NAZIONALE
VITT. EMANUELE
14
3 R
3

Digitized by Google

23.f.

Digitized by Google

Digitized by Google

CLYPEUS
THEOLOGIÆ THOMISTICÆ,

AVTHORE

P. F. JOANNE BAPTISTA GONET,

BITERRENSI, ORDINIS FF. PRÆDICATORUM, PROVINCIÆ TOLOSANÆ STRICTIORIS OBSERVANTIÆ, IN ACADEMIA BURDIGALENSI ANTECESSORE.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

TOMUS TERTIUS,

Continens Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non Diſſertationem Theologicam de Probabilitate.

EDITIO NOVISSIMA,

Poſt Tres Gallicanas, prima in Germania; Tractatibus aliquot, qui nondum in lucem prodierunt, auctior & correctior.



COLONIÆ AGRIPPINÆ,

Sumptibus JOANNIS WILHELMI FRIESSEM Junioris.

ANNO M. DC. LXXI.

Cum Privilegio Sacræ Cæſareæ Majeſtatis, Catholici Regis Hiſpaniarum, & permiſſu Superiorum.

14 - 3 - R - 3

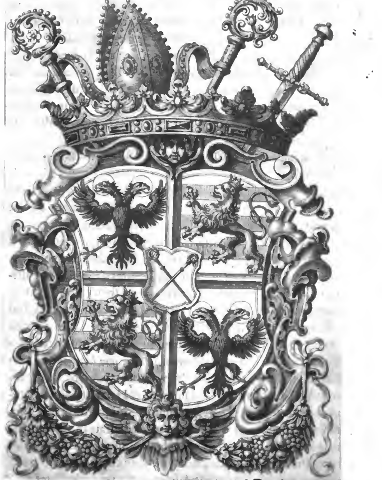
Digitized by Google

REVERENDISSIMO ET AMPLISSIMO

IN CHRISTO PATRI, AC PERILLUSTRI DOMINO

D. FERDINANDO

S. ROM. IMPERII, LIBERORUM ET EXEMPTO-
RUM MONASTERIORUM S. LUDGERI in Werden & Helmſtadt/
Ordinis S. BENEDICTI Congregationis Barsfeldenſis Abbati me-
ritiſſimo, Domino, Prælato ac Mœcenati gratioſiſſimo.



Reverendiſsime, Perilluſtris, ac gratioſe Domine,

SI, quod de ſerâ pœnitentiâ ex ſummorum Eccleſiæ Doctorum, S. videlicet Auguſtini, ejuſque magiſtri S. Ambroſii clariſſimis monumentis depromptum, eo-

rum

rum potiſſimum, qui de ſuperiore loco verba ad populum circumfuſum faciunt, ore circumfertur, nimirum: *Pænitentia ſera, rarò vera*, id etiam in gratulationem caderet; vererer equidem ne poſt nupera ſubditorum tuorum gaudia & chariſteria, poſt vicinorum plauſus, poſt clientum gratulationes, ſerò cum teſtudine adrepens, officio hoc meo non ſatis ſeriò viderer fungi. Verùm cùm aliter ſeſe res habeat, & gratulatio ſera, maximè vera, cenſeatur; tum ob ſinceri affectus immobilem diuturnitatem, tum ob gratam priorum gratulationum, quam ea refricat, memoriam; ideoque, ut ait Cicero, etiam ſerò Curioni gratulans de Tribunatu (a) *ſera gratulatio reprehendi non ſoleat, præſertim ſi nullâ negligentiâ prætermiſſa ſit*, non recedet (ita enim de Te ſperare jubet nativa illa comitas tua) tua Reverendiſſima gratia à communi prudentum conſuetudine; ſed gratulationem clientum ſuorum infimi, utpote ſine noxa ſeram, ſine fuco veram, ſine joco ſeriam, ea, quâ ſolet clientum ſtudia, benignitate admittet.

(a) Lib. 2. Epiſt. Ep. 8.

Tibi igitur *gratulor* Reverendiſſime, Perilluſtris & gratioſe Domine, & ut cum eloquentiæ Magiſtro pergam, (b) *mihi gaudeo*; à te enim quæ ſequuntur expeto humillime, & expecto avidiſſimè, nimirum: *te amo, tua tueor*. Tibi inquam; quidni & tuis? & Tibi igitur, & tuis profundiſſima demiſſione gratulor Reverendiſſime Præſul. Tibi quidem, quod egregia illa animi tui virtus, tua tibi propria, & teſte Poeta, vera nobilitas, & avita nobiliſſimi ſtemmatis tui dignitas, in te herede ultimo aliquando, heu dolor! ſerò tamen ut ſpero & opto, intermoritura, dignum ſe locum ſit conſecuta, quando ex ſublimi celeberrimi Ammenslebenſis Monaſterii ſella, in qua annis aliquot, majore ipſius; quàm tuo ornamento, & emolumento ſederas, (*cum vir ornet locum*; *non locus virum*) in ſublimiorem ſacri Romani Imperii liberorum & exemptorum Monaſteriorum, Werthinenſis & Helmſtadienſis Thronum conſpirantibus, raro exemplo, omnium ſuffragiis, & in unam tuo nomine, tuis dotibus, tuâ nobilitate inſignitam urnam conjectis calculis, & tantùm non ſuccollantibus eligentium humeris eſt evecta. Tuis vero, quod clarè ii ipſi jam experiuntur, impleta ſua vota & deſideria, & quæ de duobus *Clypei* tui regibus nuper conceperant, iis nunc abundè, & ſuprà ſpem præſtitis gaudeant, & fruantur. Illi à gentilitio Leone tuo animoſum robur in jurium ſuorum tutelam expetebant, ut cuſtode tali Præſule, nil timeret, multo minus pateretur religio;

(b) Lib. 6. Epiſt. 15.

& ecce

& ecce nil jam timent, nec patiuntur ſubditi religioſi. Illi ab eodem placabilem, in ſubditos & proſtratos, lenitatem optabant unicè; & ecce ſubjectis tibi ita places, ut hoc ipſum te placidum probet; itaque amaris, ut illorum ergà te amor tuum ergà ipſos luculentè teſtetur. Illi de trigeminis *Clypei* tui Trabibus confidebant fore, ut eæ ex nobiliſſima familia Hervvitiorum, in antiquiſſimam Divi Parentis ſui Benedicti familiam translatæ, eam iſti religioſæ Domui firmitatem afferrent, eamque fidei, ſpei & charitatis ſolidiſſimis trabibus ita firmarent, immiſſis præſertim ſimul *bonitatis*, *diſciplinæ ſcientiæque*, Tignis, ut quotquot impoſterum eam eſſent ſubituri, illud ſponſæ in canticis uſurpare poſſent: *Tigna domorum noſtrarum cedrina* (c) cariei ſcilicet & corruptionis expertia; adeoque domum iſtam ita inconcuſſo robore ſuſtentatura, ut velut ſuprà petram fundata, nec fluvios, nec pluvias, nec ventos, nec tempeſtates neceſsè habeat timere: & ab hoc quoque *deſiderio ſuo non ſunt fraudati*: (d) ideoque tibi (ut ſuo quondam opitulatori, ob extractam è pede jam exulcerato feſtucam brutus Leo,) ita hi mites ſubditi tui non ob feſtucam eductam; ſed ob trabes inductas, obſequia ſua prompti humileſque deferunt. Illi denique ab Aquilâ illâ nunc tuâ, perſpicacem prudentiam ſperabant, quæ mala, ſi quæ eminus fortè adveherentur malevolentiæ nubibus, ita proſpiceret, ut velut prævisa tela minus ferirent; imò ut bruta fulmina aquilam tamquam Iovis alitem, ejuſque pullos præterirent. Et quæ illos tempeſtas hactenus vexavit? quid? quæ terruit? quis ergo tot juſtiſſimæ gratulationis argumentis & momentis ad eam faciendam non moveatur & inclinetur?

(c) Cant. 1.

(d) Pſal. 77.

Quare gratulor iterum, Gratioſe Domine, & Tibi, & Tuis; Tibi de Tuis, Tuis de Te; utque meæ gratulationis perpetuum apud Te Tuoſque extet monumentum, Tomum hunc *Clypei Theologiæ Thomiſticæ*, ex primo præli mei partu, Tibi demiſſiſſimè offero. Tu eum tuis benignis manibus, quas devoto oſculo religiosè veneror ſuſcipe, Tu eum Leoninâ generoſitate tuâ, contrà obtrectatorum morſus tuere, tu eum Aquilina perſpicaciâ perluſtra, ſubditoſque tuos, ut aquila pullos ad ſolem; ita ad eumdem tecum inconnivi oculo inſpiciendum invita. Inflammabit ille beatitudinis amorem, ad virtutum, quæ viam eò ſternunt, ſtudium legumque obſervantiam excitabit, ſtimulabit denique ad certandum cum vitiis, tamquam cum ſerpentibus ut poſt multas inde reportatas victorias, tandem in

arduis

(e) Iob. 39. arduis ponas cum pullis tuis nidum tuum: (e) & quieſcens ac-
(f) Gen. 49. cubes ut Leo. (f) Quod ego gratulatorum obſequio fortaſſis ultimus, at obſequendi promptitudine cum primis certans, uti mihi ipſi, ita Tibi ex animo precor: Tu me inter reliquos clientes tuos ſub umbra alarum tuarum protege, qui maneo

Reverendiſſimæ ac Perilluſtris Dominationis Tuæ

Servus humillimus ac devotiſſimus

IOANNES WILHELMUS FRIESSEM junior,
Bibliopola Colonienſis.

INDEX TOMI TERTII.

SEcunda pars Clypei Theologiæ Thomiſticæ, *pag.* 1.
Tract. I. De ultimo fine hominis, eiuſque beatitudine, 3
Diſp. De ultimo fine hominis, *ibid.*
Art. I. Vtrum homini conveniat agere propter finem? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnes actiones humanæ ſint effectus finis, ſeu propter finem? 4
§. I. Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 5
§ III. Reſolvitur difficultas, 6
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 8
Art. III An bruta operentur propter finem, movendo ſe in illum? 10
§. I. Præmittitur quod fere apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§ II. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. III. Solvitur objectio in contrarium, 11
Art. IV. Vtrum Deus agat propter finem? 13
§. I. Quibuſdam præmiſſis, ſtatus difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Quatuor ſequentibus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur, 14
Art. V. Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis? 16
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 17
Art. VI. Vtrum idem homo pro eodem tempore poſſit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos? 18
§. I. Prænotanda, *ibid.*
§. II. Statuitur prima concluſio, 19
§. III. Statuitur ſecunda concluſio, 20
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
§. V. Aliud argumentum diſſolvitur, 21
Art. VII. Vtrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem? *ibid.*
§. II. Reſolvitur difficultas propoſita, 23
§. III. Solvuntur objectiones, 25
Diſp. II. De beatitudine objectiva hominis, 27
Art. I. In quo conſiſtat beatitudo objectiva hominis? *ibid.*
§. I Beatitudo non conſiſtit in bonis fortunæ, 28
§. II. Beatitudo in bonis corporis conſiſtere nequit, 29
§. III. Beatitudo in bonis animæ ſita non eſt, 30
§. IV. In nullo bono creato, vera hominis beatitudo conſiſtere poteſt, *ibid.*
§. V. Solvuntur objectiones, 31
Art. II. An Deus ut unus ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita quod, ſi per impoſſibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo ſubſiſteret? 32
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, 33
§. II. Solvuntur objectiones, 34
Diſp. III. De eſſentia beatitudinis formalis, 37
Art. I. *V*trum beatitudo formalis ſit aliqua operatio creata, & à Beato elicita? *ibid.*
§. I. Rejicitur prima ſententia, *ibid.*
§ II. Solvuntur objectiones, 38
§. III. Secundus dicendi modus refellitur, 39
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 40
§. V. Tertia ſententia impugnatur, *ibid.*
§. VI. Reſpondetur argumentis adverſæ ſententiæ, *ibid.*
§. VII. Nominalium error proſcribitur, 41
§. VIII. Nominalium argumenta ſolvuntur, 42
Art. II. *V*trum beatitudo eſſentialiter

conſiſtat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque? 45
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Primus dicendi modus refellitur, 46
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 47
§. IV. Opinio Scoti rejicitur, 49
§. V. Sententia D. Thomæ ſtabilitur, 52
Digreſſio brevis, ubi oſtenditur omnia hominis deſideria per Dei viſionem perfectè ſatiari, 55
Art. III. Convelluntur fundamenta adverſæ ſententiæ, 56
§. I. Præcipuum Scoti argumentum diluitur, *ibid.*
§. II. Alia argumenta ſolvuntur, 59
Diſp. IV. De proprietatibus formalis beatitudinis, 60
Art. I. An beati neceſſariò diligant Deum quantùm ad exercitium, *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 61
Art. II. A qua virtute procedat gaudium ſeu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viſo, ut bono ſibi proprio delectantur? 62
§. I. Vera ſententia ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 63
Art. III. Quodnam ſit objectum proximum & immediatum delectationis ſeu fruitionis beatificæ? 64
§. I. Quibuſdam præmiſſis, ſtatus difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, 65
§. III. Solvuntur objectiones, 66
Art. IV. Vtrum Beati ſint impeccabiles ab intrinſeco? 67
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum, 69
Art. V. Vtrum de potentia Dei abſoluta poſſit cum viſione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel ſaltem habituale componi? *ibid.*
§. I. Prima difficultas reſolvitur, 70
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 71
Diſp. V. De dotibus & aureolis Beatorum, 73
Art. I. Quot, & quæ ponendæ ſint dotes in anima beata, & an illæ ſint habitus vel operationes? 74
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, *ibid.*
§. II. Vtraque difficultas, duplici concluſione reſolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium notatu dignum, 76
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur, *ibid.*
§. I. Prima dos corporis glorioſi, 77
§. II. Secunda dos corporis glorioſi, *ibid.*
§. III. Tertia dos corporis glorioſi, 78
§. IV. Quarta dos corporis glorioſi, 79
Art. III. De Aureolis Beatorum, 80
Art. IV. De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis diſtinguantur? 82
§. I. Prima difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Tertia difficultas elucidatur, 83
Diſp. VI. De adeptione Beatitudinis, *ibid.*
Art. I. Vtrum animæ Juſtorum à corporibus ſeparatæ, & plenè purgatæ, ſtatim conſequantur beatitudinem? 84
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 85
Art. II. Vtrum beatitudo ſemel adepta poſſit amitti? 86
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 88
Tract. II. De actibus humanis, 90
Diſp. I. De voluntario & involuntario, *ibid.*
Art. I. Quid & quotuplex ſit voluntarium, & an non ſolùm in hominibus, ſed etiam in brutis reperiatur? *ibid.*
Art. II. An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis, 91
§. I. Vera ſententia ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 92
Art. III. Vtrum ut omiſſio, & effectus ex illa ſecutus, ſint voluntaria, requiratur debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur, 93
§. I. Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis, *ibid.*
§. II. Concluſio affirmativa ſtatuitur, 94
§. III. Solvuntur objectiones, 96
Art. IV. An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati? 97
§. I. Quid ſit violentum, breviter explicatur, 98
§. II. Prima difficultas reſolvitur, 99
§. III. Secunda difficultas expeditur, 100
§. IV. Tertia difficultas elucidatur, 101
§. V. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. V. An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario? 103
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 105
§. III. Corollaria ex dictis, 106
Art. IV. Vtrum concupiſcentia augeat voluntarium, & cauſet involuntarium ſecundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia cauſet involuntarium

voluntarium ſecundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia cauſet involuntarium? 108
§. I. Reſolvitur difficultas, quoad ignorantiam, 109
§. III. Alia difficultas, quæ eſt de ignorantia conſequenti, expeditur, *ibid.*
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Tertia difficultas, quæ eſt de ignorantia concomitanti, elucidatur, 110
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 111
Diſp. II. De voluntario libero, *ibid.*
Art. I. An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur? 112
§. I. Plures libertatis acceptiones, ſeu diviſiones, variique Hæreticorum errores referuntur, *ibid.*
§. II. Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur hominem in ſtatu innocentiæ habuiſſe libertatem indifferentiæ, *ibid.*
§. III. Error Lutheranorum & Calviniſtarum refellitur, & hominem in ſtatu naturæ lapſæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter oſtenditur, 113
§. IV. Solvuntur objectiones, 114
Art. II. An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum requiratur? 116
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 117
Art. III. An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat? 119
§. I. Statuitur prima concluſio, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur, 120
§. III. Concluſio variis rationibus demonſtratur, *ibid.*
§. IV. Corollaria ex dictis, 122
§. V. Alia difficultas reſolvitur, 123
§. VI. Præcipuum Janſenii fundamentum convellitur, 125
§. VII. Aliud Janſenii fundamentum deſtruitur, 126
§. VIII. Teſtimonia D. Thomæ ab Adverſariis objecta exponuntur, 128
§. IX. Solvuntur fundamenta Janſenii ex ratione petita, 130
§. X. Reſponſio ad objectiones Vincentianas, 133
Diſp. III. De circunſtantiis humanorum actuum, 135
Art. I. Quid, & quot ſint circunſtantiæ humanorum actuum? *ibid.*
Diſp. IV. De ſimplici volitione, 136
Art. I. An objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, ſit ſolum bonum, vel indifferens ad bonum & malum? *ibid.*
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 137
Art. II. An bonitas finis ſit non ſolùm objectum primarium & principale voluntatis, ſed etiam totale & adæquatum? 138
§. I. Sententia negans, ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 139
§. III. Corollaria ex dictis, *ibid.*
Diſp. V. De motivo voluntatis, 141
Art. I. An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam, ac cæteras potentias, quoad exercitium moveat? *ibid.*
§. I. Prima difficultas reſolvitur, 142
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
Art. II. An in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat? 143
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas proponitur, *ibid.*
§. II. Difficultas propoſita reſolvitur, 144
§. III. Solvuntur objectiones, 145
Diſp. VI. De modo quo voluntas movetur, 146
Art. I. Vtrum intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis? *ibid.*
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 148
Art. II. An voluntas non ſolùm moraliter; ſed etiam phyſicè moveatur à Deo? 150
§. I. Mens D. Thomæ aperitur? *ibid.*
§. II. Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur, 152
§. III. Aliis teſtimoniis ejuſdem S. Doctoris mens ampliùs declaratur, *ibid.*
§. IV. Juxta D. Thomam Deus non ſolùm præmovet, ſed etiam prædeterminat cauſas ſecundas, 154
§. V. Prædeterminationem phyſicam eſſe de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur? 155
§. VI. Teſtimonia ſcripturæ, & SS. Patrum, 157
§. VII. Ratio generalis deſumpta ex ſubordinatione & dependentia cauſæ ſecundæ à prima, 158
§. VIII. Ratio ſpecialis pro cauſis liberis, ſumpta ex indifferentia voluntatis, 161
§. IX. Alia ratio deſumpta ex dominio Dei in noſtras voluntates, 163

§. X. Rationes Theologicæ ex ſufficientia & efficacitate gratiæ deſumptæ, 164
§. XI. Alia ratio Theologica ex efficacia ſeu efficientia gratiæ deſumpta 166
§. XII. Corollaria notatu digna, 167
§. XIII. Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Joſeph nobis objicit in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat, 168
§. XIV. Alia D. Thomæ teſtimonia exponuntur, 171
§. XV. Alia argumenta ſolvuntur, ibid.
§. XVI. Oſtenditur antiquiores Thomiſtas docuiſſe prædeterminationem phyſicam, 177
Diſp. VII. De Fruitione, 179
Art. I. Quid ſit Fruitio? ibid.
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur, ibid.
§. II. Corollaria ex dictis, 180
Diſp. VIII. De intentione, 181
Art. I. Cujus potentiæ actus ſit intentio, & quodnam illius objectum? ibid.
Diſp. IX. De Electione, 182
Art. I. Vtrum electio ſit actus voluntatis, vel intellectûs? ibid.
§. I. Difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 184
Art. II. De quibus ſit electio? ibid.
Art. III. Vtrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minus, vel ſaltem æquale? 181
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, ibid.
§. II. Sententia negativa præfertur, 186
§. III. Solvuntur objectiones, 187
Art. IV. An ſuppoſita efficaci & abſoluta intentione finis, ſi unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem neceſſitetur? 189
Diſp. V. De Conſilio & Conſenſu, 190
Art. I. Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectûs inducat? ibid.
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 191
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 192
Art. II. An Conſenſus ſit actus realiter ab electione diſtinctus? ibid.
Diſp. XI. De uſu & imperio, 193
Art. I. An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem, qui ſit actus diſtinctus ab illa? ibid.
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 194
Art. I. Vtrum detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum? 196
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & concluſio affirmativa ſtatuitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 198
Art. III. Vtrum imperium ſit actus rationis, & quis? 190
§. I. Prima difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Alia difficultas expeditur, 200
§. Solvuntur objectiones, 201
Art. IV. An ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur rationis imperium? 202
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 204
Art. V. Vtrum omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio rationis? ibid.
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, ibid.
§. II. Quatuor concluſionibus difficultas reſolvitur, ibid.
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 206
Tract. III. De moralitate actuum humanorum, 207
Diſp. I. De moralitate in communi, 208
Art. I. Quid ſit moralitas actuum humanorum, quidve addat ſupra libertatem? ibid.
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 210
§. III. Corollaria ex dictis, 212
Art. II Quæ ſint regulæ moralitatis? 213
§. I. Duæ regulæ moralitatis explicantur, ibid.
§. II. Solvitur objectio Scoti, 214
Diſp. II. De ſpeciebus moralitatis, ibid.
Art. I. In quo conſiſtat bonitas moralis actuum humanorum? ibid.
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 216
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 217
Art. II. Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam? ibid.
§. I. Solvuntur objectiones, 218
Diſp. III. De principiis moralitatis, 220
Art. I. An prima & ſpecifica moralitas in actibus humanis ex objecto deſumatur? ibid.
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, ibid.
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, ibid.
Art. II. Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam

quam bonitatem, aut malitiam moralem deſumat à circunſtantiis? 223
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 224
Art. III. An actus humani deſumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, ſpecie diverſam ab ea quam habent ex objecto? 227
Diſp. IV. De Concurſu multiplicis moralitatis in eodem actu, 2:3
Art. I. Vtrum idem numero actus poſſit ſimul habere duas ſpecies moralitatis, putà bonitatem ex ſubjecto, & malitiam ex fines operantis, vel è contra? 214
§ I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones. 231
Art. II. An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala? 233
Art. III. A quo actus, ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine? 236
§. I Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 239
Diſp. V. De indifferentia ad bonitatem & malitiam, 240
Art. I. Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non ſolùm ex ſua ſpecie, ſed etiam in individuo, ſeu quoad exercitium, ſit indifferens? *ibid.*
§. *I.* Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Prima ſententia rejicitur, *ibid.*
§. III. Alia difficultas reſolvitur, 241
§. IV. Alia ratio D. *Thomæ* exponitur, 243
§. V. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 245
Diſp. VI. De moralitate actus Interioris, 248
Art. I. An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel ſaltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis? *ibid.*
§. I. Prima difficultas reſolvitur, 248
§. II. Secunda difficultas enodatur, 249
§. III. Solvuntur objectiones, 250
§. IV. Tertia difficultas expeditur, 251
§. *V.* Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Vtrum voluntas humana, ut recta ſit, debeat conformari divinæ non ſolùm in volito formali, ſed etiam in volito materiali? 252
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 254
Diſp. VII. De moralitate actus exterioris, 256
Art. I. An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejuſdem exterioris actus? *ibid.*
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 258
Diſſertatio Theologica de conſcientia Probabili, ſeu de Opinionum Probabilitate, & delectu, 260
Art. I. Quid & quotuplex ſit conſcientia? 262
Art. II. An licitum ſit ſequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto? 263
§. I. Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis, *ibid.*
§. II. Concluſio negativa ſtatuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus ſuadetur, 265
§. III. Ratio fundamentalis noſtræ concluſionis exponitur, 267
§. IV. Aliæ rationes expenduntur, 269
§. V. Eadem veritas ratione morali ſuadetur, 271
§. VI. Aliud argumentum morale, 272
§. VII. Abſurdis & inconvenientibus adverſa ſententia exploditur, 273
Art. III. Probabilitatum monſtra, ſeu novorum Caſuiſtarum exceſſus referuntur, & refelluntur, 274
§. I. Aſſertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur, *ibid.*
§. II. *Tamburini* laxitates reprobantur, 280
§. III. Alia probabilitatum monſtra confutantur, 284
§. VI. Corollarium notatu dignum, 293
§. V. Caſuiſtarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Epiſcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur, 294
Art. V. Præcipua Adverſariorum argumenta ſolvuntur, 296
Art. VI. An in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, tutior ſemper ſit eligenda? 301
Art. IV. Vtrum authoritas unius tantum Doctoris ſufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam? 303
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 304
Art. VIII. An probabile falſum, quod invincibiliter creditur eſſe verum, à peccato excuſet? 306
§. *I.* Refertur ac refellitur ſingularis cujuſdam Recentioris ſententia, *ibid.*
§. II. Arcana Janſenianæ doctrinæ radix

dix detegitur,& extirpatur, 308
§. III. Convelluntur præcipua fundamenta Janſenii, 310
§. IV. Diluuntur præcipua argumenta V vendrochii, 313
§. V. Alia V vendrochii argumenta ſolvuntur, 315
Tract. IV. De virtutibus & donis, 317
Diſp. I. De natura virtutis, 319
Art. I. Quodnam ſit genus remotum, & proximum virtutis? *ibid.*
§. I. Difficultas propoſita duplici concluſione reſolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 320
Art. II. *An* virtus humana ſit habitus operativus, & quæ ſit ratio ex parte actûs, ad quam per ſe concurrit? 321
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 323
Art. III. Quomodo virtus ſit definienda? 324
Diſp. II. De ſubjecto virtutum, 326
Art. I. Vtrum intellectus & ſenſus interni poſſint eſſe ſubjectum virtutum? *ibid.*
Art. II. Vtrum in appetitu ſenſitivo ſint virtutes propriè dictæ? 327
§. I. Sententia *D. Thomæ* ſuadetur, *ibid.*
§. II. *S*olvuntur objectiones, 329
Art. III. *V*trum in voluntate ponenda ſit virtus non ſolùm in ordine ad bonum ſupernaturale, & bonum naturale alienum, ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii ſuppoſiti? 330
§. I. *T*riplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 331
Diſp. III De diſtinctione virtutum, 333
Art. I. De virtutibus intellectualibus, *ibid.*
Art. II. De virtutibus moralibus, 334
Diſp. IV. De virtutibus moralibus infuſis, 337
Art. I. An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & authoritate ſcripturæ, *SS.* Patrum, & Concilii Viennenſis firmatur, 336
§. II. Rationibus Theologicis eadem veritas ſuadetur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 338
§. IV. Corollaria præcedentis doctrinæ, 339
Art. II. An virtutes Morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur? *ibid.*
Diſp. V. De proprietatibus virtutum, 340
Art. I. *V*trum virtutes conſiſtant in medio? 341
Art. II. An virtutes morales in eſſe perfecto, habeant neceſſariam connexionem inter ſe? 343
§ I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & SS. Patrum teſtimoniis illuſtratur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas duplici ratione ſuadetur, 344
§. III. Solvuntur objectiones, 345
Art. III. *V*trum virtutes morales acquiſitæ ſint neceſſariò connexæ cum charitate? 346
§. *I.* Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, 347
§. II Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. IV. Quæ docet D. *T*homas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur? 348
Diſp. VI. De donis *S*piritus Sancti, 350
Art. I. Vtrum dona Spiritus *S*ancti ſint habitus, à virtutibus etiam infuſis diſtincti? *ibid.*
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones contra primam concluſionem, 351
§. III. Diluuntur aliæ objectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ, 352
§. *IV.* Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. De donis Spiritus *S*ancti in particulari, 353
Tract. V. De vitiis & peccatis, 357
Diſp. I. De natura vitii & peccati, 358
Art. I. Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. *S*olvuntur objectiones, 359
Art. II. Vtrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis? 361
§. II. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. III. *S*olvuntur objectiones, 362
Art. III. *V*trum peccatum in ratione malitiæ moralis, exeedat ſimpliciter habitum vitioſum? 364
Art. IV. Vtrum ſit de eſſentia cujuslibet peccati eſſe contra legem æternam? 365
§. I. Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipua objectio ſolvitur, 366
Art. V. Vtrum ſit eſſentiale peccato quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei? 367
Diſp. II. De diſtinctione peccatorum, 368
Art. I. Quæ ſint præcipuæ ſpecies, ſeu diviſiones peccati? *ibid.*
Art. II. Vtrum diſtinctio ſpecifica pec-

totum ex objectis quæ reſpiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat? 369
Diſp. III. De peccato commiſſionis & omiſſionis, 372
Art. I. Per quid peccatum commiſſionis conſtituatur formaliter in ratione mali moralis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, *ibid.*
§. II. Reſolutio difficultatis propoſitæ, 374.
§. III. Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ videntur adverſari noſtræ ſententiæ, 377
§. *IV.* Præcipuum Adverſariorum fundamentum convellitur, 380
§. *V.* Alia argumenta ſolvuntur, 381
Art. II. An poſſit dari omiſſio culpabilis in individuo, abſque omni actu phyſico voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius? 383
§. I. Quibuſdam præmiſſis concluſio negativa ſtatuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas ratione ſuadetur, 384.
§. *III.* Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 385
Art. III. An omnis actus coniunctus cum omiſſione, & cum obſervantia præcepti affirmativi incompoſſibilis, ſit in ſe malus, & habeat aliam malitiam à malitia omiſſionis? 388
§. I. Statuitur prima concluſio, *ibid.*
§. II. Secunda concluſio ſtabilitur, 389
§. III. Solvuntur objectiones, 390
§. IV. Corollaria notatu digna, 391
Art. IV. An omittens ex cauſa voluntaria, peccet non ſolùm quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit? *ibid.*
§. *I.* Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 393
Art. IV. Vtrum peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris? 395
Diſp. IV. De comparatione peccatorum adinvicem, 397
*Art. I. V*trum omnia peccata ſint connexa? *ibid.*
*Art. II. V*trum omnia peccata ſint paria? 398
*Art. III. V*nde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia? 400
Diſp. V. De ſubiecto peccatorum, 403
*Art. I. V*trum non ſolùm in voluntate, ſed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, ſit formaliter & intrinſecè peccatum? *ibid.*
§. *I.* Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, 404
Art. II. Vtrum peccatum veniale poſſit eſſe in ſolo appetitu ſenſitivo, ſecluſa omni motione voluntatis? 406
§. *I.* Sententia affirmativa ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, 408
Art. III. Vtrum omnes motus ſenſualitatis circa objecta illicita, ſint peccata mortalia, vel ſaltem venialia? 410
§. *I.* Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, 411
Diſp. VI. De cauſis peccatorum, 412
Art. I. An, & quæ ignorantia ſit cauſa peccati? *ibid.*
§. *I.* Multiplex ignorantiæ diviſio, *ibid.*
§. *II.* Reſolutio difficultatis propoſitæ, 413.
*Art. II. V*trum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio in intellectu? 415
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, 416
Art. III. Vtrum Deus directè vel ſaltem indirectè poſſit dici cauſa peccati? 417
§. *I.* Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, 420
Diſp. VII. De peccato originali, 421
Art. I. An ſit peccatum originale? *ibid.*
§. *II.* Præcipua Pelagianorum argumenta ſolvuntur, 423
Art. II. An & quomodo peccatum originale voluntarium ſit? 425
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur argumenta initio propoſita, 426
Art. III. Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur? 428
Art. IV. An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo eſſet primum, traduxiſſet in poſteros culpam originalem? 430
§. *I.* Sententia affirmans ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. *II.* Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. *III.* Corollaria præcedentis doctrinæ, 431
Art. V. In quo eſſentia peccati originalis conſiſtat? 433
§. *I.* Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur, *ibid.*
§. *II.* Abſurdæ vel improbabiles quorumdam

rumdam Catholicorum ſententiæ excluduntur, 435
§. III. Quorumdam recentiorum Thomiſtarum ſententia confutatur, 436
§. IV. Vera ſententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, 437
§. V. Rationes Theologicæ exponuntur. 438
§. VI. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 440.
§. VII. Solvitur difficile argumentum, 442.
Art. VI. In quo ſubjectetur originale peccatum? 443
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 444
Art. VII. An pueri cum ſolo originali decedentes ſubeant pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ, vel ſaltem aliquam ex pœna damni triſtitiam patiantur? 445
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Prima ſententia rejicitur teſtimoniis Scripturæ & ſanctorum Patrum, 446.
§. III. Rationes Theologicæ expenduntur, 447
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
§. IV. Refellitur opinio Bellarmini, 449
§. V. Sententia Catharini confutatur, 450
§. VI. Solvuntur objectiones, 451
§. VII. Corollaria notatu digna, 452
Diſp. VIII. De effectibus peccati, *ibid*
Art. I. An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum? *ibid.*
Art. II. Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miſeriæ corporales, ſint effectus peccati originalis? 454
Art. III. Quid ſit macula peccati, ſeu peccatum habituale perſonale? 455
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Confutantur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur, 456
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 458
Art. IV. Vtrum peccatum non ſolùm maculam, ſed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille conſiſtat? 460
Art. V. An peccatum ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere poſſit? 462
Art. VI. Vtrum peccatum mortale per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducat? 464
Art. VII. An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æterna puniatur? 466
Art. VIII. Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur? 468
Diſp. IX. De peccato mortali & veniali, 471
Art. I. An veniale peccatum natura ſuâ diſtinguatur a mortali, & quæ ſint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima concluſio, & oſtenditur, peccatum veniale naturâ ſuâ à mortali diſtingui, 472
§. III. Solvuntur objectiones, 473
§. IV. Secunda difficultas reſolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina exponuntur, 474
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 475.
Art. II. An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituat? 477.
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 478
§. III. Solvuntur quædam inſtantiæ, 479
Art. III. Vtrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum? *ibid.*
Art. IV. Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat? 483
Art. V. Vtrum homo in ſtatu juſtitiæ originalis exiſtens, impotens eſſet peccandi venialiter; idque ab intrinſeco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum ſit de Angelo? 485
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Vera ſententia triplici concluſione explicatur, 486
§. III. Præcipuę objectiones ſolvuntur, 486
Art. VI. Solvuntur argumenta contra duas ultimas concluſiones, 489
Art. VII. Vtrum peccatum mortale in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter infinitę? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & ratione fundamentali probatur, 490
§. III. Duabus aliis rationibus deſumptis ex D. Thoma concluſio noſtra ſtatuitur, 491
§. IV. Vltima ratio noſtrę concluſionis exponitur, 492
§. V. Solvuntur objectiones, 493
Art. V. Vtrum quilibet homo in primo

inſtanti uſûs rationis teneatur ſub mortali ad Deum ſe convertere, ſubindeq; peccatum veniale cum ſolo originali eſſe non poſſit? 495
§. I. Quibuſdam præmiſſis, prima difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 499
§. III. Solvitur difficile argumentum, 500
§. IV. Alia difficultas expeditur, 502
Tract. VI. De legibus, 506
Diſp. I. De lege in communi, 508
Art. I. Utrum lex eſſentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem? ibid.
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, ibid.
§. II. Sententia D. Thomæ præfertur, 509
§. III. Solvuntur objectiones, ibid.
§. IV. Corollarium notatu dignum, 510
Art. II. Utrum de ratione legis ſit, quod ad commune bonum ordinetur, quod ſit perpetua, & quod pro communitate feratur? 511
§. I. Triplici concluſione hæc triplex difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 512
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 513
Art. III. Apud quos reſideat poteſtas legiſlativa? 514
Art. IV. Utrum promulgatio ſit neceſſaria, & eſſentialis legi? 515
§. I. Duplici concluſione utraq; difficultas reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 516
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 517
Art. V. Quænam ſit legis diviſio? 518
Art. VI. Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur, 519
Diſp. II. De lege æterna, 520
Art. I. An, & quid ſit lex æterna? ibid.
§. I. Duplici concluſione veritas declaratur, ibid.
§. II. Corollaria notatu digna, ibid.
Art. II. Utrum lex æterna ſit verè & propriè lex? 522
Diſp. III. De lege naturali, 524
Art. I. Quid ſit lex naturalis, ſeu in quo formaliter conſiſtat? ibid.
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ, ibid.
§. II. Rejiciuntur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur, 525
§. III. Solvuntur objectiones, ibid.
§. IV. Corollaria notatu digna, 527
Art. II. Utrum omnia præcepta Decalogi, omneſq; actus virtutum, ſint de lege naturæ? 528
§. I. Utraque difficultas duplici concluſione reſolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, ibid.
Art. III. Utrum lex naturæ pati poſſit mutationem, diſpenſationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epijkiam? 530
§. I. quibuſdam præmiſſis, ſtatuuntur quatuor concluſiones, quibus reſolvuntur difficultates propoſitæ, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 532
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 534
Diſp. IV. De lege humana, ibid.
Art. I. An & quid ſit lex humana, quibuſve conditionibus & qualitatibus gaudeat? ibid.
Art. II. qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget? 536
Art. III. An ut lex humana obliget, requiratur conſenſus ſive acceptatio populi? 538
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 539
Diſp. V. De poteſtate legis humanæ, 542
Art. I. Utrum lex humana poſſit obligare ad actus internos? ibid.
§. I. quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, ibid.
§. II. Vera ſententia ſequentibus concluſionbus ſtatuitur, 541
§. III. Solvuntur objectiones, 542
Art. II. Utrum leges humanæ tam civiles quàm Eccleſiaſticæ obligare poſſint in foro conſcientiæ, ita quod eas tranſgrediens reus ſit culpæ apud Deum? 543
§. I. Vera ſententia duplici concluſione ſtatuitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 544
Art. III. An lex humana obligare poſſit ſub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut ſub mortali obliget? 546
Art. IV. An lex humana obliget ad ſui obſervationem, cum diſpēdio vitæ? 548
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 549
Art. V. Quinam legibus humanis teneantur? 550
§. I. Prima difficultas duplici concluſione reſolvitur. ibid.
§. II. Secunda & tertia difficultas breviter reſolvuntur, 551
§. III. Ultima difficultas expeditur, ibid.
§. IV. Corollaria notatu digna, 552
Diſp. VI. De lege pœnali, ibid.
Art. I. An & quotuplex dari poſſit lex pœnalis? ibid.
Art. II. An leges pœnales obligent in foro conſcientiæ ad pœnam ſubeundam ante judicis ſententiam? 554

§. I. Qui-

§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 555
Art. II. Utrum tranſgreſſor legis pœnalis teneatur in conſcientia ſubire pœnam legis, poſt judicis ſententiam? 556
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 557
Diſp. VII. De conſuetudine, 558
Art. I. Quid ſit conſuetudo, & quam vim habeat? *ibid.*
Diſp. VIII. De privilegiis, 560
Art. I. Quid & quotuplex ſit privilegium? *ibid.*
Art. II. De ceſſatione privilegiorum, 561
Diſp. IX. De legum interpretatione, 563
Art. I. De variis modis interpretandi leges humanas, & præcipuè de epijkia, *ibid.*
Diſp. X. De legum mutatione, 564
Art. I. Quid ſit diſpenſatio, & an ea in legem humanam cadere poſſit? *ibid.*
Art. II. An, & à quo, & quibus modis, lex humana abrogari poſſit? 566
Diſp. XI. De lege divina veteri, 568
Art. I. Utrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit? *ibid.*
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Statuitur ſecunda concluſio, & legis veteris utilitas declaratur, 370
§. III. Statuitur tertia concluſio, & in quo ſenſu lex Moſaïca imperfecta fuerit, breviter declaratur, 571
Art. II. An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit? 572
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur legem veterem fuiſſe à Deo datam, & omnia illius præcepta fuiſſe à Deo inſtituta, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Moſaïca data fuerit, breviter declaratur, 573
Art. III. Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri? 574
Art. IV. An, & quando lex vetus abrogata ſit? 575
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur, 576
Art. V. Utrum lex Moſaïca ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera? 578
Diſp. XII. De lege divina nova, 579
Art. I. Utrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet? 580
Art. II. Quomodo lex nova differat à veteri? *ibid.*

SECUNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO UT ULTIMO FINE.

PRÆFATIO.

EA eſt (benevole Lector) præſentis Tractatûs notitia, ut fortiùs animum tuum ad ſui affectum debeat allicere: Sicut enim cuius delectat amor, nequeat non grata eſſe ſcientia finis: nihil ardentiùs cupiant homines, quàm quæ via commodiùs & tutiùs ad fœlicitatem ducat cognoſcere; Si Auguſtinus totam nobis addiſcendi rationem, rectè ad unum finis amorem reduxit, ſi denique ſacra fœlicitatis traditio, porta eſt (*ut loquitur Iamblicus*) ad ipſum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipſo conſortium, *portam hanc cœleſtem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, ſecurum ad fœlicitatis tuæ locum iter oſtendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum.* Vivere omnes beatè volunt (*dicebat olim Gentilis*) ſed ad prævidendum quid ſit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ eſſe debeat, veteres longo licèt ſtudiô & labore quæſierint Philoſophi, per denſas tamen infidelitatis ſuæ tenebras palpantes, deluſi ſunt; ſolâ nimirùm pro vero bono fœlicitatis larvâ inaniter comprehensâ. Hinc illæ ad beatitudinem viæ, quas omnis illorum diſciplina moralis demonſtravit,* devia quædam ſunt (*ait Boetius*) nec perducere eò quemquã valent, ad quod ſe perductura eſſe promittunt. *Oculatior quidem omnis Chriſtianorum Ethica exiſtit, nulla enim eſt, quæ veræ ſpecimen beatitudinis non agnoſcat: ſed tamen in humanis actibus ad eam dirigendis multa ſunt diverſis erroribus obnoxia & perverſa. Aliqua eò deviant, quòd morũ doctrinam plus æquo reſtringant, & jugũ Chriſti nimis exaſperatum ac importabile reddant. Aliæ è diverſo Chriſtianã diſciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut ſalutis iter variis ſuavitatibus levigatum, & cum vitæ deliciis copulatum, hominibus, in mollitiem & indulgentiam nimiùm propenſis, proponant, ſicque conſcientiis cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeò non eſt facile, viâ tam facili quam oſtendunt, beatam vitam conſequi, ut ab ea quiſque eò longiùs recedat, quò ad ipſam eorum tramite citatiùs fertur. Medio (Amice Lector) tutiſſimus ibis, ſi quam tibi in præſenti volumine Angelici Præceptoris expoſui moralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ uſum exigere, in ea quippe docet rectà pergere, nec declinare ad dexteram neque ad ſiniſtram; morum diſciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, ſed mediocriter reſtrictam. Cæterùm ſic eam diſces, ut quod optabat Seneca in morum pædagogo,* quæ fuerint verba, ſint opera: *invenies in ea circumſpiciens,* quò ſit tendendum & quâ non ſine perito aliquo, cui explorata ſint ea in quæ tendimus. *Neque enim Aquinas noſter ille eſt,* cujus (*ut loquitur Salvianus*) lectionem tantum habemus, vitam non habemus. *priùs enim in ſeipſo legit quæ poſtea ſcripſit; præcepta aliis tradidit, quæ à ſe tanquam ab exemplari didicit; atque id unum antequam doceret ſpectavit, quâ ratione viveret, ut oſtenderet cæteris quâ lege vivendum eſſet. Hoc eſt (Amice Lector) quod, ut cæteras hujus Ethicæ dotes taceam, eam citra cujuſque injuriam aliis omnibus anteponendam probat; ipſiuſque ſecuritatis argumentum vix aliud majus præparari poteſt, quàm quòd vitæ præceptoris per omnia ſanctiſſimi regula fuerit. Moralem ergo accipe, & lege; in qua non tam Doctoris Angelici præcepta quàm Angeli exempla videns, non tam diſputare, quàm vivere docearis.*

Seneca lib. de vita beata cap. 1.

ORDO HVIVS PARTIS.

POSTQUAM *D. Thomas in prima parte Summæ Theologicæ, Deum ut in ſe unum & trinum, rerumque omnium creatarum principium, conſideravit, mox illum ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de mediis ad eius aſſecutionem conducentibus: Sed quia hæc media duplicis ſunt generis; quædam enim ex natura rei, alia verò ex beneplacito tantùm & inſtitutione Dei, ad beatitudinem ſunt neceſſaria; de primis in ſecunda parte, de aliis verò (Incarnatione ſcilicet & Sacramentis) in tertia diſſerit. Cui ordini inhærentes, in hac ſecunda Clypei Theologiæ Thomiſticæ parte agemus primò de ultimo fine hominis, eiusque beatitudine: deinde de mediis, tam naturalibus quàm ſupernaturalibus, ad eius aſſecutionem intrinſecè neceſſariis, ſcilicet de actibus humanis, tam in eſſe phyſico quàm in eſſe moris conſideratis: de virtutibus moralibus, quæ ſunt ipſorum principia; nec non de vitiis & peccatis oppoſitis, cùm eadem ſit ſcientia contrariorum. Demum de gratia, quæ eſt principium extrinſecum & ſupernaturale actuum humanorum, & de virtutibus Theologicis, quæ ſunt eius proprietates, ab ea ut rivuli à fonte dimanantes, ex quibus homo ultimum finem & beatitudinem ſupernaturalem immediatiùs attingit, in fine huius ſecundæ Partis diſſeremus.*

TRACTATUS PRIMUS.

DE VLTIMO FINE HOMINIS, eiusque beatitudine.

CUM omnis humana actio ex finis amore proficiſcatur, & finis ſe habeat in moralibus, ſicut primum principium in ſpeculativis: priuſquam in hac ſecunda parte de humanis actibus, moralibuſque operationibus diſſeramus, de ultimo fine hominis, ejuſque beatitudine, Tractatum inſtituimus, in quo quæ docet D. Thomas quinque primis quæſtionibus exponemus. Fœlix autem initium, quod ab ipſa fœlicitate deducitur; ſecurum, quod finem attingit: nec minùs fœlicem, fauſtumque exitum ſperare æquum eſt, cujus adeo fœlix præceſſerit initium.

DISPUTATIO I.

De ultimo fine hominis.

Ad quæſtionem 1. Divi Thomæ.

INtendens S. Doctor finem ultimum creaturæ rationalis in particulari declarare; ab univerſalioribus incipiendo, tractat in quæſtione prima de ultimo fine in communi; acturus poſteà de ultimo fine in particulari, ſeu de beatitudine hominis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homini conveniat agere propter finem?

SUpponenda hîc ea ſunt, quæ in ſecundo Phyſicorum de finis exiſtentia, qoidditate, & cauſalitate, tam in actu primo, quàm in actu ſecundo, tradi ſolent: moleſtum enim & inutile forſan eſſet, quæſtiones illas Philoſophicas hîc repetere. His ergo ſuppoſitis

Dico: homini convenit agere propter finem. Ita D. Thomas hîc art. 1.

1. Probat in argumento, *ſed contra*, in hunc modum. Omnia quæ ſunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis: Sed finis eſt principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philoſopho 2. Phyſic. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo eſt, derivantur & cauſantur à fine: ſubindéque fiunt propter finem, eò quòd cauſalitas finis conſiſtat in appeti, ſeu in eo quòd aliquid fiat propter ipſum, & gratiâ ipſius.

2. In hac probatione D. Thomæ, ſolùm poteſt

A eſſe difficultas circa Majorem propoſitionem. Illa enim maxima: *Omnia quæ ſunt in aliquo genere, &c.* videtur coincidere cum communi illo axiomate, deſumpto ex Ariſtotele 10. metaph. cap. 2. *Primum in unoquoque genere eſt cauſa cæterorum:* iſtud autem non videtur univerſaliter verum: nam albedo v. g. eſt primum in genere coloris, & tamen non eſt cauſa aliorum colorum: homo eſt primum & perfectiſſimum in genere animalium, & tamen non cauſat cætera animalia: item punctum eſt primum in genere quantitatis, & primus dies in genere dierum, & nihilominus neque quantitas à puncto, neque aliquis dies à primo derivatur: Ergo idem dicendum de maxima D. Thomæ.

Reſpondetur tamen, hoc axioma rectè intellectum eſſe univerſaliter verum, & ſic debere intelligi: id quod eſt in aliquo genere, ſeu ordine rerum, & eſt primum ſeu præcipuum in tali 3.
B ordine, eſt cauſa omnium quæ ſunt in illo ordine, in eo genere cauſæ, in quo eſt primum, ſeu præcipuum. Unde in ordine cauſarum, quia Deus eſt prior in genere cauſæ finalis, efficientis, & formalis extrinſecæ, ſeu exemplaris, in his tribus generibus, omnes cauſæ creatæ ab illo dependent. Quia artis navifactivæ finis ultimus eſt navis, omnes fines illius generis ab illo fine dependent, ſive ſciſſio ligni, ſive dolatio, ſive quodcumque aliud quod in tali arte & ejus annexis continetur. Similiter in gubernatione regni, quia Rex eſt prima cauſa efficiens, ideo Proreges, Judices, & omnes Miniſtri, inquantum cauſæ efficientes gubernationis, depen-
C dent à Rege in eodem genere cauſæ efficientis. Cùm ergo primum in ordine intentionis ſit finis, qui ſe habet in operabilibus, ſicut primum principium in ſpeculabilibus; oportet quod operabilia ab homine, ut homo eſt, in ordine intentionis, ſeu in genere cauſæ finalis, deriventur & cauſentur à fine, ſeu propter ipſum appetantur & fiant. Undè

Ad primam inſtantiam reſpondetur, quòd cùm albedo ſit ſolùm prior inter colores, in genere cauſæ exemplaris; ideo alii colores ſolùm 4.
D in genere menſuræ ab albedine dependent: conſtituuntur enim & diſtinguuntur ſecundùm quod ad illam magis vel minus appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere ſolùm cauſæ menſurantis & exemplaris: quia tantò ſunt perfectiora, quantò magis naturales eorum inſtinctus accedunt ad rationem hominis.

Id verò quod ſubjungitur de primo puncto lineæ, & de primo die, non eſt ad propoſitum: quia punctum & dies ſolùm ſunt priora in executione, ſive ordine durationis; maxima autem

ex Ariſtotele & D. Thoma adducta, intelligitur de primo non ſolùm duratione, ſed etiam perfectione; & ideo Ariſtoteles locò citatò non dixit, *primum*, ſed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thomas 2.2. quæſt. 167. art. 3. ad 3. ait, quod primum in unoquoque genere eſt maximum. Videatur Capreolus in 2. diſt. 14. quæſt. 1. ad 1.

6. Secunda ratio, quam D. Thomas ad probandam noſtram concluſionem adducit in corpore articuli, ſic poteſt proponi. Cujuslibet potentiæ actiones ſunt ſecundum rationem objecti illius, ſive tendunt ad objectum ipſius: Atqui objectum voluntatis eſt finis & bonum: Ergo actiones procedentes à voluntate humana tendunt in finem; atque adeo in illis homo agit propter finem.

7. Dices: Hic diſcurſus non videtur efficax: tum quia ſupponit finem eſſe objectum adæquatum voluntatis, ſeu eſſe adæquatè idem quod bonum, ita quod media intrinſecè & in ſe rationem boni non participent; quod videtur falſum, & negatur à multis etiam è Schola D. Thomæ: tum etiam, quia hoc dato, conſequentia non videtur legitima: ex eo ſiquidem quod aliquid ſit objectum alicujus potentiæ, non ſequitur quod talis potentia operetur propter illud, ſed ſolùm quod circa illud verſetur. Hoc patet in viſione: licèt enim omnis actus videndi ſit circa colorem, non propterea ſequitur quod ſit propter ipſum colorem (color quippe non eſt finis viſionis) ſed ſolùm quod in ipſum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quod bonum & finis ſit objectum voluntatis, non rectè probatur quod actiones humanæ ſint propter finem, nec cauſalitas finalis bene infertur ex objectiva.

8. Verùm hæc frivola ſunt, & vim rationis D. Thomæ non infringunt. Et quidem ad primum fusè reſpondebitur infrà circa quæſt. 8. ubi diſputabitur, an media habeant aliquam intrinſecam bonitatem, an verò ſolum finis adæquatè ſit bonus? Modò interim dicimus, vim probationis D. Thomæ tenere in utraque ſententia: quia ſi ſolùm finis eſt intrinſecè bonus, & adæquatum objectum voluntatis, manifeſtum eſt quòd ad omnes actiones voluntatis ſe extendat: ſi verò non eſt adæquatum objectum terminativum voluntatis, ſeu ratio formalis quæ adæquata illius; eſt ſaltem in omnium ſententia objectum ejus motivum, ſeu ratio formalis ſub qua, & cujus gratiâ cætera appetuntur: unde præbet mediis motivum rationémque appetibilis, ſicut lux coloribus vim movendi viſum; ſubindéque ambit omnes actiones voluntatis, ſicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quòd objectum voluntatis ſit finis, rectè probat D. Thomas, omnes actiones humanas, ſeu ad voluntatem pertinentes, eſſe propter finem: quia licèt non omnes verſentur circa finem, tanquam circa rem volitam, omnes tamen verſantur circa illum, tanquam circa rationem volendi.

9. Ad ſecundum dicendum eſt, quòd licèt ex eo quòd aliquid ſit objectum potentiæ, abſolutè loquendo non ſequatur quod talis potentia operetur propter illud, benè tamen ex eo quòd eſt objectum & finis: quia ſicut propria ratio objecti eſt, quòd circa illud verſetur actio, ita propria ratio & cauſalitas finis eſt, ut omne quod fit ejus motivo, fiat propter finem. Unde patet diſparitas ad exemplum adductum: color enim non eſt finis, ſed tantùm objectum viſionis; bonum autem eſt ſimul objectum & finis voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum omnes actiones humanæ ſint effectus finis, ſeu propter finem?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis.

Suppono primò ex D. Thoma hìc art. 1. actiones quæ ab homine procedunt eſſe in duplici differentia: quædam dicuntur hominis, aliæ dicuntur humanæ: Priores ſunt quæ ab homine producuntur, ſed tamen ipſi cum aliis ratione carentibus ſunt communes: humanæ verò (inquit S. Doctor) vocantur illæ quæ ſunt propriæ hominis inquantum eſt homo, ſeu quæ conveniunt homini inquantum differt ab aliis irrationabilibus creaturis. Porro dupliciter homo differt à brutis in operando: primò quantùm ad ſubſtantiam operis, quia ſcilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non ſunt: ſecundò quantùm ad modum operandi, quia nimirum movet ſe, non ſolùm phyſicè & vitaliter, ſicut irrationalia, ſed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio ſuorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes poſſunt dici humanæ, nimirùm quantùm ad ſubſtantiam, & quantùm ad modum: primò modò omnes operationes procedentes à gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis (cujuſmodi ſunt prima operatio intellectûs, motus primò primi voluntatis, & ſimiles) dicuntur humanæ: ſecundò modò, ſolæ actiones liberæ. 10.

11. Suppono ſecundò: quòd in Philoſophia, aut Theologia morali, ſolæ poſteriores actiones ſunt dicendæ humanæ: Quia moralis conſiderat hominem, ut eſt agens morale, ejuſque operationes prout ſunt dignæ laude vel vituperiò, & habent rationem meriti vel demeriti: Sed hoc illis convenit præcipuè ratione libertatis: Ergo in Theologia morali ſolæ actiones liberæ humanæ dicuntur.

12. Confirmatur: Quemadmodum res aliqua dicitur eſſe politicè & civiliter alicujus, quando ille eſt ejus dominus, ac de ea poteſt propriâ authoritate diſponere, eam conſervando, vel conſumendo, prout illi placuerit; ita illa actio propriè & moraliter dicitur eſſe hominis, & conſequenter eſſe actio, ſeu actus humanus, quæ ſubjicitur ejus poteſtati & dominio; ita ut eam poſſit ponere vel non ponere, prout illi placuerit: Atqui homo habet dominium, & poteſtatem in ſuos actus, ratione libertatis: Ergo illæ ſolum actiones propriè humanæ dici poſſunt, quæ ab homine liberè eliciuntur. Ita S. Thomas locò citatò, ubi ſic diſcurrit: *Illæ ſolæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo eſt dominus: eſt autem homo dominus ſuorum actuum per rationem & voluntatem; unde & liberum arbitrium eſſe dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.* Ubi S. Doctor actiones

ctiones humanas dicit eſſe illas, quarum homo eſt dominus; & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, ſolùm differunt verbis: nam hominem habere dominium ſuarum actionum, non eſt illas poſſidere tanquam ſuas; quia ſuæ etiam ſunt operationes merè naturales: neque eſt habere jus, ratione cujus liceat ſibi eas exercere; quia ſic homo non diceretur dominus actionis malæ: neque eſt etiam agere ſponte & ſine coactione; quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium ſuarum actionum: Supereſt ergo quod habere dominium ſuarum actionum, ſit habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem eſt ac eas à voluntate deliberata procedere) atque adeo quòd illa duo ſint idem. Advertendum eſt etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare *voluntatem deliberatam*: non quod deliberatio ſit actus voluntatis (deliberare enim ad rationem pertinet) ſed quia volitio libera, neceſſarió præſupponit deliberationem ex parte intellectûs.

13. Suppono tertió, actiones humanas eſſe adhuc in duplici differentia: quædam enim reſident in ipſa voluntate, & appellantur actiones elicitæ: aliæ verò eliciuntur ab aliis potentiis, quæ tamen, quia fiunt ex motione & imperio ipſius voluntatis, liberè moventis, appellantur actiones à voluntate imperatæ. Rurſum actus à voluntate eliciti plures diſtingui poſſunt: nam alii finem, alii media reſpiciunt; idque vel in ordine intentionis, vel in ordine executionis. Primus actus eſt ſimplex voluntas finis, quæ non movet ad inquirenda media, ſed inefficaciter fertur in finem; & ideo velleitas potiùs quam abſoluta voluntas ſolet appellari. Poſt hunc ſequitur intentio finis, quâ voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Deinde ſequitur conſenſus, ſeu ſimplex complacentia circa media; & poſteà electio mediorum quæ intellectus judicavit convenientia ad finem obtinendum. Et hi ſunt actus quos voluntas elicit in ordine intentionis. Poſt quem ſequitur ordo executionis; in quo adhuc duplex datur actio à voluntate elicita: nam una verſatur circa executionem mediorum, & appellatur uſus activus: alia verſatur circa finem jam adeptum, & dicitur fruitio, gaudium, vel quies in fine adepto. Denique actus imperati ſunt in duplici differentia: Primò enim propriè & ſtrictè actus intellectûs, & aliarum potentiarum à voluntate, ad quorum productionem applicantur ab ipſa voluntate, dicuntur actus imperati. Secundó dum voluntas ſeipſam applicat & movet ad eliciendum actum amoris v.g. talis actus, quamvis ex quo à voluntate producitur, dicatur elicitus, ex quo tamen præſupponit alium actum voluntatis à quo fuit imperatus, poteſt latò modò dici actus imperatus.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

14. EX dictis in prima & ſecunda ſuppoſitione inferes primò, actum ridendi, flendi, dormitandi, ſi fiant abſque deliberatione, non eſſe propriè actus humanos: quia licèt ſint proprii homini, quantùm ad ſubſtantiam & rationem ſpecificam, non tamen quantùm ad modum quô

A fiunt; utpote cùm fiant modô neceſſarióqui eſt proprius modus operandi irrationalium. Econtra verò actus comedendi & bibendi, ſi fiant cum deliberatione rationis, ſunt verè & propriè actus humani, quia licèt quantùm ad ſubſtantiam non conveniant homini, quatenus differt à brutis, quoad modum tamen quô fiunt, ſcilicet cum indifferentia & libertate, homini duntaxat conveniunt.

Inferes ſecundò, primam intellectûs cogitationem, & motus voluntatis indeliberatos, non eſſe propriè actus humanos: quia licèt conveniant homini, quatenus differt à brutis in eſſendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, ſeu cum indifferentia & libertate: in 15.
B illis ſiquidem actionibus voluntas nec ſeipſam movet, nec intellectum applicat, ſed utraque potentia ſpecialiter movetur & applicatur ab Authore naturæ, ut infrà patebit.

Adverte tamen cum Joanne à S. Thoma, quòd licèt ejuſmodi actus indeliberati non poſſint dici ſimpliciter & abſoluiè actus humani, poſſunt tamen appellari humani ſecundùm quid, nempe cauſaliter & initiativè: quia quamvis non ſint actus deliberati, ſunt tamen principium & initium deliberationis: ſicut motus cordis eſt initiativè vitalis, non conſummativè; quia licèt in eo nondum perfectè ſe moveat animal, eſt tamen initium vitæ ſeu actionum in quibus animal ſe movet.

Inferes tertiò, amorem beatificum non eſſe propriè actum humanum: ille enim non eſt in 16.
C libera hominis poteſtate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum ſe movet & applicat, ſed ſpecialiter ad illum movetur & applicatur a Deo.

Dices: Bonitas moralis ſoli actui humano 17. convenire poteſt: Sed illa convenit amori Dei in patria: Ergo hic amor eſt actus humanus. Major patet, Minor probatur: Tum quia bonitas moralis conſiſtit in conformitate ad rationem ut regulam dictantem quid agere oporteat, amor autem beatificus eſt maximè rationi conformis: Tum etiam quia hujuſmodi amor facit hominem bonum moraliter; cùm enim hoc efficiat in via, multò magis hoc præſtat in
D patria, ubi eſt multò perfectior: Tum denique quia amor ille in patria retinet oppoſitionem moralem quam habebat in via cum odio Dei: Sed talis oppoſitio provenit ex bonitate morali: Ergo in patria eſt bonus moraliter.

Reſpondeo duplicem eſſe bonitatem & malitiam moralem; unam objectivam, quæ ſumitur ab objecto conſono vel diſſono rationi; alteram in exercitio, ratione cujus actus imputatur, & meritorius eſt, vel demeritorius. Si ſermo ſit de bonitate objectiva, concedendum eſt illam convenire dilectioni Dei in patria: fertur enim in objectum conſonum rationi: Sed hæc 18.
E bonitas non poſtulat neceſſariò actionem humanam & liberam. Si autem loquamur de bonitate morali in exercitio, negandum eſt convenire dilectioni Dei in patria: quia hæc bonitas nunquam eſt abſque libertate, ſicut nec meritum. Unde ſi actus charitatis in patria facit hominem moraliter bonum, ſanctum, & perfectum, hoc non eſt, quia bonitatem moralem in exercitio habeat (ſicut enim talis actus non eſt meritorius, ita nec bonus moraliter in exercitio) ſed quia habet bonitatem moralem objectivam, ratione cujus omne malum morale

excludit ex ſua natura, & oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria.

19. Inferes quartò, actiones puerorum & amentium eſſe quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non ſunt perfectè liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt: pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes verò propter ſiccitatem, aut læſionem alicujus organi, habent uſum rationis impeditum, ita ut non poſſint exactè cognoſcere quæ agenda ſunt, nec de illis conſultare aut perfectè deliberare, ſubindéque nec liberè operari. Unde preces & ſuaſiones quibus interdùm erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum alterò omiſſò liberè eligant, ſed ut quod eis perſuadere volumus, tale appareat illis, ut non perceptâ aliquâ incommoditate aut malitiâ, judicent eſſe bonum, & ſic illud neceſſariò proſequantur.

20. Inferes ultimò, quadruplicis generis actiones in homine poſſe diſtingui. Quædam nec quoad ſubſtantiam, nec quoad modum humanæ ſunt, ſed purè brutales & animales, ut actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ ſunt humanæ, quoad ſubſtantiam, non verò quoad modum: cujuſmodi ſunt omnes intellectiones & volitiones neceſſariæ. Aliæècontra ſunt humanæ quoad modum, non quoad ſubſtantiam; ut actus comedendi, & bibendi, aliæq; actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad ſubſtantiam & modum humanæ ſunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ; cujuſmodi ſunt intentio, electio, uſus, & alii actus ſuprà enumerati, qui ſimpliciter & abſolutè humani dicuntur. Et de his præcipuè hîc inquirimus, an ſint propter finem, ſeu effectus finis?

§. III

Reſolvitur difficultas.

21. Dico primò: Actus voluntatis qui verſantur circa media, ut conſenſus, electio, & uſus, ſunt propter finem, ſeu effectus finis.

Hæc concluſio evidens eſt, & à nemine negatur: ideo enim voluntas eligit media, & illis utitur, ut finem conſequatur; ut patet in ægroto, qui potionem amaram eligit, & potentias exteriores ad illam ſumendam applicat, ut obtineat ſanitatem.

22. Dico ſecundò: Actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut ſimplex volitio, & intentio, ſunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vazquem hîc diſp. 3. cap. 2. & Lorcam diſp. 3. ubi docent finem ſolùm exercere ſuam cauſalitatem reſpectu illorum actuum qui verſantur circa media, non verò reſpectu illorum qui verſantur circa finem.

23. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. ubi ſic concludit: *Vnde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem ſint.* Non minùs autem ſunt humanæ, quæ finem reſpiciunt, quàm quæ circa media verſantur: Ergo tam illæ quàm iſtæ ſunt propter finem.

24. Dices, D. Thomam non loqui de omnibus actionibus humanis abſolutè, ſed tantùm de deliberatis, quales non ſunt ſimplex volitio & intentio finis; ſicut enim conſultatio non eſt de fine, ſed de mediis, ita nec deliberatio.

Sed hæc reſponſio facilè confutari poteſt, obſervando cum Conrado, quod deliberatio dupliciter uſurpari ſolet, nempe vel propriè & ſtrictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præſupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea ſcilicet quæ requiritur ad operandum benè vel malè moraliter, ad quam ſufficit facultas ad diſcernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur S. Thomas dum ait hîc art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*; non verò de prima. Quod patet, quia aliàs ſequeretur ſolas actiones quæ circa media verſantur, eſſe humanas: quod eſt contra communem ſententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem conſtituentium, volitionem ſcilicet, intentionem, & fruitionem.

25. Probatur ſecundò concluſio ex eodem S. Doctore quæſt. 22. de verit. art. 2. ubi ait: *Sicut influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis, eſt appeti, ſeu deſiderari.* Ex quibus verbis hæc poteſt deduci ratio. Cauſalitas finis conſiſtit in appeti ſeu deſiderari, ſive in hoc quod ad ſui amorem vel deſiderium movet & allicit appetitum; quæ attractio à Philoſophis, *motio metaphorica*, appellatur: Atqui bonitas finis non ſolùm movet & allicit voluntatem ad electionem & uſum mediorum, ſed etiam ad ſui amorem & deſiderium: Ergo non ſolùm electio & uſus mediorum, ſed etiam amor ſeu volitio finis eſt illius effectus.

26. Reſpondet Vazquez, talem motionem & attractionem non pertinere ad munus cauſæ finalis, ſed communem eſſe omni objecto reſpectu potentiæ operativæ, cùm tamen verè finis non ſit: aliàs (inquit) bruta agerent propter finem; cùm ab objectis ſenſibilibus alliciantur.

Sed contrà: Talis motio debet pertinere ad aliquod genus cauſæ: Sed non poteſt pertinere ad aliud genus cauſæ, quàm finalis, ut inductivè patet; non enim pertinet ad genus cauſæ materialis, vel formalis; ut manifeſtum eſt; neq; ad genus cauſæ efficientis, cùm illa cauſet per realem & phyſicum influxum in effectum, & non per ſolam attractionem appetitûs, ſed metaphoricam motionem: Ergo talis motio ſeu attractio ad genus cauſæ finalis pertinet. Nec inde propterea ſequitur, quòd bruta agant propter finem, ut objicit Vazquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non ſufficit, quod à bonitate objecti alliciatur, ſed inſuper requiritur quòd cognoſcat rationem finis, ſeu proportionem ejus ad media, & ad ſeipſum; quod ſoli creaturæ rationali convenire poteſt, ut patebit articulo ſequenti.

27. Probatur tertio: Amor ſeu ſimplex volitio finis (idem cum proportione de intentione dicendum) eſt actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt verè & propriè propter finem, ſeu finis effectus. Probatur conſequentia: omne enim quod terminat cauſalitatem cauſæ efficientis, debet etiam terminare cauſalitatem finis; cùm finis ſit prima omnium cauſarum, ut docent Philoſophi; & quia agens non movetur ad agendum, niſi motum à fine, ut ait D. Thomas articulò ſequenti.

28. Reſpondet Vazquez, non eſſe neceſſarium, quod in omni operatione cauſæ efficientis aſſignetur cauſa finalis in actu ſecundo, ſed ſufficere quod ſit cauſa finalis in actu primo movens volun-

voluntatem ad ſe, & potens in actu ſecundo movere ad electionem.

Sed contrà: Nihil determinatur actu ab eo quod eſt tale ſolùm in potentia, aliàs effectus excederet virtutem ſuæ cauſæ: Ergo neceſſe eſt quòd actualis determinatio cauſæ efficientis procedat in genere cauſæ finalis à fine actu movente & alliciente, ac genus cauſæ finalis exercente.

29. Quartò ſuadetur concluſio: Agere propter finem, nihil aliud eſt quàm propter ipſum præconceptum, & gratià ipſius actionem aliquam elicere: Atqui voluntas non ſolùm appetit & eligit media, ſed etiam amat & intendit finem gratià illius, & propter ejus bonitatem ab intellectu cognitam: Ergo non ſolum electio & uſus mediorum, ſed etiam amor & intentio finis ſunt propter finem; ſubindéque effectus illius: ſicut enim eſſe ab agente, & eſſe effectum agentis, idem ſunt; ita eſſe propter finem, & eſſe effectum finis, idem prorſus ſignificant: quia ſicut influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis eſt appeti ſeu deſiderari, ut ſuprà ex D. Thoma oſtendimus.

30. Denique probari poteſt concluſio ratione D. Thomæ articulò præcedenti expoſità. Intentio finem ut proprium objectum reſpicit: Ergo eſt propter finem. Conſequentia probatur: nam, ut ibidem cum Cajetano annotavimus, licèt in aliis objectis non valeat ſimilis conſecutio (ex eo enim quòd color ſit objectum viſûs, concludi non poteſt omnem potentiæ viſivæ operationem eſſe propter colorem, ſed ſolùm in colorem tendere) tamen loquendo de objecto quod eſt finis in actu exercito, quale eſt objectum intentionis, optima eſt conſequentia: quia cùm ratio finis in actu exercito conſiſtat in hoc ut gratià ejus aliquid fiat, non poteſt aliqua actio ad ipſum ſecundùm iſtam rationem terminari, quin ſit gratià ipſius, aut propter ipſum.

Dico tertiò, actum delectationis & quietis in fine jam adepto, qui fruitio appellatur, non eſſe propriè propter finem. Ita Martinez hic dub. 1. cotol. 4. & Ildephonſus diſp. 9. dub. 3. fragmento 5. contra aliquos ex noſtris Thomiſtis, qui docent hunc etiam actum eſſe propter finem, ſeu finis effectum.

31. Probatur primò ex D. Thoma quæſt. ſequenti art. 6. ad 1. Cùm enim ſibi objeciſſet in primo argumento, delectationem eſſe ultimum finem, eò quòd non appetatur propter aliud, ſed propter ſe, reſpondet: *Quòd ejuſdem rationis eſt quòd appetatur bonum, & quòd appetatur delectatio, quæ nihil aliud eſt, quàm quietatio appetitûs in bono: ſicut ex eadem virtute naturæ eſt quòd grave feratur deorſum, & quòd ibi quieſcat. Unde ſicut bonum propter ſeipſum appetitur, ita delectatio propter ſe, & non propter aliud appetitur, ſi ly, propter, dicat cauſam finalem: ſi verò dicat cauſam formalem, vel potiùs cauſam motivam, ſic delectatio eſt appetibilis propter aliud, id eſt propter bonum quod eſt delectationis objectum, & per conſequens eſt principium ejus, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia eſt quies in bono deſiderato.* Ubi S. Thomas expreſsè aſſerit, quòd delectatio, ſeu quies in bono adepto, non eſt propter aliud, tanquam propter cauſam finalem, ſed tanquam propter formam extrinſecè ſpecificantem.

32. Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, D. Thomam ſumere ibi delectationem objectivè, pro bono delectabili; ſub qua ratione poteſt habere rationem finis, & appeti propter ſe, & abſque ordine ad aliud: non verò formaliter, & quatenus eſt actus voluntatis quieſcentis in bono jam adepto; ſic enim ordinatur ad finem, & eſt illius effectus.

Verùm hæc reſponſio apertè repugnat textui: nam D. Thomas ait: *Delectatio nihil aliud eſt, quàm quietatio appetitûs in bono*: Et in fine ſubdit: *Ex hoc delectatio habet quòd appetatur, quia eſt quies in bono deſiderato*: Ergo non loquitur de delectatione objectivè ſumptà, ſeu de bono delectabili, ſed de ipſo actu à voluntate elicito, quo in fine jam adepto delectatur, & quieſcit, & qui *fruitio* à Theologis appellatur. 33.

Confirmatur: D. Thomas ibidem docet, quod delectatio propter ſe & non propter aliud appetitur, ſi ly *propter*, dicat cauſam finalem; ſi verò dicat cauſam formalem, *eſt appetibilis*, inquit *propter bonum quod eſt delectationis objectum*: Atqui delectatio objectivè ſumpta, non eſt appetibilis propter bonum quod eſt delectationis objectum, ſed potiùs eſt ipſum delectationis objectum, ſeu ipſum bonum delectabile, ut patet: Ergo idem quod prius. 34.

Probatur ſecundò concluſio: Si quies vel delectatio eſſet propter finē, maximè reſpectû illius boni de quo eſt quies & delectatio ſed reſpectu illius non eſt propter finem: Ergo nullò modò. Major eſt certa: nihil enim aliud poteſt aſſignari. Minor verò probatur. Quies ſeu delectatio ex propria ratione ſupponit bonum illud circa quod verſatur, conſecutum: at ſic non habet rationem finis, ſed cauſæ formalis, vel objecti: Ergo reſpectû illius non eſt propter finem. Minor probatur: nam finis in intentione, & finis in executione in hoc diſtinguuntur, quòd finis in intentione eſt cauſa finalis, & prima omnium cauſarum, finis verò in executione cauſa non eſt, imo eſt effectus ultimus: Ergo finis, ut in executione, non eſt vera cauſa finalis, propter quam ſit quies vel delectatio. 35.

Confirmatur: Quamvis aliquò modò delectatio diſtinguatur à fine adepto, ſi tamen ad invicem comparentur, potiùs delectatio ſe habet ut finis, quàm bonum illud acquiſitum: Ergò multò minùs poteſt dici quòd delectatio ſit propter illud bonum tanquam propter finem, quàm quòd bonum illud ſit propter delectationem tanquam propter finem. Antecedens probatur: Delectatio eſt ultimum complementū ſuperveniens bono illi ſeu fini: Sed bonum illud ſeu finis ſupponitur delectationi & quieti: Ergo quies ſeu delectatio potiùs haberet rationem finis. Reverà tamen neutrum verè eſt finis alterius, ſed unum finem integrum ſimul componunt: ſi inter ſe verò comparentur, bonum illud eſt forma ſive objectum delectationis ſeu quietis, & delectatio ſeu quies eſt veluti complementum ejus. 36.

Ex quo poteſt deduci alia ratio in favorem noſtræ concluſionis. Cùm enim delectatio ſeu quies naturaliter ſequatur ad poſſeſſionem finis, & ſit veluti corollarium aut complementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo ſicut finis non eſt propter finem, neque effectus ejus, ita nec delectatio ſeu fruitio.

Dico ultimò, actiones imperatas eſſe effectus finis.

Probatur breviter: Quod ſit propter finem, ſeu gratià finis, eſt ejus effectus: Atqui actiones 37.

nes imperatæ fiunt propter finem, ſeu gratiâ finis: Ergo ſunt ejus effectus. Minor probatur: Ideo enim voluntas imperat cæteris potentiis, eaſque applicat ad operandum, quia intendit finem: ſiquidem illarum operationes ſunt quædam media, quibus de facto obtinetur finis; finis autem debet movere non ſolum ad electionem, ſed etiam ad uſum & executionem mediorum, aliàs valde imperfectâ eſſet ejus cauſalitas: Ergo hujuſmodi operationes imperantur à voluntate ex intentione finis, ſubindéque fiunt propter finem.

38. Eſt tamen obiter advertendum, quòd operationes imperatæ, quæ fiunt à potentiis diſtinctis à voluntate, non ſunt effectus finis, prout egrediuntur à ſuis potentiis (quæ non poſſunt dirigere ſuos actus in finem formaliter) ſed ſolùm ut ſubſunt motioni voluntatis, & eâ mediante: quia ſola voluntas eſt principium hujuſmodi ordinis, ex cognitione & ordinatione intellectûs quam præſupponit.

§. IV.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

Contra primam concluſionem nullum occurrit difficile argumentum.

39. Contra ſecundam objicitur primò: Fieri propter finem eſt fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis: Ergo non fit propter finem, nec per conſequens eſt finis effectus. Minor probatur: Prima volitio eſt primus amor finis: Sed primus amor non fit ex alio amore, aliàs non eſſet primus; & ſi alium ſupponeret, cùm de illo adhuc idem quæri poſſet, fieret proceſſus in infinitum: Ergo prima volitio non fit ex amore finis.

40. Confirmatur: Ita ſe habet finis in practicis, ſicut principium in ſpeculativis; & conſequenter velle propter finem in practicis, ſicut aſſentiri propter principia in ſpeculativis: Sed non aſſentimur primis principiis, propter principia: Ergo neque volumus finem propter finem.

41. Ad objectionem reſpondeo primò, negando Majorem: aliud enim eſt fieri propter finem, & aliud fieri ex amore finis; cùm fieri propter finem non ſupponat aliud, præter ipſam finis bonitatem, aut ad ſummum cauſalitatem ipſius finis; fieri verò ex amore, ſupponat ipſum amorem & actum voluntatis: unde ex eo quod prima volitio, ſeu primus amor finis, non ſit ex alio amore præſuppoſito, non ſequitur illum non eſſe propter finem.

42. Explicatur & magis illuſtratur hæc ſolutio. Agere propter finem, eſt operari præſuppoſitâ motione finis: dupliciter autem poteſt finis movere ipſum agens; ſcilicet vel mediò deſiderio & amore ſui, ut cùm ex amore finis movemur ad appetendum media, vel ſolùm mediâ cognitione ſuæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad ſui amorem) ut cùm quis movetur ad deſiderandum ſanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam ſanitas habet in ordine ad ipſius naturam. Unde etiam agere propter finem, poteſt dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & deſideratum, moventémque ac finalizantem mediò amore & deſiderio ſui ipſius; aut propter finem cognitum, moventémque ſolùm mediâ cognitione ſuæ bonitatis & convenientiæ, & non præ-

A ſuppoſitò aliquò deſideriò & amore ipſius. Prima volitio non eſt propter finem primò, ſed tantùm ſecundò modò: unde non ſequitur dari proceſſum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem ſupponere, ſed ſolùm cognitionem bonitatis & convenientiæ finis ad illum prærequiri.

Secundò reſponderi poteſt cum Salmanticenſibus, primam volitionem fieri ex amore finis intranſitivè, non verò tranſitivè. Sicut enim cùm dicitur accidentia operari in virtute ſubſtantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, reddit conſtructionem intranſitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non eſt ſenſus quòd agant per ſuperadditam aliquam virtutem à ſubſtantia dimanantem, & in ipſa accidentia tranſeuntem; ſed B quòd agant per ſeipſa, ut ſunt virtutes à ſubſtantia emanantes, illique ſubordinatæ: ita ſimiliter cùm dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, intranſitivè verum eſt; quia illa volitio eſt ipſe amor finis; non verò tranſitivè, ita quòd ſupponat alium amorem. Unde 43.

Ad confirmationem dicendum eſt, nos aſſentiri principiis, propter principia, ſi ly *propter* ſumatur intranſitivè, & dicat rationem objecto intrinſecam; verè enim illis aſſentimur propter veritatem & neceſſitatem ortam ex connexione terminorum, tanquam propter rationem formalem ipſis intrinſecam: ſecùs verò ſi ly *propter* tranſitivè accipiatur, & denotet rationem formalem ipſis extrinſecam, & aliundè provenientem: quia ſicut finis eſt per ſe appe- C tibilis, ita & prima principia ſunt per ſe nota, & à ſe veritatem & cognoſcibilitatem habent. 44.

Objicitur ſecundò: Finis non cauſat niſi quatenus eſt in intentione, ut docent Philoſophi 2. Phyſic. atque adeo ejus cauſalitas ſupponit intentionem: Sed prima intentio finis aliam priorem non ſupponit, ut patet: Ergo ſaltem prima intentio finis, ex ejus cauſalitate nequit procedere, nec per conſequens eſſe illius effectus. 45.

Hoc argumentum ex mera æquivocatione D procedit. Intentio enim dupliciter ſumitur: primò generaliter pro quacumque re quæ habet eſſe in intellectu ſeu in apprehenſione, non à parte rei: ſecundò ſpecialiter pro uno actu voluntatis, qui verſatur circa finem, cum reſpectu ad media. Quando ergo Philoſophi docent quòd finis cauſat, quatenus eſt in intentione, ſumunt intentionem primò, non ſecundò modò; & ſolùm volunt finem cauſare prout eſt apprehenſus, & ſecundùm eſſe intentionale quod habet in intellectu; quòd licèt non ſit ratio formalis finalizandi, eſt tamen conditio neceſſariò requiſita ut finis moveat appetitum, & ſuam cauſalitatem erga illum exerceat. 46.

Objicitur tertiò: Finis & media in ratione E cauſæ & effectûs correlativa ſunt: Ergo finis ut cauſa reſpicit ſolùm media, non verò actus qui circa ipſum verſantur. 47.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: media ſunt correlativum finis ut cauſæ, inadæquatum, concedo: adæquatum, nego. Cùm enim finis cauſalitas conſiſtat in hoc quod eſt appeti & amari propter ſe, & propter ipſum alia, non ſolùm exercet ſuam rationem & cauſalitatem in ordine ad media, quæ propter ipſum appetuntur, ſed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipſe appetitur: imò priùs habet rationem & cauſalitatem finis reſpectû actuum quibus

quibus appetitur, quàm reſpectu mediorum quæ ad illum diriguntur; ſicut prius eſt velle finem, quàm dirigere media in illum, imò & quàm cogitare de mediis. Unde cùm D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 75. ait cauſalitatem finis conſiſtere in hoc quòd propter ipſum alia deſiderentur, non aſſignat cauſalitatem finis adæquatam, ſed tantùm inadæquatam: idem enim S. Doctor loco ſuprà citato ait, qud *ſicut influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis eſt appeti, ſeu deſiderari.*

48. Objicitur quartò contra tertiam concluſionem. D. Thomas hic art. 1. ait quòd omnes actiones humanæ ſunt propter finem: Sed fruitio ſeu delectatio de fine adepto, eſt actio humana, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo eſt propter finem.

Reſpondeo D. Thomam intelligendum eſſe de actionibus humanis, quæ diſtinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio verò, ſeu delectatio, aut quies in fine jam adepto, non ponunt in numero cum ipſo fine, ſed ſunt veluti ejus complementum, aut corollarium, ut ſuprà vidimus: unde ſicut ipſe finis non eſt propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

49. Dices: Fruitio, ſeu delectatio de fine conſecuto & poſſeſſo, eſt verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt verè & propriè propter finem. Conſequentia probatur: nam ut ſuprà arguebamus contra Vazquem & Lorcam, cùm finis ſit prima omnium cauſarum, & agens non moveatur ad agendum, niſi motum à fine, omne quod habet cauſam efficientem, neceſſariò debet habere cauſam finalem.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad probationem, diſtinguo illam propoſitionem: *Omne quod habet cauſam efficientem, habet cauſam finalem*: ſi id quod habet cauſam efficientem non ſit ipſe finis, concedo: ſi autem ſit ipſe finis, nego, quia finis ut finis non habet cauſam finalem: v. g. ſi aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet cauſam efficientem, ſed non finalem, quia eſſet ipſe finis: unde ſi compararetur ad objectum, compararetur ad illud ſicut ad cauſam formalem extrinſecè ſpecificantem, non verò ſicut ad finem. Idem cum proportione dicendum eſt in propoſito.

50. Inſtabis: Voluntas delectatur de fine propter ſeipſum: Ergo delectatio voluntatis eſt propter finem.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſi ly *propter* dicat cauſam formalem, concedo: ſi dicat cauſam finalem, nego. Solutio eſt D. Thomæ locò ſuprà laudatò.

51. Objicitur ultimò contra quartam concluſionem. Quamvis actiones brutorum dirigantur à Deo in finem ſub ratione finis, non poſſunt tamen dici effectus finis; quia ut ſunt à brutis non tendunt in finem formaliter, ut patebit articulo ſequenti: Ergo ſimiliter quamvis actiones potentiarum externarum, ut ſubſunt motioni & imperio voluntatis, dirigantur in finem formaliter, quia tamen ut procedunt ab ipſis potentiis externis, non tendunt in illum, non debent dici effectus finis.

52. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia cùm actiones ſint ſuppoſitorum, hoc ipſo quòd voluntas dirigit actiones potentiarũ externarum in finem formaliter, poteſt agens il-

A las actiones eliciens denominari operans propter finem formaliter: nam ad hoc ſufficit quòd in agente ſit aliqua potentia, quæ dirigat illas in finem formaliter. Hæc autem ratio non habet locum in brutis: quia in illis nulla eſt potentia quæ dirigat ipſorum actiones in finem formaliter. De quo, articulo ſequenti.

Quæres, an actiones neceſſariæ hominis ſint propter finem, ſeu effectus finis? 53.

Pro reſolutione ſuppono ex duplici capite provenire, quòd actus voluntatis hominis ſint neceſſarii, ſcilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primò primis, cùm nimirum voluntas ita ſubitò fertur in objectum, ut non relinquat intellectui facultatem judicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectiſſima cognitione, ut in viſione beata; tunc
B enim voluntas neceſſariò fertur in Deum clarè viſum, abſque deliberatione, quia objectum eſt ſummum bonum, nullamque continet rationem mali. Hàc diſtinctione ſeu diviſione ſuppoſitâ:

Reſpondeo, quòd nulla ex prædictis actionibus ſit propriè propter finem. Et quidem de primis nulla eſt difficultas: quia nimirum intellectus non judicat an objectum illarum actionum ſit dignum quod appetatur propter ſuam bonitatem. De ſecundis verò affirmant quidem Suarez, Salas, & alii; ſed oppoſita ſententia videtur probabilior. Et ſuaderi poteſt primò ex D. Thoma, aſſerente ſolùm actiones humanas, ſupra quas voluntas habet dominium, eſſe effectus finis: certum autem eſt quòd voluntas non habet
C dominium ſupra amorem beatificum. 54.

Secundò probari poteſt ratione: nam cauſalitas finis conſiſtit in hoc quòd moveat & determinet voluntatem ad ſui amorem: Deus autem clarè viſus non determinat voluntatem ad ſui amorem; cùm voluntas non ſit indeterminata ad amandum Deum clarè viſum, ſed ex ſe & ex ſua natura neceſſitata, tam quoad ſpecificationem (quia hic amor eſt amor ultimi finis, quem non poteſt voluntas odio habere) quàm quoad exercitium, quia infinitâ bonitate Dei clarè vi-
D ſâ, neceſſariò rapitur ad exercitium talis amoris.

Nec obſtat quòd intellectus cognoſcat Deum habere rationem ultimi finis formaliter, & dignum eſſe quòd propter ſe appetatur. Non, inquam, obſtat: Reſpondetur enim quòd intellectus beatus non cognoſcit Deum habere rationem finis formaliter reſpectu amoris beatifici, quaſi voluntas ad illum amorem ſe moveat & determinet, ſed ſolùm reſpectu aliorum actuum: & ſimiliter non judicat Deum clarè viſum dignum eſſe quòd voluntas ad eum dirigat ſuum amorem beatificum; quia hoc eſt impoſſibile, cùm ſit neceſſario directa ſeu determinata ad hunc amorem. 55.

Dices cum Suare: Poſitâ intentione alicujus
E finis, ſi unicum tantùm detur medium, per quod agens aſſequatur talem finem, tunc electio talis medii eſt neceſſaria & non libera, & tamen eſt propter finem; cùm electio medii ſit ex intentione finis, & ſtrictè propter finem, ut ſuprà diximus: Ergo quamvis aliqua actio ſit neceſſaria, poteſt eſſe propter finem. 56.

Reſpondeo diſtinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medii eſt neceſſaria, ſecundùm quid, & ex ſuppoſitione quod voluntas velit proſequi intentionem illius finis, concedo Antecedens: abſolutè & ſimpliciter, nego. Cùm enim voluntas abſolutè poſſit deſiſtere ab illa

intentione, manet etiam abſolutè libera ad eligendum tale medium; ac proinde non mirum ſi ejus electio ſit propter finem.

ARTICULUS III.

An bruta operentur propter finem, movendo ſe in illum?

§. I.

Præmittitur quòd ferè apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ.

57. SUpponimus tanquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquô modô agere propter finem.

Hæc ſuppoſitio eſt contra aliquos antiquos Philoſophos, qui dicebant creaturas rationis expertes non agere propter finem, ſed caſu & fortunâ. Hos autem impugnat Ariſtoteles 2. Phyſ. cap. 8. & 9. probans opus naturæ eſſe opus intelligentiæ; & non ſolùm intellectum, ſed etiam naturam agere propter finem. Idem ſupponit D. Thomas hic art. 2. dicens quòd omnia agentia neceſſe eſt agere propter finem: idque probat ex eo, quod finis ſit prima omnium cauſarum, à qua agens determinatur ad agendum hoc potiùs quàm illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in menſura, & numero, & pondere diſpoſuiſti.* nomine enim *ponderis* intelligitur inclinatio cujuscumque rei in finem proprium, ut explicant Auguſtinus lib. 1. de Geneſi ad litteram cap. 3. & 4. & D. Thomas 1. part. quæſt. 45. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum curſus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimum aſſequuntur per media apta & proportionata, quæ à natura inſtituta ſunt, manifeſtè arguit eis ineſſe intrinſecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregiè argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, ſi characteres litterarum temerè projecti, hiſtorias ſeu annales Ennii non perficiunt; neque aliquis tam demens eſt, ut credat librum eruditum compoſitum fuiſſe ſine fine, & caſu, ex fortuita litterarum coacervatione: quis crediderit mundum adeo pulchrum & benè ordinatum, caſu eſſe factum; aut operationes rerum naturalium, adeo propriæ conſervationi & pulcbritudini univerſi convenientes, caſu & non propter finem fieri?

58. Hoc ſuppoſitô, inquirimus an bruta operentur propter finem, movendo ſe in illum, vel ſolùm ex motione & directione Authoris naturæ vel, ut alii dicunt, an bruta non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter in finem ſe moveant?

Partem affirmativam tenent quidam, exiſtimantes in brutis eſſe aliquem uſum rationis, quamvis longè imbecilliorem eô qui in hominibus reperitur, & aliquam imperfectam libertatem indifferentiæ, per quam in eorum poteſtate eſt in unum aut alterum locum ſe movere, & ex pluribus mediis illis oblatis, unum acceptare, & alia reſpuere. Ita ſentire videntur Plutarchus in libro *quòd animalia ratione utantur:* Porphyrius lib. 3. de ſacrificiis, ubi aſſerit aliquos eſſe homines percipientes loquelam animalium: Valleſius in ſacra phyſica cap. 55. Molina 1. p. quæſt. 14. art. 3. diſp. 12. ubi liber-

A tatem quandam in brutis agnoſcit: Salas hîc diſput. 4. ſect. 4. ubi fatetur bruta cognoſcere proportionem mediorum cum fine, & inter ſe, & judicare unum melius alio; & Arriaga in Tractatu de beatitudine ſect. 5. in fine, ubi ait ſe docuiſſe in Phyſica, bruta eligere media propter finem; neque ſolum bonum delectabile, ſed etiam utile attingere.

§. II.

Concluſio negativa ſtatuitur.

B DIco breviter: Bruta non ſe movent & dirigunt in finem, operando gratiâ finis, ſed ad illum diriguntur & moventur ab Authore naturæ. 59.

Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 2. ubi ſic habet: *Conſiderandum eſt quòd aliquid ſua actione vel motu tendit in finem dupliciter: uno modô, ſicut ſeipſum ad finem movens, ut homo: aliô modò, ſicut ab alio motum ad finem; ſicut ſagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quòd movetur à ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, ſeipſa movent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, quod eſt facultas voluntatis & rationis. Illa verò quæ ratione carent, tendunt* C *in finem propter naturalem inclinationem, quaſi ab alio mota, non autem à ſeipſis, cùm non cognoſcant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolùm in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale: & ideò proprium eſt naturæ rationalis, ut tendat in finem, quaſi ſe agens vel ducens ad finem; natura verò irrationalis, quaſi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem noſtræ concluſionis & docuit & probavit: primam quidem, cùm dixit, quòd *illa, quæ ratione carent, cùm non cognoſcant rationem finis, ideò nihil in finem ordinare poſſunt.* Nam ut hîc ait Cajetanus, *Cognoſcere rationem finis, eſt cognoſcere habitudinem finis ad id quod eſt ad finem:* D quia finis, inquantùm finis, ſeu in ratione cauſæ finalis ut ſic, importat intrinſecè & neceſſariò habitudinem ad media, & ad actus qui fiunt propter finem, tanquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoſcunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine; quia non habent cognitionem intellectûs, ſed ſenſûs duntaxat, qui naturas rerum, & relationes ac comparationes earum non poteſt percipere; unde Auguſtinus lib. 83. quæſtionum quæſt. 30 ait, quòd *ſcire quò quidquam referendum ſit, non datum eſt rationis expertibus:* Ergo bruta non cognoſcunt finem formaliter, ſed tantùm E materialiter, id eſt, cognoſcunt rem quæ eſt finis, non tamen rationem finis, ſubindeque non ſe movent in finem.

Dices, in brutis eſſe quemdam diſcurſum imperfectum, longè quidem imbecilliorem eô qui eſt in homine, per quem tamen poſſint cognoſcere proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine. 60.

Verùm hæc ſententia falſa & temeraria eſt, parùmque conſentanea fidei: quia eſſe rationale, quocumque gradu vel perfectione rationalitatis, eſt differentia eſſentialis hominis; perfectior enim vel imperfectior rationis uſus, non mutat naturam eſſentialiter, ſed ſolùm accidentaliter;

taliter: unde, ut infrà dicemus, omnia mira quæ ab animalibus efficiuntur, non ex ratione & indifferentie libertetis, ſed ex inſtinctu, & determinatione naturæ procedunt. Accedit quod in 1. cap. Geneſis, aves & quadrupedia, eòdem modò facta narrantur, quò plantæ, herbæ, *&c.* cùm verò homo, in quo eſt diſcurſus, creandus fuit, ſpeciali modò locutus eſt Deus, ait enim: *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram: & præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtiis, univerſæque terræ.* In qua diverſitate innuitur cætera omnia eſſe irrationalia, ſolum verò hominem rationalem eſſe.

Addo quod, ſi animalia bruta aliquò modò eſſent retionis capacia, eòdem modò videtur quod eſſent capecie cognitionis Dei, & ſalutis, felicitatisque eliqualis: nam ſi ratione pollerent, utique & retionali eppetitu, qui rationem ſequitur, ſicut ſenſitivus ſenſum: de qua re videatur Montezino hic diſp. 7. quæſt. 5.

61. Secundò probatur eadem pars concluſionis. Nullum agens poteſt ſe movere in finem, niſi habeat dominium ſui actûs: nam movere ſe in finem, idem eſt ac determinare ſe ed operandum gratiâ finis: Atqui bruta non habent dominium ſuòrum actuum: Ergo non ſe movent in finem. Minor probatur: quia Scriptura Eccleſ. 15. dicit ſingulariter & eximiè de ſolo homine inter creaturas viſibiles, quòd Deus eum reliquit in manu conſilii ſui: At non eſſet proprium & ſingulare homini, eſſe in manu ſua ec poteſtate, & de ſuis operationibus liberè diſponere, ſi bruta quoque haberent aliquam liberam poteſtatem in utrumlibet, & de ſeipſis, ſeu operationibus ſuis diſponerent: Ergo brute non habent dominium ſuorum actuum. Unde eadem Scriptura quando vult ſignificare, aliquid fieri ab hominibus tam cupidè & ardenter, ec ſi nullam haberent libertatem ed abſtinendum eb hujusmodi actione, dicit illos operari ut belluas, 2. Petri 2. *Velut irrationalia pecora naturaliter feruntur*: & ſimiliter in Epiſtola Judæ eis objicitur, quod *quæ naturaliter tanquam muta animalia norunt, in illis corrumpuntur*: opereri eutem naturaliter, idem ſignificet quod operari non liberè; nam agere naturaliter, eſt agere ex pondere & inclinatione naturæ, & absque deliberatione & electione, in unum determinatè ferri.

62. Confirmatur ex D. Thoma quæſt. 24. de verit. art. 2. ubi ſic diſcurrit: *Totius libertatis radix eſt in ratione conſtituta: unde ſecundùm quod aliquid ſe habet ad rationem, ſic ſe habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plenè & perfectè invenitur ſolùm in homine; unde in eo ſolùm liberum arbitrium plenariè reperitur. Bruta enim habent quandam ſimilitudinem rationis, inquantùm participant quandam prudentiam naturalem, ſecundùm quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod eſt naturæ ſuperioris: quæ quidem ſimilitudo eſt ſecundùm quod habent iudicium ordinatum de aliquibus: ſed hoc judicium eſt eis ex naturali æſtimatione, non ex aliqua collatione, cùm rationem ſui judicij ignorent: propter hoc etiam huiusmodi iudicium non ſe extendit ad omnia, ſicut iudicium rationis, ſed ad quadam determinata. Et ſimiliter in eis eſt quadam ſimilitudo liberi arbitrij, inquantùm poſſunt agere vel non agere ſecundùm ſuum judicium unum & idem, ut ſic ſit in eis quaſi quadam conditionata libertas: poſſunt enim agere ſi judicant eſſe agendum, vel non agere, ſi non iudicant. Sed quia iudicium eorum eſt determinatum ad unum, per conſequens & appetitus & actio ad unum determinantur: unde ſecundùm Auguſtinum 11. ſuper Geneſim ad litteram, moventur viſis; & ſecundùm Damaſcenum, aguntur paſſionibus: quia ſcilicet naturaliter de tali viſo & de tali paſſione ſic judicant: unde neceſſe habent ab ipſa viſione alicujus rei, vel à paſſione inſurgente, moveri ad fugiendum, vel proſequendum: ſicut ovis viſò lupò neceſſe habet timere: & canis inſurgente paſſione iræ, neceſſe habet latrare, & perſequi ad nocendum. Sed homo non neceſſariò movetur ab his quæ ſibi occurrunt, vel à paſſionibus inſurgentibus, quia poteſt ea recipere vel refutare: & ideò homo eſt liberi arbitrij, non autem bruta.*

Ad eandem conſiderationem pertinet, quod omnia animantia ejusdem generis, eb exordio mundi uſque ad hoc tempus, & in omni regione, poſita in talibus circumſtantiis, eòdem ſemper determinatò modò operantur: v.g. omnes hirundines eòdem modò vere nidificant: omnes epes eòdem modò mellificant; omnes formicæ eòdem modò æſtate grana recondunt, *&c.* Hoc enim evidens argumentum eſt, quòd liberam electionem non habent inter oppoſita: nam illa electio indifferens induceret aliquam varietatem in modo operandi: ſicut homines, quia electione egere poſſunt, poſiti in eodem ſtatu antecedenti, & in paribus circumſtantiis, diverſimodè operantur, ut experientiâ conſtat. 63.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit bruta dirigi & moveri in finem eb Authore naturæ, evidens eſt: nam ut diſcurrit D. Thomas hic art. 2. ad 3. *Manifeſtum eſt quòd particulares cauſæ moventur à cauſa univerſali; ſicut cùm rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet ſuò imperiò omnia ſua particularia officia civitatis: & ideò neceſſe eſt quòd omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ ſe extendit in bonum univerſale, ſcilicet à voluntate divina.* 64.

Confirmatur: *Tota irrationalis natura comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale*, ut ait idem S. Doctor ſuprà relatus: Sed inſtrumentum non agit, niſi ut motum & applicatum à principali agente: Ergo nec creaturæ irrationales ſe movent in ſuos fines, niſi ex ſpeciali motione & directione Authoris naturæ. 65.

Confirmatur ampliùs: ſicut ex hoc quod ſagitta ſæpe attingit eundem ſcopum, colligitur ejus motum procedere à ratione; non quæ ſit in ipſa ſagitta, ſed in ſegittante: ita pariter, cùm videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, ferè ſemper ſuos fines particulares conſequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, è ratione, non quæ ſit in ipſis animalibus, & creaturis irrationalibus, ſed in earum Authore, derivari. 66.

§. III

Solvitur objectio in contrarium.

Objicies: In animalibus datur aliquis rationis uſus: Ergo illa poſſunt in finem ſe movere & dirigere, nec indigent in eum dirigi & moveri ab Authore naturæ. Conſequentia patet: nam dirigere ſe in finem, eſt effectus rationis & prudentiæ. Antecedens verò ſuaderi poteſt ex variis operationibus animalium, quæ 67.

non videntur aliter poſſe fieri quàm ratione & prudentiâ. Harumplura adducit exempla D. Baſilius homil. 7. 8. & 9. in Hexameron: nos aliqua breviter proponemus.

Primùm ſit in formicis: iſtæ enim non ſolùm appetitu paſtûs ex fame excitató, feruntur in cibum præſentem, ſed etiam provident de futuro, hyemis neceſſitati, & alimenta undaquaque conquiſita congregant in horrea, ſagaciterque cuſtodiunt & diſtribuunt per totum annum; atque ut ne ſub terra granum tritici naſcatur, rodunt partem illam unde naſci debet; quòd ſi ex magnitudine pluviæ madefit, ne corrumpatur extrahunt, ut Sole & ventó exſiccetur: hæc autem omnia ſine aliquali diſcurſu fieri poſſe non videntur. Porro quis non miretur eas ſepulchra ſibi parare, & formicas mortuas extra domum deportari ab aliis ad ſepeliendum? Propter quæ, & alia admiranda prudentiæ in his animalibus exempla, remittit Spiritus Sanctus fatuum hominem ad prudentiam ex illis addiſcendam, dum Proverb. 6. ſic ait: *Vade ad formicam, ô piger, & conſidera vias eius, & diſce ſapientiam: quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat in æſtate cibum ſibi, & congregat in meſſe quod comedat.*

Adjiciamus exemplum hirundinis, quæ mutat terras & domicilia, pro temporum diverſitate, nidum conficit pullorum educationi aptiſſimum, & ibi ova fovet: Quis ergo neget eam cognoſcere nidum ad talem finem eſſe neceſſarium? in eaque re diſcurrere, & perfectè propter finem operari.

Quædam etiam videre eſt animalia, quæ ſi vulnere aliquo afficiantur, quandam inquirunt herbam, quæ illis apta nata eſt remedio eſſe juxta illud Poëtæ:

——— Non illa feris incognita capræ
Gramina, cùm tergo volucres hæſere ſagittæ.

Denique mira legimus & experimur de apibus, & de elephantibus, quæ longum eſſet recenſere. Sufficiat audire Spiritum Sanctum Proverb. 30. ita aſſerentem: *Quatuor ſunt minima terræ, & ipſa ſunt ſapientiora ſapientibus. Formica populus infirmus, qui præparat in meſſe cibum ſibi. Lepusculus plebs invalida, qui collocat in petra cubile ſuum. Regem locuſta non habet, & egreditur univerſa per turmas ſuas. Stellio manibus nititur, & moratur in ædibus regis.* Addamus etiam quod de aranea ait Guillelmus Pariſienſis, nempe *eam naſci cum lege, libro, & lucerna*: quia à natura inditam habet notitiam omnium quæ ſibi agenda ſunt.

68. Confirmatur: Animalia ex modo efformandi varias voces ſeipſa vel quærunt, vel vocant, ſive ad paſtum, ſive ad coitum; aliquandoque ſibi reſpondent, ut patet in avibus quæ viciſſim canunt: habent ergo ſibi aliquid vel voce vel cantu ſignificare; & per conſequens aliquem imperfectum diſcurſum, & cognitionem ſufficientem, per quam poſſunt in finem ſe dirigere.

69. In hujus rei majorem confirmationem adduci poteſt id quod de Apollonio Tyaneo narrat Philoſtratus lib. 4. cap. 1. *Cùm aliquando* (inquit) *de communi concordia diſputaret, doceretque oportere Epheſios ſeſe mutuò nutrire; Paſſeres forte in arbore quadam taciti conſiderabant: unus autem ex ipſis tanquam alicuius rei nuntius vocem emiſit, quâ viſus eſt aliquid cæteris prædicere: eò auditô cæteri clamorem tollentes poſt ipſum volarunt. Tunc aliA quamdiu tacens Apollonius, ſciens quidem quam ob cauſam paſſeres volitaſſent, nondum tamen auditoribus id narrabat. Ubi verò omnes in ſe converſos, & quaſi portentum aliquod admirantes aſpexit, tunc rupto ſilentiô ſic eſt locutus: Puer quidam lapſu effuſum frumentum in aream demiſit: cùm negligenter illud collegiſſet, abiit, multa grana paſſim in angiporto ſparſa relinquens, quæ cùm paſſer ille inveniſſet, cæteris (ut vidiſtis) nuncians, inventum cibum communicavit. His verbis permulti commoti, ad hoc viſendum concurrere: ipſe verò iis qui manſerunt cœptum ſermonem de communi ſocietate ſervanda proſecutus eſt. Poſtquam verò qui viſum ierant, cum clamore atque admiratione ſumma reverſi ſunt: videtis, inquit, Apollonius, quo pacto paſſeres mutuam de ſe*
B *curam habent.*

Huic objectioni reſpondetur, ex variis illis 70.
operationibus animalium, quæ ſine ratione non videntur poſſe fieri, colligi evidenter illas procedere à ratione & ſapientia, non quæ ſit in ipſis animalibus, ſed in eorum Authore Deo, qui eo movet & dirigit in ſuos fines: ſicut ex hoc quod ſagitta ſæpè tendit in eundem ſcopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ ſit in ipſa ſagitta, ſed in ſagittante, ut ſuprà annotavimus. Unde in creaturis quæ nullum habent ſenſum videmus ſimilia: vitis enim, & quædam alia arbuſta, eò quòd per ſe erigi non valent, quædam ligamenta producunt, qui-
C bus ligata aliis, eriguntur, & ſimiliter foliis veſtita, fructus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium aſſiduè Solem intuetur, ſequiturque indefeſsè ejus curſum; & herba quæ *ſenſitiva* appellatur, ad leviſſimum hominis tactum, ſtatim marceſſit, & folia complicat, ac ſi eſſet mortua. Sicut ergo ad hæc non eſt neceſſe diſcurſum ponere, ſed convenientiſſimè fieri dicuntur inſtinctu & determinatione naturæ: ita etiam ad illa mira quæ in argumento recenſentur, & alia ſimilia, ſufficiet ſagacitas, & naturalis inſtinctus, qui locó rationis & diſcurſus datus eſt animalibus.

Quod verò Spiritus Sanctus nos ad animalia
D mittat, ut ex eis prudentiam diſcamus, non innuit in illis eſſe prudentiam vel rationem, ſed ſolùm in Deo eorum authore: & ideo aliquando etiam nobis res omnino inſenſibiles, objicit, de quibus utrum rationem participent, nullatenus ambigi poteſt. Ut enim nimiam de neceſſariis ſollicitudinem tolleret Chriſtus, dixit Matth. 6. *De veſtimento quid ſolliciti eſtis? conſiderate lilia agri quomodo creſcunt, non laborant, neque nent.* Et ut notitiam Dei perſuadeat inſenſatis Propheta, dicit Pſalmo 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annuntiat firmamentum.*

Ad confirmationem dicendum, quòd ad vo- 71.
E cem animalis conſurgit ſine aliquo diſcurſu rationis in animali repræſentatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali inſtinctu movetur. Quod verò aliquando aves viciſſim canant, hoc ex providentia Dei, ad majorem noſtram delectationem, & ad ipſarum levamen effectum eſt: non ita quod ſeſe intelligant, & ſibi invicem loquantur, ſed ita ut ſeſe excitent. Unde ad aliud quod narrat Philoſtratus de Apollonio Tyaneo, reſpondeo, quòd Apollonius fuit magnus inſignis, Dæmonum ſocietate utens, à quibus in paſſeribus prædictis exiſtentibus, effuſionem frumenti, & quæ paſſeres facerent addiſcere potuit. Adde quod miranda illa quæ de

de Apollonio tradidit Philoſtratus, ab ipſo conficta eſſe creduntur, ut videri poteſt apud Baronium tom. 1. anno Chriſti 68. num. 31.

72. Ad complementum hujus quæſtionis, quæres in quo conſiſtat naturalis inſtinctus animalium?

Reſpondeo breviter, juxta probabilorem ſententiam, illum conſiſtere in repræſentatione quadam convenientis aut diſconvenientis, facta per ſpecies inſenſatas, reſidentes in æſtimativa bruti, & à ſenſatis ſpeciebus eductas. Pro cujus intelligentia ſciendum eſt, dari in brutis æſtimativam potentiam, quæ eſt ſenſus quidam internus, cujus hoc eſt munus proprium, ut ex ſpeciebus ſenſibilibus eliciat ſpeciem inſenſatam: v. g. cùm ovis videt lupum venientem, ex ſpecie ſenſibili lupi ejus æſtimativa elicit ſpeciem inimicitiæ, quæ eſt inſenſibilis, & quæ inſenſata appellatur, quia à ſenſibus externis non percipitur. Hæc ergo æſtimativa bruti, ut inſtructa ſpeciebus illis inſenſatis, quibus ratio convenientis & diſconvenientis illi repræſentatur, naturalis ejus inſtinctus dicitur. Unde probabilitate caret illorum ſententia, qui aſſerunt naturalem inſtinctum animalium conſiſtere in ſpeciebus infuſis à Deo, eorum quæ ſunt illis convenientia aut nociva, repræſentativis: hic enim dicendi modus mures & formicas facit æquales Angelis, quibus ob naturæ perfectionem infunduntur à Deo ſpecies in primo inſtanti creationis, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Diſp. 4. art. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus agat propter finem?

§. I.

Quibusdam premiſſis ſtatus difficultatis proponitur.

73. Suppono primò, Deum in ratione agentis conſiderari poſſe dupliciter: ſcilicet in ratione agentis ad intra, vel ad extra. In primo ſenſu conſideramus actiones Dei purè immanentes, quarum aliæ dicuntur merè eſſentiales, illæ ſcilicet quæ ſunt communes tribus perſonis, ut ſcientia, intellectio, & amor eſſentialis: aliæ verò vocantur notionales, quæ nimirùm ſunt propriæ alicujus Perſonæ, & non communes tribus, ut generatio Verbi, & productio Spiritûs Sancti. In ſecundo verò ſenſu conſideramus actiones quibus Deus operatur ad extra: quæ adhuc dupliciter conſiderari poſſunt, vel quatenus ſe tenent ex parte Dei, vel prout ſe tenent ex parte termini & effectûs producti; & ſecundùm hanc terminationem paſſivam non ſunt aliud quàm ipſimet effectus ad extra producti, ut péndent ab actione Dei: ſicut cum proportione denominatio viſi in pariete, nihil eſt aliud, quàm ipſemet paries, ut connotans actum viſionis. Quod ut magis declaretur:

74. Suppono ſecundò contra Durandũ, Suarem, & alios modernos, Deum non agere ad extra per actionem formaliter tranſeuntem. Probatur breviter: quia, ut oſtendimus in Tractatu de ſcientia Dei, potentia operativa in Deo non di-

Diſp. 3. art. 4.

A ſtinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed actio intellectûs & voluntatis eſt formaliter immanens, cùm ſit actio vitalis: Ergo omnis operatio Dei eſt formaliter immanens; ſubindeque non formaliter, ſed virtualiter tantùm tranſiens. Unde ſicut Angeli operantur ad extra per actum imperij, virtualiter ſolùm tranſeuntem, ut docet S. Thomas opuſc. 11. art. 3. ubi ait quod *Angeli movent cœlos, conceptione ſui intellectûs efficaci:* ita & à fortiori Deus, quippe qui eſt naturæ magis ſimplicis, & cujus intellectus practicus, longè potentior eſt & efficacior intellectû Angelorum.

B Addo quòd, ſi executio activa, ſeu actus ſecundus omnipotentiæ divinæ, eſſet actio formaliter tranſiens; & conſequenter ab ipſa potentia realiter diſtincta, utpote in creatura producta exiſtens; potentia Dei executiva non eſſet infinita, quia ſcilicet non identificaret ſibi ea omnia quæ pertinent ad propriam lineam; non enim identificaret ſibi actum ſecundum: ſicut intellectus divinus non eſſet infinitus, ſi realiter diſtingueretur ab intellectione. Non eſſet etiam actus purus, eò quod eſſet in potentia, etiam phyſica, ad proprium actum, à quo realiter diſtinguetetur.

Dices: Quando Deus operatur ſimul cum 75.
C cauſa ſecunda, putà cum igne, producendo cum illo calorem, calefactio eſt concurſus ſimultaneus cauſæ primæ & ſecundæ: Sed calefactio eſt actio formaliter tranſiens: Ergo Deus operatur ad extra per actionem formaliter tranſeuntem.

Reſpondeo calefactionem dici concurſum Dei, quia mediante illâ producit ulteriorem effectum, ſcilicet calorem: quamvis comparata ad Deum, potiùs habeat rationem effectûs, quàm actionis; quia procedit à Deo mediante aliâ actione diſtinctâ, & cum ipſa omnipotentia divina identificata, putà cum impèrio efficaci divini intellectûs practici, qui eſt potentia Dei ad extra operativa.

Suppono tertiò, quod ſicut in cauſa formali 76.
D poſſumus ſeparare rationem formalem à cauſalitate formali; imò de facto reperitur ſeparata in Deo, reſpectu ſui (dicimus enim immutabilitatem Dei eſſe rationem formalem æternitatis ipſius, non verò cauſam) & tunc ratio formalis idem eſt quod cauſa formalis, ſeclusâ imperfectione: ita ſimiliter poſſumus præſcindere rationem finis à cauſalitate finis, & concipere quòd aliqua actio ſit propter finem duobus modis; ſcilicet propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem; & prupter finem, tanquam propter rationem ſolùm finalem, præſcindendo ab imperfectionibus dependentiæ & diſtinctionis, quæ in omni vera & propria cauſalitate reperiuntur.
E

Quærimus ergo in hoc articulo, an Deus in ſuis actionibus tranſeuntibus & immanentibus agat propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, vel ſolùm tanquam propter rationem finalem? vel ut alij dicunt, an actiones divinæ, tam immanentes, quàm tranſeuntes, habeant cauſam finalem realiter, aut ſolùm virtualiter influentem.

§. II.

Quatuor ſequentibus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur.

77. Dico primò, Deum agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, in ſuis operationibus ad extra, quantùm ad terminationem paſſivam, & quatenus ſe tenent ex parte effectûs.

Probatur concluſio: Hujusmodi actiones, ſecundùm terminationem paſſivam, ſunt ipſimet effectus producti, ſeu ipſæmet creaturæ: Sed effectus ſeu creaturæ ſunt propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem: Ergo & operationes ad extra, quantùm ad terminationem paſſivam quam importante. Major patet ex prima ſuppoſitione. Minor etiam eſt evidens: nam creaturæ inter ſe ſubordinantur, una tendit ad aliam ut ad finem, & omnes tandem ordinantur ad divinam bonitatem. Sic Deus vult pluviam propter paſcua, paſcua propter pecora, pecora propter homines, & homines propter ſeipſum. Vel ut ait D. Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 5. ad 3. & primo contra Gentes cap. 86. Deus voluit hominem habere manus, ut deſervirent intellectui, operando diverſa opera; & voluit eum habere intellectum, ut eſſet homo; & voluit eum eſſe hominem, ad complementum univerſi; & tandem voluit bonum & complementum univerſi, ut ſuam ſapientiam, bonitatem, potentiam, aliasque perfectiones manifeſtaret. Unde Proverb. 16. dicitur: *Vniverſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Et ad Roman. 11. *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.* Quem locum exponens D. Thomas ait, quòd cùm Apoſtolus dicit, *ex ipſo*, deſignat cauſam efficientem; cùm ait, *per ipſum*, cauſam exemplarem; & quando addit, *in ipſo*, cauſam finalem creaturarum, quæ non eſt alia quàm divina bonitas.

Dico ſecundò, Deum non agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, in ſuis actionibus ad extra, quatenus ſe tenent ex parte ipſius Dei, & quantùm ad terminationem activam.

78. Probatur primò ex D. Thoma in 2. diſt. 1. quæſt. 2. art. 1. ad 4. ubi ſic habet: *Actio divina eſt eſſentia eius: & ex hac parte non quaritur finis ejus, ſed ex illa parte quâ effectum creatura communicat:* Ergo ſentit D. Thomas, quòd Deus non agit propter finem, ita quòd ly *propter* importet cauſalitatem in actionem, ſed ſolùm in effectum per illam productum.

79. Probatur ſecundò: Implicat aliquid increatum, & omnino independens, habere aliquam veram cauſam: Sed actio ad extra, quatenus ſe tenet ex parte ipſius Dei, eſt aliquid increatum, independens, divinum, & ipſemet Deus; ut enim in ſecunda ſuppoſitione oſtendimus, Deus non agit ad extra per operationem formaliter tranſeuntem, in creatura producta exiſtentem, ſed per actionem formaliter immanentem, & virtualiter tantùm tranſeuntem; atque adeò in Deo exiſtentem, & cum ipſa Dei ſubſtantia realiter identificatam: Ergo, &c.

80. Dices, repugnare quidem enti increato quod habeat cauſam efficientem, non tamen quod habeat cauſam finalem: quia cùm cauſalitas finalis conſiſtat in allicientia ad bonitatem finis, & in motione ſolùm metaphorica, nullam infert imperfectionem in ea actione quæ eſt propter cauſam finalem.

81. Sed contrà primò: Impoſſibile eſt quod aliquid habeat cauſam finalem, & non habeat efficientem: Ergo ſi eſt imperfectio quòd aliquid habeat cauſam efficientem, erit etiam imperfectio quòd habeat cauſam finalem. Antecedens probatur: quia de ratione cauſæ finalis eſt ut gratiâ ejus aliquid fiat: Ergo cauſa finalis neceſſariò connotat in effectu dependentiam à cauſa efficiente: nam gratiâ finis aliquid fieri idem eſt quod produci, ac proinde habere cauſam efficientem: unde in multorum ſententia cauſalitas cauſæ efficientis & finalis, eadem eſt ſecundùm rem.

82. Secundò, Hoc quod eſt eſſe à cauſa finali, præciſè ſumptum, includit imperfectionem dependentiæ: in hoc enim præciſè diſtinguitur cauſa à principio, quòd cauſa neceſſariò infert dependentiam, non verò principium: unde in Divinis conceditur unam perſonam eſſe ab alia tanquam à principio, non verò tanquam à cauſa: Ergo cùm cauſa finalis ſit vera cauſa, non poteſt intelligi aliquid eſſe à cauſa finali ſine dependentia.

83. Probatur tertiò concluſio: Si volitio Dei libera, ſecundùm illud quod importat in recto, & quantùm ad terminationem activam, cauſam finalem realiter cauſantem haberet, deberet cauſari finaliter à bonitate divina, vel à bonitate creata: Neutrum dici poteſt: Ergo, *&c.* Minor pro prima parte ratione factâ ſuadetur: Nam inter cauſam finalem & effectum realis diſtinctio requiritur; cùm cauſa finalis ſit verè & propriè realis cauſa: Sed volitio Dei libera non diſtinguitur realiter à divina bonitate: Ergo nec cauſatur realiter ab illa in genere cauſæ finalis. Pro ſecunda verò parte ſic oſtenditur: Dependere ab aliquo creato ut à fine, maxima imperfectio eſt: Ergo talis dependentia relegari debet à divina volitione.

84. Addo quòd cauſa finalis & efficiens, ſibi invicem correſpondent: unde omnium quorum Deus eſt finis, eſt etiam cauſa efficiens, juxta illud Apocal. 1. *Ego ſum Alpha & Omega, principium & finis:* Sed actio Dei libera, quantùm ad terminationem activam quam importat in recto, non poteſt ab aliquo creato ut ab efficiente procedere; cùm ſub hac ratione & formalitate ſit quid increatum & divinum, ipſaque Dei ſubſtantia, ut ſuprà dicebamus: Ergo ſub hac ratione non poteſt finaliter à creatura cauſari.

85. Hinc colliges, non poſſe dici abſolutè quòd Deus creaverit mundum, propter veram cauſam finalem: ſenſus enim eſſet quòd ipſa creatio, quatenus ſe tenet ex parte Dei, & quantùm ad terminationem activam (terminationem enim activam deſignat verbum illud *creavit*) fuit propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem; quod repugnat, ut oſtendimus. Dici tamen poteſt, quòd mundus eſt productus à Deo propter veram cauſam finalem: ſenſus enim eſt, quòd ipſa creatio, ut ſe tenet ex parte effectûs, & ſecundùm terminationem paſſivam (terminationem enim paſſivam deſignat paſſivum illud *creatus eſt*) fuerit propter veram cauſam finalem; quod conſtat eſſe verum ex præcedenti concluſione. Hæc diligentiſſimè obſerva.

Dico tertiò, Deum in omnibus actionibus liberis, etiam quatenus ſe tenent ex parte ipſius Dei

Dei, agere propter finem, tanquam propter rationem finalem.

86. Probatur primò ex D. Thoma quæſt. 23. de verit. art. 4. dicente quòd bonitas divina eſt *quaſi finis operationis divinæ.* Ubi particula illa *quaſi* videtur innuere quòd divina bonitas non eſt abſolutè finis, ut dicit rationem cauſæ finalis, ſed ut dicit rationem finis ſine cauſalitate. Unde quando idem S. Doctor 1. cont. Gent. cap. 87. ait, quod *ſua bonitas eſt Deo cauſa volendi*, loquitur de cauſa duntaxat virtuali, ſeu de ratione volendi, ut patet ex capite præcedenti, ubi ſic diſcurrit: *Finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem: Deus autem vult bonitatem ſuam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea quæ ſunt ad finem: ſua igitur bonitas eſt ratio quare vult alia quæ ſunt diverſa ab ipſo.*

87. Probatur ſecundò ratione. Ratio præciſa finis, ſecluſis imperfectionibus cauſæ, eſt quòd moveat & alliciat voluntatem: Atqui bonitas divina allicit & movet voluntatem ipſius Dei, in omnibus ſuis actibus liberis, & operationibus ad extra, juxta illud Dionyſij de divinis nominib. cap. 4. *Divinus amor non dimittit eum eſſe ſine germine.* Et iſtud Boëtij lib. 3. de conſolatione.

Quem non externæ pepulerunt fingere cauſæ
Materiæ fluitantis opus, verùm inſita ſummi
Forma boni, livore carens, &c.

Ergo bonitas divina habet rationem finis in omnibus actibus Dei liberis, & operationibus ad extra.

88. Confirmatur: Quamvis attributa divina non poſſint habere cauſam efficientem rigoroſam, quia hæc dicit in effectu imperfectionem diſtinctionis & dependentiæ; poſſunt tamen habere cauſam efficientem virtualem, nempe naturam divinam, à qua virtualiter dimanant, & quæ dicitur ratio à priori attributorum: Ergo ſimiliter, quamvis volitio Dei libera non poſſit habere cauſam finalem rigoroſam; quia non poteſt intelligi aliquid eſſe à vera cauſa finali, ſine dependentia; habet tamen in Deo quandam rationem volendi, quæ dicitur cauſa impropriè ſeu virtualis, & ſecundùm noſtrum modum concipiendi; quæ non eſt alia quàm divina bonitas movens, & determinans Deum ad eliciendas has vel illas volitiones circa creaturas.

89. Ex his ſolutum manet argumentum contra præcedentem concluſionem, quod Curieli difficile viſum eſt, & quod poteſt ſub hac forma proponi. Deus in Scriptura abſolutè dicitur operari propter finem, ut patet ex illo Proverb. 16. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*: Sed non poſſet abſolutè dici Deum operari propter finem, ſi ſolùm effectus à Deo producti ordinarentur in finem, non verò ejus operatio: Ergo non ſolùm effectus à Deo producti, ſed etiam ejus volitiones liberæ, ejuſque operationes ad extra, diriguntur & ordinantur in finem. Major patet, Minor probatur. Operari propter finem, non eſt producere tantùm aliquid quod habeat finem, ſed eſt exercere operationem propter finem, ſeu voluntatem agentis moveri à fine ad operandum propter ipſum finem: Ergo ut Deus dicatur agere propter finem, non ſufficit quòd effectus ab illo producti ordinentur in finem, ſed inſuper requiritur quod ejus operatio fiat propter finem, ſeu quod Deus à bonitate finis moveatur ad operandum ad extra.

Huic, inquam, argumento patet ſolutio ex jam dictis. Sicut enim cùm Deus dicitur operari ad extra, hoc intelligitur ſecluſis imperfectionibus cauſalitatis & dependentiæ actionis à principio: ita cùm dicitur operari propter finem, hoc debet intelligi, ſecluſis imperfectionibus, quæ in effectu cauſæ finalis reperiuntur, inter quas, ut diximus, eſt dependentia operationis à fine. Hâc autem imperfectione ſecluſâ poteſt dici quod divina bonitas eſt finis actionis divinæ, ſeu potiùs ratio finalis illius; ſicut immutabilitas dicitur ratio à priori, & cauſa virtualis æternitatis: nam ſicut ſi æternitas poſſet habere veram cauſam efficientem, nullam aliam haberet, quàm immutabilitatem; ita ſi operatio Dei ad extra poſſet habere veram cauſam finalem, nullam aliam haberet, quàm divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: Eſt exercere operationem propter finem, ita ut ly *propter* ſemper dicat veram & rigoroſam cauſalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram cauſalitatem, vel rationem à priori, ſeu cauſalitatem tantùm virtualem, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam. Ut enim Deus abſolutè dicatur agere propter finem, ſufficit quod effectus ab illo producti, ſint propter ejus bonitatem, tanquam propter veram cauſam finalem ipſorum; & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut à ratione à priori, cauſâque virtuali procedant. 90.

Dico ultimò, Deum in actibus neceſſariis, eſſentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori. 91.

Probatur: Ut aliquod agens dicatur agere propter finem, tanquam propter veram cauſam, aut tanquam propter rationem à priori, non debet eſſe ab intrinſeco & ex propria natura ad talem actionem determinatum, ſed ad illam ex cognitione & amore finis determinari; nam cauſalitas finis conſiſtit in hoc, quod determinet agens ad operandum: Sed Deus ab intrinſeco & ex propria natura eſt determinatus ad actus eſſentiales & notionales; eſt enim naturaliter determinatus ad ſe cognoſcendum & diligendum; & Pater ex perfectione & fœcunditate naturæ divinæ eſt determinatus ad generandum Filium, & idem eſt de Patre & Filio reſpectu Spiritûs Sancti: Ergo Deus in actibus neceſſariis, eſſentialibus, aut notionalibus, non poteſt dici agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori.

Dices: Perfectiſſimus modus operandi naturæ intellectualis, conſiſtit in hoc quòd eſt operari dirigendo operationes in ſuos terminos & fines, quod eſt operari propter finem, & in hoc excedit naturam ratione carentem, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo non eſt denegandus Deo, quantùm ad actus eſſentiales, & quantum ad proceſſionem Divinarum Perſonarum. 92.

Reſpondeo quòd quamvis ille modus operandi importet perfectionem reſpectu naturæ intellectualis creatæ, non ſequitur quod etiam importet perfectionem reſpectu increatæ, & quantùm ad actus neceſſarios, eſſentiales, aut notionales: major enim perfectio eſt, quod determi- 93.

termi,

terminatio ad illos actus proveniat ex intrinſeca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quàm quod ad eam ſit neceſſarium præſupponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, univerſaliter quoad omnes actiones, ſed ſolùm quoad eas quibus tendit in finem: unde ſuprà diximus, quod actus conſequentes poſſeſſionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non ſunt propter finem, ſed corollarium & complementum illius.

Articulò 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanæ ſpecificentur à fine? de quo dicemus infrà quæſt. 18.

ARTICULUS V.

Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis?

PArtem negativam tenet Vazquez hîc diſp. 4. cap. 2. affirmativam verò cæteri Theologi, tam domeſtici, quàm extranei. Unde ſit

§ I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur fines intermedios verè & propriè rationem finis habere.

94. Probatur primò ex Scriptura: Apoſtolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti eſt charitas*: At conſtat quod charitas non eſt finis ultimus, ſed intermedius, ſive ad Deum comparetur, ſive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius eſt verè & propriè finis.

95. Confirmatur: Salus hominum eſt finis incarnationis Verbi divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter noſtram ſalutem deſcendit de cælis, & incarnatus eſt*: At ſalus noſtra eſt finis intermedius; ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifeſtationem perfectionum ipſius: Ergo finis intermedius verè & propriè rationem finis habet.

96. Probatur ſecundò ex D. Thoma infrà quæſt. 12. art. 2, ubi expreſſè docet quòd intentio non ſolùm eſt circa finem ultimum, ſed etiam circa finem intermedium: At intentio verſatur circa finem formaliter ſub ratione finis: Ergo ex D. Thoma, non ſolùm finis ultimus, ſed etiam intermedius, verè & propriè habet rationem finis. Unde ibidem art. 1. ad 2. ait: *Duplex eſt finis, ſcilicet ultimus & propinquus.* Et 2. Phyſic. lect. 5. *Omnia* (inquit) *quæ ſunt intermedia inter primum movens & ultimum finem, ſunt quodammodo fines; ſicut medicus ad ſanitatem inducendam extenuat corpus, & ſic ſanitas eſt finis maciei; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem. Vnde omnia hæc ſunt quodammodo finis: nam macies eſt finis purgationis, & purgatio potionis.* Ubi particula illa, *quodammodo*, non ſignificat hujuſmodi fines intermedios verè & propriè rationem finis non habere, ſed ſolùm non ita perfectè competere illis rationem cauſæ finalis, ſicut fini ſimpliciter ultimo.

97. Tertiò ſuaderi poteſt concluſio ratione quâ utitur idem S. Doctor hîc art. 6. quæ poteſt ſic proponi. In cauſis efficientibus licèt detur una prima cauſa efficiens, ex cujus virtute & ſubordinatione aliæ cauſæ intermediæ & proximæ operantur, nihilominus cauſæ ſecundæ, & ſubordinatæ verè & propriè cauſant in genere cauſæ efficientis: Ergo licèt detur unus finis ultimus, ad ulteriorem non ordinatus, ex cujus motione omnia aguntur, hoc non obſtante concedi debent fines intermedii, qui quamvis ex motione finis ultimi agant, tamen verè ſint fines, & cauſent in genere cauſæ finalis. Conſequentia probatur ex paritate rationis: non minùs enim cauſa efficiens debet eſſe aliquid primum, quàm cauſa finalis exigat eſſe aliquid ultimum; unde propterea definitur id à quo primò incipit motus, ſicut cauſa finalis, id quod per ſe ultimo appetitur: Sed non minus repugnat illi quod eſt primum ſubordinatio ad aliquid prius, quàm repugnet illi quod eſt ultimum ſubordinatio ad aliquid ulterius: Ergo ſubordinatio æquè repugnare videtur cauſæ efficienti, ac finali. Si igitur cauſa dependens ab alia priori, eique ſubordinata, habeat veram rationem cauſæ efficientis; finis etiam veram rationem cauſæ finalis obtinebit, quamvis ſit intermedius, & alteri ſubordinatus.

98. Confirmatur: Ita ſe habet finis in practicis, ſicut principium in ſpeculativis: Sed in ſpeculativis ratio formalis principii non ſalvatur tantùm in principiis primis & univerſaliſſimis, ſed etiam in intermediis, ex quibus immediatè concluſiones deducuntur: Ergo ſimiliter ratio formalis finis ſalvatur non ſolùm in fine ultimo ſimpliciter, ſed etiam in finibus intermediis.

99. Explicatur hoc magis: Sicut enim principia intermedia duplicem dicunt habitudinem, unam ad concluſiones quas continent, & quæ ex illis deducuntur, & ſic habent rationem principii; alteram ad prima principia à quibus derivantur; & ſub hoc reſpectu non habent rationem principii, ſed principiari. Ita ſimiliter fines intermedii duplicem reſpectum habent, unum ad finem ultimum, ſecundùm quod ut media conducunt ad illum; & ſic non habent rationem finis, ſed medii; alterum ad ea anteriora media quæ ordinantur ad ipſos, & reſpectu illorum habent veram rationem finis, inquantum talia media appeti poſſunt, & de facto aliquando appetuntur propter illos.

100. Reſpondet Vazquez, negando conſequentiam, & paritatem: quia, inquit, cauſæ ſecundæ efficientes, & principia intermedia, habent virtutem & veritatem intrinſecam, per quam poſſunt verè influere in effectus, vel in concluſiones; fines verò intermedii non gaudent bonitate intrinſecâ, quâ poſſint movere & terminare appetitum.

101. Sed contrà: In cauſis efficientibus ſecundis quædam ſunt inſtrumentales, & quædam principales; & principales quidem, per propriam virtutem agunt, inſtrumentales verò, virtute cauſæ principalis, & tamè verè agunt: Ergo ad rationem cauſæ efficientis, non ſemper requiritur quòd agat virtute propriâ: Ergo pariter ratio cauſæ finalis non ſemper exigit gaudere bonitate ſibi propriâ, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc conſequentia videtur legitima; quia major requiritur rigor ad veram cauſalitatem efficientem, quàm ad finalem; cùm hæc ſit metaphorica reſpectu illius: unde ſi ad veram cauſalitatem efficientem ſufficit virtus parti-

participia, multo magis ſufficiet ad cauſalitatem finalem bonitas participata.

§. I I.

Solvuntur objectiones.

102. OBjicies primò: Finis definitur ab Ariſtotele: *id cujus gratiâ cætera fiunt*: Sed hæc definitio convenit ſolùm fini ultimo, noo verò finibus intermediis; cùm omnia non fiant gratiâ ipſorum: Ergo ratio finis ſoli fini ultimo verè & propriè competit.

103. Reſpondeo primò, particulam illam *cætera*, non poni ab Ariſtotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, ſed additam fuiſſe ab Argiropolo interprete, ut obſervavit Ægidius à Præſentatione, lib. 1. de fine in communi qu. 3. art. unico §. 2. unde finis ut ſic definitur *id cujus gratiâ aliquid fit*; finis verò ultimus ſimpliciter, *quod non eſt alterius gratiâ, ſed cujus gratiâ cætera*: iſte ſiquidem nulli alteri fini ſubordinatur, ſed omnes alii ab eo dependent.

104. Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: nam eſſe id cujus gratiâ cætera fiunt, cuilibet fini convenit, juxta naturam illius: quia ſi ſit finis ultimus ſimpliciter, cujuſmodi eſt bonum ut ſic, omnia fiunt propter ipſum, & ipſe non eſt gratiâ alterius: ſi ſit finis ultimus in aliqua tantùm ſerie, cætera illius ordinis fiunt gratiâ ipſius; ſicut omnia medicinalia gratiâ ſanitatis: ſi autem ſit finis intermedius, cætera quæ ipſum antecedunt fiunt gratiâ ipſius, & ipſe non fit gratiâ eorum quæ antecedunt.

Objicies ſecundò: Ariſtoteles 2. Metaph. textu 8. & D. Thomas hic art. 4. ex eo probant non dari proceſſum in infinitum in finibus, quia ſi daretur, non poſſet aſſignari ultimus finis unde inciperet operatio, & ſic nunquam agens ageret propter finem: At ſi fines intermedii eſſent verè & propriè fines, hæc ratio non valeret; quia etſi non poſſet aſſignari finis ultimus, adhuc agens poſſet agere propter aliquem finem intermedium. Ergo fines intermedij oon ſunt verè & propriè fines.

105. Reſpondeo negando ſequelam Minoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd cùm de ratione finis intermedii, ſeu proximi, ſit quòd fiat ex motione ulterioris ſeu ultimi finis, hinc eſt quòd ablatô fine ultimô, non manet finis intermedius: nam vel finis qui eſt intermedius appetitur abſque relatione ad alterum, & ſic eſt finis ultimus; vel cum relatione, & ſic neceſſariò ſupponit illum ultimum ex cujus motione procedit; unde ablatô ultimo, nullus remanet finis. Eadem ratiooe convincitur in cauſis efficientibus non dari proceſſum in infinitum, etiamſi dentur cauſæ ſecundæ: quia cùm omnes cauſæ ſecundæ agant ex motione primæ, ſi non aſſignatur prima, nulla cauſa ſecunda operatur, & ſic ablatâ primâ aufertur operatio.

106. Objicies tertiò: De ratione finis eſt quòd appetatur propter ſe: Atqui finis intermedius non appetitur propter ſe, ſed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur: Ergo non eſt verè & propriè finis.

107. Confirmatur: Appeti propter ſe & appeti propter aliud, opponuntur, & ſe habent ſicut abſolutum, & reſpectivum: Ergo inter ſe pugnant, & eidem convenire nequeunt.

108. Ad objectionem reſpondeo, conceſſâ Majo-

A ri, negando Minorem: non repugnat enim aliquid ratione ſui appeti, & tamen appeti cum ſubordinatione ad alterum, à quo dependet illa ratio ſui: ſicut cauſa ſecunda agit ratione propriæ virtutis, licèt talis virtus ſit dependens à cauſa ſuperiori; & ſubſtantia exiſtit per ſe, licèt in hoc ipſo dependeat ab alio, à quo creatur & conſervatur. Unde

Ad confirmationem dico, quòd appeti propter ſe, & appeti propter aliud, opponuntur, ſi conveniant rei quæ appetitur ſecundùm unam & eandem rationem, ſecùs verò & ſecundùm diverſas rationes: finis autem intermedius habet quòd ſit appetibilis propter ſe & propter aliud, 109.
B ſecundùm diverſas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, eſt appetibilis propter ſe; ut verò reſpicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, eſt appetibilis propter aliud: unde reſpectu prioris medij habet rationem finis, & reſpectu ulterioris finis induit rationem medij; ideoque finis intermedius dicitur. Sicut ſupra dicebamus, quòd cauſæ ſecundæ, & principia intermedia in ſcientiis, ſecundùm diverſos reſpectus habent rationem cauſæ & cauſati, principii & concluſionis. Non repugnat etiam idem ſecundùm diverſas rationes & formalitates ſimul eſſe abſolutum, & reſpectivum; maximè ſi ſermo ſit de reſpectu tranſcen-
C dentali: quia nulla res eſt, quantumvis abſoluta, quæ ordinem ſaltem tranſcendentalem non dicat ad aliam.

Objicies quartò: Finis idem videtur ſignificare quod ultimum: Ergo intermedia finis rationem habere nequeunt. 110.

Reſpondeo diſtinguendò Antecedens: idem ſignificat quod ultimum ſimpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel ſimpliciter, vel reſpectivè, concedo Antecedens, & nego conſequentiam. Solutio eſt D. Thomæ infra qu. art. 2. ubi ſibi objicit: *Intentio reſpicit finem ſecundùm quòd eſt terminus: Sed terminus habet rationem ultimi finis: Ergo intentio ſemper reſpicit ultimum finem.* Et reſpondet: *Ad ſecundum*
D *dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, ſed non ſemper ultimi reſpectu totius, ſed quandoque reſpectu alicuius partis.*

Objicies ultimò: Si unum medium eſſet cauſa finalis reſpectu alterius medii anterioris, v. g. purgatio humorum reſpectu præparationis & ſumptionis medicinæ, ſequeretur quòd quando Deus ordinat unam creaturam ad aliam, & vult herbam v. g. propter pecora, & pecora propter hominem, ageret propter finem: Sed hoc eſt falſum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo & illud. 111.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Deus 112.
E ageret propter finem, ex parte rei volitæ concedo Majorem: ex parte actûs volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & noſtram reperitur diſcrimen, quòd in nobis creaturæ & finis intermedij ſunt rationes motivæ noſtræ voluntatis ut operetur: atque adeò non ſolùm ſunt fines inter ſe, ſed etiam reſpectu noſtræ voluntatis: ſola autem bonitas divina, eſt ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cùm ſit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, ſolùm ut effectus, non verò ut ratio cauſaque volendi. Solutio eſt D. Thomæ 1. parte quæſt. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc*: id eſt Deus

C ex

ter, unum efficaciter, alium verò vel alios inefficaciter? Porrò tunc judicamus finem ultimum eſſe efficaciter volitum, quando homo convertit ſe & omnia ſua in ipſum, ſeque avertit à quocumque alio ultimo fine, ſi in alium erat converſus; ut contingit cùm homo juſtus peccat mortaliter; vel è contra cum exiſtens in peccato mortali, convertitur in Deum per charitatem. Tunc verò judicamus finem ultimum eſſe volitum inefficaciter, quando licèt ex ſe capax ſit ad ſe convertendi hominem, & omnia quæ ipſius ſunt, eumque ab omni alio fine avertendi, id tamen non præſtat; vel defectu plenæ libertatis, ſeu perfectæ deliberationis ipſius hominis, ut contingit in eo qui peccat venialiter ex indeliberatione; vel ob parvitatem materiæ, ut in juſto venialiter peccante ex deliberatione.

§. II.

Statuitur prima concluſio.

Dico primò: Impoſſibile eſt quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos.

122. Probatur primò ratione quam habet S. Thomas hic art. 5. in argumento *ſed contra*. Ultimus finis adæquatus & totalis, habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat duos eſſe fines qui totaliter voluntati dominentur, & quibus totaliter voluntas ſubjiciatur & ſerviat: Ergo impoſſibile eſt, quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos. Probatur Minor ex illo Matt. 6. *Nemo poteſt duobus dominis ſervire*, qui ſcilicet inter ſe non ſubordinentur.

123. Confirmatur: Ultimus finis eſt quem homo diligit ſuper omnia, & omnibus aliis præfert: Sed non poteſt niſi unicus finis ſuper omnia diligi, & omnibus aliis præferri; ſi enim eſſent duo, neuter plus alterò amaretur, alterique præferretur: Ergo non poſſunt dari plures ultimi fines.

124. Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione, quam habet idem S. Doctor in corpore ejuſdem articuli. De ratione ultimi finis ſimpliciter eſt eſſe bonum perfectum, ſeu conſummatum & ſatiativum totius appetitûs hominis: At hoc non poteſt convenire duobus finibus, ſed uni dumtaxat: Ergo unus tantùm poteſt dari ultimus finis ſimpliciter. Major patet; finis enim ultimus totalis & adæquatus eſt ille, quem homo appetit ut complementum ſuorum deſideriorum, atque adeò ut bonum ſibi ſufficiens, perfectum, & plenè ſatiativum, extra quod nihil habeat appetendum. Minor verò facilè ſuadetur: Nam ſi eſſent duo ultimi fines, neuter eſſet bonum perfectum: quia uni deficeret quod alter haberet: neuter etiam totum hominis appetitum ſatiaret, extra quemlibet enim illud quidpiam appeteret: Ergo &c.

125. Confirmatur: Sicut appetitus incipit ab ultimo fine, ita & in eo deſinit, ac per illum terminatur: Atqui repugnat appetitum hominis duplici termino adæquato terminari: Ergo & duplicem finem ultimum totalem & adæquatum habere. Major patet: finis enim ita appellatur, eò quòd finiat & terminet appetitum. Minor vero probatur: nam ſicut ſi linea duplici termino adæquato terminaretur, uterque eſſet & non eſſet adæquatus, ut demonſtrari ſolet in phyſica; ita pariter, ſi appetitus hominis duplici gau-

A deret fine ultimo totali, uterque eſſet & non eſſet adæquatus; quia extra ſe relinqueret aliquid appetendum, quod non clauderetur in illo tanquam pars, nec ad ipſum ordinaretur tanquam medium; ſicut illud punctum non eſſet terminus adæquatus lineæ extra quod aliquid illius lineæ reperiretur.

Tertia ratio D. Thomæ ſic poteſt proponi: 126.
Eodem proportionali modo ſe habet voluntas in ordine ad ultimum finem, quò intellectus in ordine ad prima principia; nam ut communiter dici ſolet, finis ſe habet in appetibilibus, ſicut principia in ſpeculativis: Sed omnia quæ intel-
B lectus intelligit, ad unum primum principium reducuntur: Ergo & omnia quæ voluntas appetit, ad unum finem ultimum debent referri.

Dices, In intellectu dari plura prima principia, in quæ reſolvuntur ea quæ cognoſcit, & de- 127.
monſtrat de rebus in particulari. Ergo pariter poſſunt dari plures ultimi fines, in quos ea quæ voluntas appetit, referantur.

Sed contra: Licèt intellectus reſolvat concluſiones in plura prima principia, omnia tamen reducuntur ad unum ſimpliciter prius, quod in intellectu ſpeculativo iſtud eſt: *Quodlibet eſt vel non eſt*; & in intellectu practico: *Bonum eſt ſequendum, malum autem fugiendum*: Ergo ſimiliter, licet voluntas poſſit habere plures fines intermedios, & ultimos ſecundùm quid, omnes tamen
C debent reduci & referri ad unum finem ultimum ſimpliciter.

Dices rurſus: Omnes volitiones & electio- 128.
nes bonorum particularium, reduci ad volitionem boni ut ſic, & beatitudinis in communi, non verò ad intentionem unius ultimi finis in particulari.

Sed contrà. Nam, ut oſtendemus articulo ſequenti, homo in omni operatione humana agit propter aliquem finem ultimum materialem & in particulari, & non ſolùm propter finem ultimum formalem, ſeu beatitudinem in communi: quia cùm intentio ſit appetitus efficax finis, non
D poteſt ferri in illum ut omnino abſtractum à ſubjecto, ſed ſolùm ut applicatum alicui rei vel ſubjecto, in quo re vera exiſtit, vel ſaltem ſecundùm falſam & erroneam hominis exiſtimationem creditur poſſe exiſtere.

His tribus rationibus D. Thomæ adjungo ali- 129.
am non minoris ponderis & efficaciæ, quæ ſumitur ex natura ultimi finis ſimpliciter & quæ poteſt ſic deduci. De ratione ultimi finis ſimpliciter eſt quòd omnia ordinentur ad ipſum, & quòd ipſe ad nihil aliud ordinetur: Sed implicat contradictionem, quòd aliqua duo ita ſe habeant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illorum, ipſumque ad nihil aliud ordinetur: Ergo implicat dari duos ultimos fines ſimpliciter. Major patet,
E Minor probatur. Nam vel unus ex illis duobus ultimis finibus ordinaretur ad alium, v. g. finis A ad finem B, vel non? Si primum dicatur, finis A non habebit rationem finis ultimi ſimpliciter; cùm de ratione illius, ut nomen ipſum indicat, ſit non ordinari ad alium finem ulteriorem. Si ſecundum aſſeratur, finis B non habebit rationem ultimi finis ſimpliciter; cùm de ratione ultimi finis ſimpliciter, ſit quòd omnia ad illum ordinentur, & quòd nihil omnino excludatur ab ordinatione in illum, aliàs ſi aliquid à tali ordinatione excluderetur, non eſſet finis ſimpliciter, ſed ſecundùm quid.

Hæc ratio non ſolùm probat voluntatem non 130.
poſſe

conſtituit ultimum finem in creatura, quam inordinatè diligit, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo poteſt diverſa peccata, etiam diſparatè ſe habentia, committere, ſicut fornicationem, furtum, ſuperbiam &c. ſubindeque diverſas creaturas inordinate diligere: Ergo poteſt ſimul habere plures ultimos fines ſimpliciter.

137. Hoc argumentum tangit gravem illam difficultatem, quæ in tractatu de peccatis agitari ſolet, quinam nempe ſit finis ultimus peccantis mortaliter, ſeu quænam ſit illa creatura, in qua peccans mortaliter finem ultimum conſtituit? Omiſſis variis ſententiis duas ſolùm hic referam cæteris probabiliores, & in ſchola D. Thomæ magis communes. Prima docet finem ultimum peccantis mortaliter eſſe ipſummet peccantem, qui omnia alia ad ſe ordinat, etiam legem Dei & ejus voluntatem, ut ſuum expleat appetitum; illam verò creaturam, propter quam peccat mortaliter, eſſe duntaxat finem proximum, in quem tendit, & à quo ejus actus ſpecificatur. Favet huic ſententiæ D. Auguſtinus lib. 14. de civ. cap. 28. ubi aſſerit, quòd ſicut amor Dei uſque ad contemptum ſui ædificat civitatem Dei, ſic amor ſui uſque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis, ſeu peccati: Sentit ergo, quòd ſicut amor Dei facit, ut homo ſe & omnia ſua ordinet in Deum ut finem ultimum, ita inordinatus amor ſui, qui (teſte D. Thoma infra qu. 77. art. 4.) eſt cauſa omnis peccati, facit ut peccator omnia alia, etiam Deum in ſeipſum ut in ultimum finem referat, Unde idem Auguſtinus lib. 21. cap. 26. & lib. 3. de libero arbitrio ait, quòd peccator *vult ſibi eſſe bonum ſuum, & Deus ſuus*. Et D. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 2. art. 1. *Finis* (inquit) *ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem omnia alia quærit: & ideò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una; ſi autem ſumatur ex parte eorum, quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.*

138. Contra hunc tamen dicendi modum militat difficile hoc argumentum. Peccator ipſe reſpectu actûs peccati mortalis eſt finis *cui*: Ergo non eſt finis *cujus gratiâ*. Antecedens eſt certum: cùm enim quis inordinatè appetit honores, divitias, delectationes, certum eſt quòd hæc ſibi appetit: Ergo eſt finis *cui*. Conſequentia verò probatur: nam finis *cujus gratiâ* diſtinctus eſt à fine *cui*; cùm ille ſit res ipſa, quæ appetitur, iſte verò ſubjectum cui appetitur: Ergo ſi ipſe peccans ſit finis *cui* reſpectu actûs peccati mortalis, non poteſt eſſe finis *cujus gratiâ*.

139. Confirmatur: Finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ* eſt id, quod conſequi volumus per operationem: Atqui peccator dum peccat, non vult conſequi ſeipſum, ſed aliquid extra ſe: Ergo non eſt finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ* actûs peccaminoſi.

140. Verùm hoc argumentum non eas habet vires, quas ejus Authores exiſtimant, reſponderi enim poteſt, finem *cui*, & finem *cujus gratiâ*, formaliter diſtingui; non autem eſſe opus, ut ſemper realiter diſtinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Deo Divinitatem, æternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus eſt finis *cui* Divinitas vero & attributa finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, & tamen Deus non diſtinguitur realiter à natura divina, & ejus attributis: Cùm ergo peccator dupliciter conſiderari poſſit, materialiter ſcilicet, & ſecun-

A dùm ſe, & formaliter in ratione termini actûs peccaminoſi, ſeu ut fruens & affectus divitiis, honore, delectatione, & aliis bonis temporalibus, quæ inordinate appetit; primô modô poteſt habere rationem finis *cui* reſpectu actûs peccaminoſi, & ſub alia conſideratione induere rationem finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, vel propter quem, in ordine ad eundem actum: appetit enim tanquam ultimum finem ſe ut divitem, honoratum, &c. ſeque non refert ad honores, divitias, &c. ſed has potiùs ad ſeipſum perficiendum, tanquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: Minor enim diſtinguenda eſt Peccator
B non vult conſequi ſeipſum abſolutè, & ſecundùm ſe, concedo: ut affectum & ornatum bonis illis temporalibus, quæ inordinatè appetit, nego.

141. Dices: Ex hac ſolutione ſequitur, finem ultimum ſpei eſſe ipſum ſperantem: nam eodem modo poſſumus dicere, quòd ſperans poteſt conſequi ſemetipſum ut affectum viſione beatificâ.

Sed negatur ſequela: licèt enim homo ſit finis *cui* ſpei Theologicæ, tamen nullo modo poteſt eſſe finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ* ob duplicem rationem. Prima eſt, quia ſpes ex propria ratio-
C ne eſt motus rectus in Deum, ut eſt beatitudo noſtra: & ideo non poteſt reflecti ſupra ipſum ſperantem; ſicut contingit in peccato, quod eſt motus obliquus. Secunda ratio eſt, quia ſpes eſt virtus Theologica, de cujus ratione eſt, quòd directè reſpiciat Deum: peccatum verò eſt affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione eſt tendere in ipſum dilectum.

142. Secunda ſententia aſſerit, peccantem mortaliter habere pro fine ultimo bonum proprium, & privatum, ſeu bonum ſatiativum voluntatis ſuæ, quatenùs appetibile juxta proprium arbitrium, & ſine ſubordinatione ad regulas rationis, & legis divinæ: juxta quem modum dicen-
D di ipſemet peccator non ſolùm eſt finis *cui*, ſed etiam pertinet ad finem *cujus gratiâ*, non quidem formaliter, & in recto, ut docet prior ſententia, ſed connotativè, & in obliquo, quatenùs ſcilicet eſt id, penes quod menſuratur bonum, quod ab ipſo inordinatè appetitur: nam cum bonum illud appetatur ut commodum & conveniens, quod eſt bonum reſpectivum, & dicens ordinem ad aliquod ſubjectum, oportet quòd id, reſpectu cujus dicitur conveniens, nimirum ipſa perſona peccatoris, extrinſecè, & in obliquo in eo importetur.

143. Hanc exiſtimo eſſe mentem Cajetani in hoc art. §. ultimo, ubi hæc ſcribit: *Peccator nec in*
E *gula, nec in injuſtitia apparenti bono ſeorſum conſtituit ultimum finem (cujus ſignum eſt, quia neutrum ſibi ſufficit) ſed omnia commutabilia bona, ad qua peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui eſt ſimpliciter ultimus ſibi, ſcilicet ipſummet: quoniam omnia appetit ut conferentia ad bonum proprium; ita quòd hujuſmodi bona non appetuntur ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni proprii, quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali.*

144. Ex his patet reſolutio difficultatis propoſitæ, quomodo ſcilicet ille, qui plura peccata mortalia diſparatè ſe habentia committit, & varia bona creata inordinatè diligit, non habeat plures fines ultimos totales, & adæquatos, ſed unum tantùm. Nam ſicut pater reſpicit ut termi-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

num formalem & totalem ſuæ relationis filium à ſe genitum; hunc verò eſſe duplicem, vel triplicem, materialiter ſe habet; & ſi fuerit rriplex filius ab illo genitus, quilibet illorum eſt terminus parrialis: ita qui peccat mortaliter, reſpicit ut finem ultimum totalem, vel ſeipſum ut bonis temporalibus ornatum & affectum, vel bonum proprium & privatum: quòd vero bona temporalia, quæ appetit, ſint plura, vel duntaxat unum, materialiter ſe habet; & ſi fuerint plura, quodlibet illorum eſt tantùm finis partialis illius, vel finis proximus, in quem tendit, & à quo ejus actus ſpecificatur. De quo fusè in tractatu de peccatis. *Diſp. 9. art. 2.*

§. VI.

Aliud argumentum diſſolvitur.

145. CONtra primam concluſionem militat aliud difficile argumentum, quod poreſt ſob hac forma proponi. Juſtus peccans venialiter habet ſimul duos ultimos fines ſimpliciter: Ergo poteſt homo ſibi conſtituere ſimul plures ultimos fines ſimpliciter. Conſeqoentia patet, Antecedens probatur. Juſtus venialiter peccans habet Deum pro ulrimo fine ſimpliciter, cùm ſit in ſtatu gratiæ & charitatis: Sed habet ſimul pro finè ultimo creaturam, quæ eſt objectum ſui peccati venialis: Ergo habet ſimul duos ultimos fines ſimpliciter. Minor probatur: Cùm enim peccatum veniale ſit intrinſecè malum, & diſpliceat Deo, non poteſt in illom ut in ultimum finem referri: Ergo ordinatur ad creaturam tanquam in ultimum finem ſimpliciter.

146. Mirum eſt, quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia exercuerit, & in quot dicendi modos eos abire coëgerit. Sed relictis varijs illis ſententijs, quas in tractatu de peccatis referemus ac refellemus, breviter reſpondeo, juſtum venialiter peccantem ſe convertere quidem ad creaturam, quam inordinate diligit, tanquam in finem ultimum, non tamen efficaciter & ſimpliciter, ſicut illum, qui peccat mortaliter, ſed tantum inefficaciter, & ſecundùm quid: eo quod peccatum veniale non ſic convertit in bonum commutabile, quòd avertat à Deo, & habitualem converſionem ad illum deſtruat, ſicut reverà deſtruitur per peccatum mortale. Non eſt autem inconveniens, unum & eundem hominem habere ſimul duos ultimos fines, ita tamen ut unus ſit ſimpliciter & efficaciter volitus, alter vero inefficaciter tantùm & ſecundùm quid, ut in ſecunda concluſione oſtendimus, & patet exemplo infidelis, vel peccatoris dantis eleemoſynam ex motivo miſericordiæ, quod ibidem adduximus. Sicut ergo qui per peccatum mortale habitualiter eſt converſus ad ſeipſum, ſeu ad quodlibet bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, non obſtante hàc converſione & ſtatu poteſt operari aliquod opus bonum moraliter, quod actualiter vel virtualiter referatur ad Deum ranquam ad ultimum finem, imperfectè tamen & inefficaciter, quia per tale opus non avertitur ab alio fine, ad quem eſt converſus habitualiter: ita ſimiliter qui per gratiam & charitatem habitualiter eſt converſus in Deum tanquam in ultimum finem ſimpliciter, non obſtante hàc converſione & fine poteſt operari aliquod opus malum moraliter, ſcilicet peccatum veniale, quod actualiter vel virtualiter ad bonũ commutabile tanquam ad ultimom finem referatur, imperfectè tamen & inefficialiter, eò quòd per illud non avertatur à Deo, nec deſerat ejus amicitiam, imò maneat abſolutè amicus Dei, & cum propoſito adimplendi voluntatem illius.

Dices: Impoſſibile eſt quòd homo ſimul apprehendat duos ultimos fines ſimpliciter, ut ſupra diximus: Ergo eſt impoſſibile quòd appetat illos, etiamſi unum appetat inefficaciter. Conſequentia videtur bona, eò quòd nihil poſſit eſſe volitum, etiam inefficaciter, quin ſit præcognitum. 147.

Reſpondetur tamen diſtinguendo Antecedens: impoſſibile eſt, quod homo ſimul apprehendat duos ultimos fines, ſi hoc intelligatur de apprehenſione practica tantùm, verum eſt, non enim poteſt homo judicare hìc & nunc in una re eſſe ſuam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hìc & nunc eſſe aliam rem appetibilem non comprehenſam in illa, & non ordinatam ad ipſam: Si autem intelligatur Antecedens de diverſo genere cognitionis, unò ſcilicet ſpeculativò, & aliò practicò, falſum eſt: nam peccans mortaliter judicat ſpeculativè ſolùm Deum eſſe ultimum finem; practicè verò bonum commutabile, quod inordinatè diligit, ut finem ultimum apprehendit; ſubindeque ſimul apprehendit duos ultimos fines. Cùm ergo ad volitionem inefficacem ſufficiat cognitio ſpeculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quòd homo poſſit ſimul habere duos ultimos fines, quorum unus ſit efficaciter volitus, alius verò inefficaciter non tamen habere poteſt duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctivè; quia illi requirunt diverſa judicia practica omnino incompoſſibilia. Alias hujus difficultatis ſolutiones trademus in tractatu de peccatis, diſp. 9. art. 4. ubi exponemus, quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat. 148.

ARTICULUS VII.

Vtrum quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur.

NOtandum primò, & ut ait Cajetanus, præ oculis ſemper habendum, quòd finis ultimus eſt duplex, unus formalis, ſcilicet beatitudo in communi, alius materialis, nimirum res illa, in qua collocat homo ſuam beatitudinem, ſive ſit Deus, ſive bonum proprium, in quo, ut ſupra vidimus, peccator ultimum finem conſtituit. 149.

Notandum ſecundò, hominem poſſe agere propter ultimum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter, virtualiter, & interpretativè. Actualiter, cùm actu expreſſo voluntatis tendit in finem ultimum; & tunc etiam dicitur agere propter ultimum finem formaliter. Habitualiter, quando habitualis diſpoſitio reperitur in homine ad finem ultimum: homo enim ratione hujuſce diſpoſitionis ipſi dominantis dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione ejus vir- 150.

virtutis relictæ homo operatur, etiamſi tunc nihil cogitet de tali fine: ſicut ſi quis determinat ire Jeroſolymam ad ſanctum ſepulchrum, & in virtute huius conditionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longiſſimo tempore facit, omnia hæc ſunt propter illum finem virtualiter, etiamſi non cogitet amplius de illo fine, eò quòd virtus ejus maneat in illis medijs. Tandem dicitur agere propter finem interpretativè, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex natura ſua ordinatur ad finem, quem tamen pro tunc neque actu cognoſcit, neque actu intendit: v. g. qui dat eleemoſynam propter honeſtatem miſericordiæ, nihil de Deo vel beatitudine cogitans, cenſetur operari interpretativè propter Deum, & propter beatitudinem; quia ipſum bonum honeſtum, quod expreſſè intenditur, ex natura ſua refertur in Deum, & eſt medium, quo tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur à quibuſdam virtualis ex parte objecti, ſive operis; alter verò appellatur virtualis ex parte agentis, ſive operantis.

151. Notandum tertiò, ſive potiùs ſupponendum, quòd homo non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, ſeu beatitudinem in communi: experientiâ ſiquidem conſtat, quòd intellectu non cogitante formaliter de illa, ſæpe voluntas operatur. Admittunt enim omnes, hominem habitualiter aliquo modo operari propter ultimum finem formalem, ratione propenſionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad ſuam beatitudinem: Solùm ergo reſtat controverſia inter Theologos, an tendat ſemper in finem ultimum virtualiter, vel interpretativè ſolùm; vel ut alij dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel ſolùm virtualiter ex parte operis?

§. II.

Reſolvitur difficultas propoſita.

152. DIco primò. Quotieſcunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, ſaltem interpretativè. In hac concluſione conveniunt omnes ferè Theologi, exceptis illis, qui cenſent voluntatem poſſe ferri in malum ſub ratione mali, quos adducemus infra quæſt. 8. & art. 1.

153. Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 6. Voluntas non poteſt velle niſi bonum, ut loco citato oſtendimus: Vel ergo appetit bonum perfectum & conſummatum, vel imperfectum & inchoatum: Si primum, reverà intendit finem ultimum formalem: bonum enim perfectum & ſatiativum appetitûs eſt ipſe finis. Si ſecundum; ergo ſaltem interpretativè tendit ad finem ultimum: quia quando intenditur pars, vel inchoatio alicujus boni, interpretativè appetitur totum, vel conſummatio ejus. Exempli gratiâ, qui fundamenta domûs jacit, cenſetur velle domum conſtruere, quia fundamentum eſt inchoatio domûs, & ipſa domus inchoata: & in naturalibus generans, ſeu natura producens formam embrionis, interpretativè cenſetur velle formam animalis, ſeu perfecti viventis, cujus embrio eſt veluti quædam inchoatio: Atqui bonum imperfectum eſt pars, vel inchoatio ultimi finis, ſcilicet boni perfecti & conſummati; incipit enim perficere ipſum hominem, & ejus appetitum aliqualiter ſatiare: Ergo quotieſcunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, ſaltem interpretativè.

Confirmatur: Tunc voluntas dicitur interpretativa, quando operans appetit aliquid, quod ex natura ſua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat: verbi gratiâ cùm quis ſumit alimentum, quod ex natura ſua ordinatur ad nutritionem, ſed de nutritione pro tunc nihil cogitat, cenſetur interpretativè velle nutritionem. Similiter qui dat eleemoſynam ex motivo miſericordiæ, nihil cogitans de Deo, nec ullum quidem cognoſcens (ut Paganus) cenſetur interpretativè illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleemoſyna ex ſe ad illum ordinatur. Item dùm homo vult aliquid contra rationem naturalem, ex conſequenti, & interpretativè vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur, & cujus eſt participatio: Ergo ſimiliter, cùm quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ultimum, eò quòd bonum particulare ex natura ſua ad finem ultimum ordinetur, & ſit veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philoſophi ſæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere ut felix & beatus ſit. Quod adeò verum eſt, ut Divus Auguſtinus tractatu de Epicureis, & Stoicis capite 3. dicat: *Qui malus eſt, malus non eſſet, niſi indè ſe beatum eſſe poſſe ſperaret.* Et paulò poſt: *Pone aliquem furem, quæro ab illo, quare furtum facit; ut habeam inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miſerum eſt non habere. Si ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere: ſed in eo imprudens eſt, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet ſermone 1. in Pſalm. 118. his verbis: *Beatum eſſe tam magnum eſt bonum, ut hoc & boni velint & mali. Nec mirum eſt, quòd boni propterea ſint boni: ſed illud eſt mirum, quòd etiam mali propterea ſunt mali, ut ſint beati; nam quiſquis libidinibus deditus, luxuriâ ſtupriſque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.* 154.

Dico ſecundò: Quidquid homo vult in particulari liberè & humanò modò, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex noſtris Thomiſtis, contra Curielem, Lorcam, Suarem, Vazquem, & alios. 155.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 6. in reſp. ad 3. Cùm enim ſibi objeciſſet, quod non ſemper homo, cùm vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeo non ſemper operatur propter illum: reſpondet, quod *non oportet ut ſemper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: ſed virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuſcumque rei, etiamſi de ultimo fine actu non cogitetur: ſicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet paſſu cogitet de fine.* 156.

Reſpondent Adverſarij: quod cùm D. Thomas inquit virtutem primæ intentionis eſſe in quolibet appetitu cujuſcumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, ſed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cujuſcumque boni particularis, & quæ, ut diximus notabili 2. *interpretativa* à Theologis nuncupatur. 157.

Sed contra primò. Hæc expoſitio eſt violen- 158.

ta

ta;nomine enim primæ intentionis D. Thomas intelligit præteritam intentionem, quæ debet formaliter præcedere, ut maneat virtute in volitione bonorum particularium, ſicut in itinerante, ut intentio finis itineris maneat virtute in itinere, neceſſarium eſt, quòd formaliter præceſſerit.

Deindè, ſi non loqueretur de intentione formali, ſed de virtuali, non rectè diceret, quòd illa præceſſit: quia virtualis intentio finis ultimi, in appetitione cujuſcunque boni particularis virtualiter contenta, non præceſſit, ſed tunc eſt maximè præſens, quando exercetur illa, in qua includitur; unde etiam talis intentio non rectè appellatur prima.

Præterea D. Thomas in 4. diſt. 49, quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. ad 6. ait: *Deſiderium beatitudinis virtute eſt in omnibus aliis deſiderijs, ſicut cauſa in effectu.* Præcedit ergo volitio expreſſa ultimi finis formalis ut vera cauſa, cujus virtus manet in quolibet actu, ſeu in appetitione cujuſcunque boni particularis. Undè

159. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali. Omnem actum voluntatis circa bonum particulare præcedit volitio formalis, & explicita finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis: Ergo quotieſcunque homo tendit ad aliquem finem proximum, & appetit bona particularia, vult ea virtualiter propter ultimum finem formalem. Conſequentia videtur legitima: quia quando præceſſit intentio finis ultimi, relinquitur ex illa in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo tunc ea virtualiter appetit propter ultimum finem.

160. Antecedens verò oſtenditur primò ratione D. Thomæ hic art. 6. Impoſſibile eſt, quòd cauſa ſecunda efficiens operetur, niſi præſupponat influxum cauſæ primæ: Ergo etiam repugnat quòd finis proximus moveat, niſi præſupponat influxum finis ultimi communis: Sed cauſalitas & influxus finis eſt appeti, ſeu deſiderari, ſicut influere cauſæ efficientis eſt agere: Ergo impoſſibile eſt, quòd finis proximus moveat, niſi volitio, ſeu deſiderium finis ultimi præcedat. Minor, & ultima Conſequentia patent. Prima verò probatur: quia ſic ſe habet in movendo finis ultimus reſpectu finis particularis in genere cauſæ finalis, ſicut in genere cauſæ efficientis ſe habet primum efficiens ad cauſas efficientes particulares: non minùs enim finis ultimus ſibi ſubordinat omnes fines intermedios, quàm prima cauſa efficiens omnes cauſas ſecundas particulares.

161. Secundò probatur idem Antecedens. Actus, quo voluntas vult finem ultimum in communi, eſt naturalis & neceſſarius, quantùm ad ſpecificationem, ut oſtendemus infra qu. 9. Ergo ſemper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur Conſequentia: quia voluntas priùs eſt naturà, quàm potentia libera; natura enim voluntatis ſupponitur libertati, & non è contra: Ergo actus ejus naturales & neceſſarij, ut eſt volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales ſunt volitiones bonorum particularium.

162. Confirmatur: Omne, quod eſt varium & incertum, reducitur in aliquod certum & ſtabile, ne detur proceſſus in infinitum: ſicut ob eandem rationem omnis motus in aliquid fixum & immobile debet reduci: Sed omnis volitio libera, qualis eſt actus voluntatis circa bonum particulare, eſt varia, mobilis & incerta juxta illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ:* Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & neceſſariam, qualis eſt volitio finis ultimi in communi, ſubindeque eam præſupponere.

Tertiò probatur principale Antecedens: Sic 163.
ſe habet finis ultimus in communi ad omnia bona particularia, ſicut finis particularis ad media ipſius: Sed intentio finis particularis neceſſariò antecedit electionem mediorum illius ordinis; ut patet in medico, qui priùs habet formalem voluntatem ſanandi infirmum, quàm eligat, & apponat media & remedia ad ſanitatem conducentia: Ergo ſimiliter intentio ultimi finis in communi debet præcedere quamcumque aliam volitionem bonorum particularium.

Reſpondent Adverſarij: quòd licèt volitio fi- 164.
nis ultimi in communi, ſeu beatitudinis, præcedat volitionem quorumcumque bonorum particularium, non poteſt tamen virtualiter influere in actus voluntatis, qui poſtea ſequuntur: quia cùm ſæpe voluntas ſuſpendat omnem actum, & deſinat operari, ſæpe etiam interrumpitur omnino hæc intentio finis ultimi, nec manet virtualiter in mediis; quia (inquiunt) tunc ſolùm virtus præcedentis electionis poteſt conſervari in medijs, & de uno derivari in aliud, quando ipſa media non ſolùm ſunt ſubordinata fini volito, ſed etiam inter ſe, ita ut unum ſit quaſi finis alterius: undè quia ſingularia bona, quæ quis appetit, etſi omnia ſint media ad ultimum finem formalem, qui eſt beatitudo in communi, non ſunt tamen inter ſe ita connexa, ut unum habeat rationem medij ad aliud, ideo illa virtus finis non poteſt conſervari in volitione bonorum particularium, nec tranſire ex una volitione finis particularis ad aliam.

Verùm hæc ſolutio & doctrina, in qua conſi- 165.
ſtit præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, facilè poteſt confutari. Cùm enim intentio finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis, ſit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter ſaltem, ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut influxus primæ & univerſaliſſimæ cauſæ efficientis, ad omnes in univerſum effectus ſe extendit.

Nec obſtat quòd hæc intentio ſæpè interrum- 166.
patur: ut enim virtualiter influat in volitionem bonorum particularium, ſufficit quòd nunquam retractetur, & quòd ſæpe reſumatur & reiteretur: quoties autem homo incipit de novo operari, & ejus voluntas aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinata, & in actu, toties volitio formalis & explicita finis ultimi in communi, præcedit neceſſariò electionem quamcumque; ut colligitur ex Auguſtino 11. de Trinit. cap. 6. ubi loquens de quibuſdam actibus voluntaris, & volens oſtendere quâ ratione in finem ultimum omnes referantur, ait: *Omnes iſtæ atque tales voluntates proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis quâ volumus beate vivere.*

Ratio etiam id ſuadet: cùm enim voluntas hu- 167.
mana de ſe ſit in potentia ad omnes actus, & ab exiſtente in potentia, ut tali, non poſſit procedere actus determinatus; voluntas hominis non poteſt ſe movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, niſi priùs ſaltem naturâ conſtituatur in actu,

per

per aliquem alium actum præcedentem, ad quem non ſe moveat, ſed moveatur & applicetur à Deo: Sed hic actus non eſt intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis ſæpiſſimè peccat voluntas, & per conſequens ad eam ſpecialiter non movetur à Deo: tum etiam quia finis proximus non eſt ratio adæquata movendi voluntatem ad operandum, cùm non ſit ipſius ſatiativus: Ergo voluntas non poteſt aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, niſi priùs ſaltem naturâ, ſit conſtituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, ſeu beatitudinis ut ſic, ex quà deinde ſe moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui eſt pars & inchoatio finis communis. Unde D. Thomas infrà qu. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, ſicut univerſalis motor ad univerſale objectum voluntatis, quod eſt bonum; & ſine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle.* Valde ergo probabile eſt, quòd non ſolùm in principio usûs rationis, quando homo humanò modò incipit operari, ſed etiam quotieſcumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus oon erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi; ex quo poſtea voluntas ſe movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obſtat ſi dicas, nos ſæpe experiri, quòd appetimus finem proximum & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut ſic: cùm enim intentio illa ſit imperfecta & confuſa (ſicut & objectum commune & confuſum eſt) & fiat ſine reflexione & attentione, oon mirum, ſi ad eam non advertamus; vel illius non recordemur. Quòd etiam in intellectu apprehendente primò ens in communi, quàm objecta particularia, contingit.

168. Quod autem illi Authores addunt, nempe tunc ſolùm intentionem finis ultimi conſervari in mediis; & ex uno derivari in aliud, quando ſunt inter ſe ſubordinata, ita ut unum ſit quaſi finis alterius, omnino falſum eſt. Nam virtus primæ intentionis, quæ remanet virtualiter in primo medio, non ſolùm ex illo communicatur ſecundo medio ſubordinato priori; ſed etiam ſecundo diſparato, dummodò ſit verè medium ad præcipuum finem: v. g. cum quis ex voluntate eundi Romam conducit equum, & illô conductô reperit currum, & non repetitâ intentione finis, dimiſſo equo conducit currum, & emit veſtem, & præparat cibaria; quis dicat eum omnia hæc non operari propter finem itinerandi, & non itinerari propter finem eundi Romam? & tamen iſta media non ſubordinantur ad invicem, ſed ſolùm omnia conducunt ad principalem finem itineris.

169. Denique ſuaderi poteſt concluſio alia ratione principali. Homo in volitione cujuſcumque boni particularis, propriè, & modò humanò operatur propter finem ultimum, ſeu beatitudinem in communi: Ergo in quolibet actu, virtualiter ſaltem, & non ſolùm interpretativè, tendit in ultimum finem formalem. Probatur conſequentia: quia agere propter finem non intentum, ſaltem virtualiter, ab operante, ſed imbibitum, in ipſa operatione ſeu objecto ejus & cognitum ſolùm ab Auctore naturæ, eſt modus tendendi in finem imperfectiſſimus, competens & brutis, & ipſis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art 3. Ergo ſi homo in volitione cujuſcumque boni particularis, propriè & modô humano operetur propter ultimum finem, ſeu beatitudinem in communi, illam intendit, ſaltem virtualiter, ex parte operantis, & non ſolùm interpretativè, ſeu virtualiter tantùm ex parte operis quatenus ſcilicet operatio ipſa ex natura ſua eſt ordinata in talem finem.

Dico tertiò. homo in omni operatione humana agit, ſaltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, ſeu in particulari, verum, vel apparentem. 170.

Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti: cùm enim intentio ſit appetitus efficax finis, & illum ut futurum & obtinendum reſpiciat, non poteſt ferri in rem communem, ut omnino abſtractam à ſubjecto, ſed in rem communem, ut in ſubjecto in quo revera poteſt exiſtere, ſeu exiſtimatur poſſe exiſtere: Ergo quotieſcumque homo intendit finem ultimum, ſeu beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem fœlicitatis, ſeu ultimi finis, alicui rei, ſeu aliquibus rebus, hoc eſt Deo, vel virtuti & bono honeſto, aut bono delectabili & vitio; licèt per effectum inefficacem, & ſimplicis complacentiæ, poſſit ferri circa beatitudinem in communi, & abſtractam ab omni ſubjecto.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò contra primam concluſionem: Si ex eo quòd quodlibet bonum particulare eſt aliqua pars boni ut ſic, ſeu quædam inchoatio boni perfecti, non poteſt quis tendere in aliquod bonum particulare, niſi hoc ipſo interpretativè velit bonum ut ſic, ſequitur quòd homo, etiam dum peccat, interpretativè ſaltem appetat Deum, & propter illum operetur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Homo dum peccat, appetit bonum aliquod creatum: Sed omne bonũ creatum eſt quædam participatio bonitatis divinæ, ex natura ſua ad illam ordinata, ſicut imperfectũ ad perfectum, ſicut inchoatio ad conſummationem, & ſicut pars ad totum: Ergo homo dum peccat, interpretativè ſaltem appetit Deum, & propter illum operatur. Unde Auguſtinus lib. 2. Confeſſionum cap. 6. ſic ait: *Perversè te imitantur omnes qui longè ſe à te faciunt: ſed etiam ſic te imitando judicant Creatorem te eſſe omnis naturæ; & ideò non eſſe quò à te omnino recedatur; quia ſcilicet ad quodcumq́; creatum bonum ſe convertunt, hoc ipſum, quatenus boni rationem habet, eſt aliqua participata perfectio divini eſſe tui: ideò qui illud volunt & quærunt, cenſentur (licèt perverſo modo & ordine) divinum bonum, atque adeò Deum qui eſt omnis plenitudo boni, concupiſcere & velle.* Item D. Thomas 1. p. qu. 6, art. 1. ad 2. & qu 44. art. 4. ad 3. & lib. 3. cont. Gentes cap. 17. 20. 21. & 22. & de verit. qu. 22. art. 2. docet res omnes, dum appetunt ſuam perfectionem & ſuum bonum, Deum appetere, quatenus perfectiones omnium rerum ſunt quædam ſimilitudines & participationes divini eſſe. 171.

Probatur hanc rationem, & otriuſque S. Doctoris authoritatem, aliqui cenſent omnes actio- 172.

nes hominis, etiam peccaminoſas, eſſe propter Deum, ut authorem naturæ, & reſpicere illum ut finem ultimum.

Verùm ſi illi Authores loquantur de actibus malis, ſecundùm malitiam & deformitatem quam de formali importaut, eorum ſententia eſt pluſquam falſa: cùm enim talis deformitas à Deo ut primâ causâ efficiente non procedat, ſed à ſola voluntate humana, ut primâ causâ deficiente, & difformiter ad regulas morum operante, originem trahat, non poteſt Deum ut ultimum finem reſpicere: imò potiùs illi adverſatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si verò ſermo ſit de peccatis, quantùm ad entitatem quam de materiali includunt, vera eſt illa ſententia: quia cùm entitas illa ſit creata, & à Deo participata, atque ab illo ut prima cauſa efficiente ac generali motore procedat, non poteſt non referri in ipſum tanquam in ultimum finem; ratio enim primi principij & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypſis 1. *Ego ſum Alpha & Omega: principium & finis.*

173. Unde ad objectionem reſpondeo, negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum eſt, quòd licèt peccator peccando appetat aliquod bonum creatum, idque ad Deum ex natura ſua ſit ordinatum, utpote cùm ſit quædam participatio bonitatis divinæ: quia tamen non vult illud, niſi ut ſubeſt malitiæ morali, ſub qua ratione non eſt referibile in Deum, imò potiùs illi adverſatur, & ab eo avertit, non appetit Deum, etiam interpretativè, nec propter illum ut ultimum finem operatur: tendit tamen ad ultimum finem formalem, ſaltem interpretativè, quia bona illa particularia vult, ut ſunt participationes ultimi finis formaliter, & prout ordinantur & conducunt ad beatitudinem in communi.

174. Ad teſtimonia verò D. Auguſtini & S. Thomæ dicendum eſt, illos ſolùm velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, appetendo ſimilitudinem aliquam divini boni; & ideò non penitùs recedere à Deo, quia adhæret alicui bono, quod eſt imitatio & participatio boni divini: nam, ut ibidem ait Auguſtinus, *Superbia celſitudinem imitatur, cùm tu ſis unus ſuper omnia excelſus: & ambitio quid niſi honores quærit & gloriam; cùm tu ſis præ cunctis honorandus unus & glorioſus in æternum? & ſævitia poteſtatem timeri vult: quis autem timendus niſi unus Deus? Luxuria ſatietatem atque abundantiam ſe cupit vocari; tu autem es plenitudo & indeficiens copia incorruptibilis ſuavitatis.* Quia tamen in hoc peccator perversè imitatur Deum, bona illa creata inordinatè appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad ſeipſum tanquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut authorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretativè operatur, ſed potiùs ab illo ut ab ultimo fine avertitur: ſicut licèt lapis ex natura ſua tendat in centrum, ut in terminum & finem ſui motûs; ſi quis tamen violenter eum ſurſum projiciat, deſinit tendere in proprium finem, & projiciens non cenſetur velle, etiam interpretativè, quòd deſcendat in centrum, imò potiùs cenſetur velle oppoſitum.

175. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: ſi quidquid homo liberè & humano modo operatur, virtualiter velit propter ultimum finem formalem, ſequitur nullum dari actum otioſum in illo: Sed hoc eſt falſum; ſicut enim dantur verba otioſa in homine, ita & actus otioſi: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Actus otioſus ille dicitur qui caret fine, ſeu qui ad nullum finem ordinatur: At ſi omnis actio humana reſpiciat beatitudinem in communi, nulla erit quæ careat fine, ſeu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nullus dabitur actus otioſus in homine.

176. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum eſt, actum humanum non dici otioſum; ex eo quòd non ordinetur ad ultimum finem formaliter, ſed ex eo quòd careat fine aliquo particulari & intermedio, ab operante præſtituto.

177. Objicies tertiò: Voluntas eſt libera circa ultimum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo ſibi propoſitô objectô & bonô particulari, cum ordine ad bonum in communi, poteſt velle illud objectum, cum tali ordine, vel ſine illo.

178. Reſpondeo voluntatem circa ultimum finem in communi non eſſe liberam, quantùm ad ſpecificationem, ſed ſolùm quantùm ad exercitium: quare licèt poſſit ſuſpendere omnem actum circa beatitudinem in communi, ſuppoſito tamen quòd velit aliquod bonum in particulari, neceſſarium eſt quòd illud velit in ordine ad illam. Unde Boëtius: *Omnis mortalium cura, quam multiplicium ſtudiorum labor exercet, diverſo calle procedit; ſed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.* *Lib. 5. de conſolat. proſa 2.*

179. Objicies ultimò contra ultimam concluſionem. Poteſt voluntati proponi ratio beatitudinis in comuni, abſque aliquo ordine ad ſubjectum: Ergo poteſt homo ferri in ultimum finem in abſtracto, non applicando eum alicui rei in particulari.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt ferri in ultimum finem in abſtracto, actu inefficaci & ſimplicis complacentiæ, concedo: appetitu efficaci, & actu intentionis, qui inferat electionem mediorum, & illum ut futurum ſeu obtinendum reſpiciat, nego. Solutio patet ex ſuprà dictis.

180. Quærit D. Thomas art. 7. utrum ſit unus ultimus finis omnium hominum? Et reſpondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter ſumpto, quia omnes appetunt beatè vivere: ſecùs verò in fine ultimo materialiter conſiderato, ſeu in re illa in qua conſtituitur fœlicitas; nam quidam appetunt divitias, tanquam conſummatum bonum, alij honores, alij voluptates, &c. ſicut & omni guſtui delectabile eſt dulce; ſed quibuſdam maximè delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri poſſunt Cicero in Tuſculanis quæſtionibus, & in libro de finibus bonorum & malorum: Seneca in libro de beata vita; D. Ambroſius lib. de officiis cap. 2. D. Auguſtinus lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. inſtit. cap. 7.

Addit S. Doctor, quòd ſicut illud dulce ſimpliciter melius eſt, & magis delectabile, quod appetunt, & in quo delectantur illi qui habent guſtum meliùs diſpoſitum: ita etiam ille revera eſt finis ultimus verus in particulari, quem appetunt habentes affectum rectè diſpoſitum, ſcilicet Deus, quem omnes Juſti & Sancti appetunt, & de quo ait Propheta: *Guſtate & videte quoniam ſuavis eſt Dominus.*

In

181. In Articulo 8. inquirit, an in illo ultimo fine (ſcilicet Deo, quem Juſti & Sancti ſibi conſtituunt) aliæ creaturæ conveniant? Et reſpondet, quòd ſi loquamur de re ipſa quæ eſt finis ultimus, ſcilicet de Deo, idem eſt finis ultimus hominis, & omnium aliarum rerum: cùm enim omnia quæ ſunt in mundo, ſint producta à Deo, & omnia quæ Deus produxit, in ſeipſum ſicut in finem ordinaverit, juxta illud Proverb. 16. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*; omnes res mundi reſpiciunt Deum ut finem ultimum, & in ejus gloriam ordinantur. Si verò finis ultimus ſumatur pro actione quâ poſſidetur (quæ finis formalis appellari ſolet) in illo non communicant creaturæ irrationales: quia Deus non poſſidetur niſi per actus cognitionis & amoris, quorum creaturæ irrationales incapaces ſunt. Pro cujus explicatione

182. Advertendum eſt, conſecutionem ultimi finis veri, qui eſt Deus, tripliciter poſſe contingere, ſeu triplicem gradum habere. In primo gradu eſt conſecutio per claram Dei viſionem, & cognitionem ejus, quam habent Beati in patria. In ſecundo gradu eſt conſecutio per cognitionem & amorem Dei, ſive naturalem, ſive ſupernaturalem extra ejus viſionem, in qua conſiſtit beatitudo naturalis vel ſupernaturalis, quam creatura intellectualis poteſt habere in via. In tertio gradu eſt conſecutio alicujus boni, quod eſt participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo aſſimilatur Deo; & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam ſenſu & cognitione carentes, Deum quodammodo conſequuntur, inquantum attingendo ſuam perfectionem, illum modo ſibi poſſibili participant. Cùm ergo D. Thomas aſſerit, quòd ſi loquamur de ultimo fine, quantùm ad aſſecutionem ejus, ſic creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de aſſecutione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irrationales & inſenſibiles, conveniunt. Unde Boëtius egregiò & eleganti diſcurſu probat, Deum omnia quæ extra ſe profert, ad ſe ut finem ultimum reducere, tanta neceſſitate, ut niſi id faceret, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verbà: *Lib. 4. de conſol. metro 6.*

Sedet interea conditor altus,
Rerumque regens flectit habenas,
Rex & Dominus, fons & origo,
Lex & ſapiens arbiter æqui.
Et quæ motu concitat ire,
Siſtit retrahens, ac vaga firmat.
Nam niſi rectos revocans itus,
Flexos iterum cogat in orbes,
Quæ nunc ſtabilis continet ordo,
Diſſepta ſuo fonte fatiſcant.
Hic eſt cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri:
Quia non aliter durare queant,
Niſi converſo rurſus amore,
Refluant cauſæ quæ dedit eſſe.

DISPUTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis.

Ad quæſtionem 2. D. Thomæ.

POST abſolutam diſputationem de ultimo fine, reſtat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* *3. de conſolat. proſa 2.* Similem definitionem tradit Auguſtinus 5. de civit. cap. 1. aſſerens beatitudinem eſſe *rerum optandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur deſumptæ ex Cicerone 3. Tuſcul. quæſt. ubi dicit beatitudinem eſſe *bonorum omnium, ſecretis omnibus malis, cumulatam complexionem*: & ex Platone, aſſerente beatitudinem eſſe *bonum ex omnibus bonis aggregatum.*

Porro hæ omnes definitiones ſolùm materiam beatitudinis tradunt, non autem formalem ejus rationem aſſignant: ſed reſtat inquirendum, cur illa bonorum plenitudo, beatitudinis nomen ſortiatur. Quare optima beatitudinis definitio eſt quam tradit D. Thomas hîc artic. 1. dicens illam eſſe *bonum totaliter quietans & ſatians appetitum*: quod de appetitu rationali, ſeu per rectam rationem regulato intelligendum eſt: non verò de appetitu irrationali & inordinato; quia in ſatietate talis appetitûs non vera beatitudo, de qua hîc loquimur, ſed ſumma peccati miſeria conſiſtit.

Dividitur autem beatitudo ſic deſcripta, in naturalem, & ſupernaturalem: naturalis eſt illa quæ naturæ humanæ proportionatur, ſeu ad quam homo per principia ſuæ naturæ pervenire poteſt: ſupernaturalis verò eſt quæ naturam hominis excedit, & quam homo ſolâ virtute divinâ, & auxilio ſupernaturali conſequi valet. Utraque deinde ſubdividitur in beatitudinem hujus vitæ, quæ eſt imperfecta, & ſolùm inchoata, & beatitudinem patriæ, quæ eſt perfecta & conſummata: item in eſſentialem, quæ verſatur circa objectum beatificum, ſcilicet Eſſentiam Divinam, & accidentalem, quæ circa alia objecta inferiora ſe extendit, ut intuitio corporis Chriſti in cœlo, cognitio creaturarum extra verbum, gloria corporis beati, & ſimilia. Denique in objectivam, quæ eſt illa res, in cujus adeptione appetitus hominis perfectè ſatiatur & quieſcit, ac formalem, quæ eſt operatio illa quâ apprehenditur & poſſidetur ſummum bonum, ſeu res illa quæ beatitudo objectiva appellatur. In hac ergo diſputatione agemus ſolùm de beatitudine objectiva, in ſequenti verò de formali.

ARTICULUS PRIMUS.

In quo conſiſtat beatitudo objectiva hominis?

VARIA fuerunt in hac controverſia Philoſophorum placita: Auguſtinus enim 19. de 1.
civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducen-

Et propter hoc refert Bellarminus libro 5. de ſummo Pontifice capite 24. ubi & citat librum primum ſacrarum ceremoniarum, quòd in promotione ſummi Pontificis incenditur ſtupa coram eo, & dicitur ei : *Sic tranſit gloria mundi*; ſcilicet ut hoc ſymbolo moneatur, quàm brevi ſit fruiturus illâ gloriâ, in quam eum Pontificia dignitas evehit, memineritque vicinæ mortis, quæ totam illem pompam brevi diſſipatura eſt. Ad quod idem pertinet, quòd mox acceptas claves, velut ſymbolum Pontificiæ poteſtatis, alteri tradit, ut nimirum ſignificet ſe poteſtatem, cujus indicia ſunt, non diu ſervaturum.

Omnia ſunt hominum tenui pendentia filo,
Et ſubitò caſu, quæ valuêre, ruunt.

§. II.

Beatitudo in bonis corporis conſiſtere nequit.

8. **Dico ſecundò, Beatitudinem in aliquo corporis bono, præſertim in voluptate, non poſſe conſiſtere.** Ita S. Thomas art. 5. & 6.

Probatur prima pars: Beatitudo cùm ſit ultimus finis, non debet ad aliquid aliud ordinari: Sed omnia bona corporis ordinantur eo bona animæ, ſicut ad finem, quia ut ait S. Doctor hic art. 5. *Ipſum corpus eſt propter animam, ſicut materia propter formam, & inſtrumenta propter motorem, ut per ea ſuas actiones exerceat* : Ergo beatitudo in bonis corporis nequit conſiſtere.

9. Confirmatur: quia hæc bona communia ſunt hominibus & brutis; imò in brutis ſæpe reperiuntur perfectiori modo, quàm in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, ſenſus acutiores. Undè Seneca : *Ratio perfecta proprium hominis bonum eſt; cætera illi cùm animalibus communia ſunt: eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquila, graviorem tauri, dulciorem & ſuaviorem luſcinia?* Addo etiam, quòd bona corporalia citò tranſeunt; beatitudo autem incorruptibilis eſt.

10. Secunda pars, quòd ſcilicet beatitudo in voluptatibus carnis non poſſit conſiſtere, oſtenditur contra Epicureos, fœlicitatem hominis in prædictis voluptatibus collocantes; & contra Sarracenos, & Mahometanos, qui beatitudinem nedum vitæ hujus, ſed etiam vitæ futuræ, conſtituunt in commeſſationibus, fornicationibus, & alijs carnalibus oblectamentis; & denique contra Cerinthum, & eius diſcipulos, qui (teſte D. Thoma 3. contra Gent. cap. 27.) ſe in ultima fœlicitate poſt reſurrectionem mille annos in regno Chriſti ſecundùm carnales ventris voluptates fabulabantur futuros, unde & *Chiliaſtæ*, quod idem eſt latinè ac millenarij, ſunt appellati. Probatur, inquam hæc pars: Fœlicitas, cùm ſit maxima hominis perfectio, debet illi convenire ſecundùm id, quod eſt nobiliſſimum in ipſo : Atqui voluptates carnis conveniunt homini non ſecundùm intellectum, qui eſt nobiliſſima ipſius potentia, ſed ſolùm ſecundùm ſenſum : Ergo in illis ejus beatitudo non conſiſtit.

11. Confirmatur : nam (ut diſcurrit D. Thomas loco citato) *Summa perfectio hominis eſſe non poteſt in hoc, quod conjungitur rebus ſe inferioribus, ſed per hoc, quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim eſt melior eo, quod eſt ad finem : delectationes autem prædictæ conſiſtunt in hoc, quòd homo ſecun-* A *dùm ſenſum conjungitur aliquibus ſe inferioribus, ſcilicet ſenſibilibus quibuſdam : non eſt igitur in talibus delectationibus fœlicitas ponenda.* Undè bellè Seneca epiſtolâ 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illæ cibis avidiùs utuntur, Venere non æquè fatigantur.* Addit Simplicius, ſæpiſſimè hoc à natura conſtitutum eſſe, nempe carnales delicias cito tranſire, uſuque ſuo perire, ne diu inſani eſſemus: voluptas enim brevis inſania eſt.

12. Secundò probatur eadem pars: Finis ultimus ad ulteriorem finem non eſt ordinabilis : B delectationes autem tactûs, & guſtûs ordinantur ad aliquem finem, ſcilicet ad conſervationem corporis, & ad prolis generationem, ſuntque veluti condimenta, ſeu acceſſoria boni honeſti; & ideo provida & ſapiens natura illas tanquam lenocinium & incitamentum appoſuit in actibus neceſſarijs ad conſervationem individui, & ſpeciei, ut bruta, quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, illo delectabili traherentur. Ex quo infertur, quòd non ideò res eſt honeſta, quia delectabilis, ut volebant Epicurei, qui bonum honeſtum ad voluptatem ordinabant; ſed potiùs è contrà res eſt delectabilis, C quia honeſta & conveniens naturæ rationali : unde deordinatio & peccatum eſt creaturæ rationali aliquod opus propter delectationem, tanquam propter finem facere : tunc enim agit more brutorum, & quod in bruto eſt natura, in ipſa eſt vitium.

13. Tertiò ſuadetur eadem pars ex eo, quòd beatitudo, ut ſupra dicebamus, debet omnia mala excludere : voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, ſed potiùs multis amaritudinibus reſperſæ ſunt. Undè bellè Hugo è S. Victore : *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorſo.* Et Boëtius libro 3. de Conſolat.

D

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit fruentes;
Apumque par volantûm,
Ubi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit icta corda morſu.

Denique, ut diſcurrit Divus Thomas hic articulo 6. Delectatio eſt quoddam proprium accidens, quod conſequitur beatitudinem; ex hoc enim aliquis delectatur, quòd habet bonum ſibi conveniens : Ergo delectatio non eſt ipſa beatitudo hominis, ſed ſolùm aliqua ejus proſperitas. Quæ ratio convincit non ſolùm de delectatione corporea, ſed etiam de E ſpirituali.

14. Dices: Dolor eſt ſummum malum : Atqui ſummo malo opponi debet ſummum bonum, Ergo delectatio, quæ dolori opponitur, debet eſſe ſummum bonum.

Item delectatio appetitur propter ſeipſam, & omnia alia gratiâ ipſius: Ergo eſt ultimus finis, ac proinde ſummum bonum. Utraque Conſequentia patet, Antecedens probatur. Ideò appetitur bonum, ut ejus præſentiâ & poſſeſſione quieſcat appetitus: Sed hujuſmodi quies eſt idem quod, delectatio : Ergo omnia propter delectationem appetuntur, ipſa vero gratiâ ſui appetitur.

15. Ad primum argumentum reſpondeo, negando Antecedens : mors enim & peccatum ſunt majora

majora malæ, quàm dolor, cùm privent majori bono, nempè vitâ, & rectitudine rationis, atque amicitiâ Dei. Item error & ignorantia, quæ ſunt mala nobiliſſimæ potentiæ, ſcilicet intellectûs, ejuſque perfectiſſimo actui opponuntur, ſunt peiora, quàm dolor & triſtitia, quæ ſunt mala partis ſenſitivæ.

16. Ad ſecundum, nego etiam Antecedens: delectatio enim ideo appetitur, quia conſequitur poſſeſſionem boni, quod deſideratur, vel quia, ut ſupra dicebamus, eſt veluti condimentum boni honeſti. Ad probationem in contrarium diſtinguenda eſt Major de duplici quiete appetitûs: prima, eſt ipſa boni poſſeſſio; quæ quies dicitur, quia adeptô terminô ceſſat motus, & mobile quieſcit: Secunda verò, eſt illa delectatio, quæ conſequitur poſſeſſionem boni deſiderari, illamque ſupponit, & quæ etiam à Theologis quies, ſeu fruitio appellatur. Si ergo ſermo ſit de quiete primô modô ſumptâ, verum eſt quòd illa quæritur propter ſe: ſecùs autem, ſi loquamur de quiete in ſecunda acceptione; illa enim non habet ex ſe appetibilitatem, ſed ex poſſeſſione boni, quod ſupponit: eſt autem contra rationem ſummi boni, quòd habeat appetibilitatem ab alio; unde talis quies, ſeu delectatio non poteſt eſſe ſummum bonum, nec ſubindè hominis fœlicitas.

§. III.

Beatitudo in bonis animæ ſita non eſt.

17. **D**Ico tertiò: Beatitudo objectiva hominis in bonis animæ non poteſt conſiſtere: Ita S. Thomas art. 7. ubi ſic diſcurrit. *Bonum quod eſt ultimus finis, eſt bonum perfectum, complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui eſt voluntas, eſt boni univerſalis; quodlibet autem bonum inhærens ipſi animæ, eſt bonum participatum.....undè impoſſibile eſt, quòd aliquod eorum ſit ultimus finis hominis.*

18. Probatur ſecundò: Bona animæ, intellectu, & voluntate poſſidenda, ſunt ſcientiæ & virtutes: Sed hæc non poſſunt reddere hominem totaliter perfectum, ejuſque appetitum omnino ſatiare: Ergo in bonis animæ beatitudo objectiva hominis nequit conſiſtere. Undè idem S. Doctor opuſc. 61. ad ſextum gradum charitatis egregiè obſervat, plures eſſe fontes, ex quibus homines hauriunt, ut ſitim animæ, ſeu naturale ſciendi deſiderium extinguant, nempe cœlum, elementa, plantas, animalia, & alia corpora mixta; è quibus aquas ſapientiæ hauſère Plato, Ariſtoteles, Democritus, alijque antiqui Philoſophi, quos Apoſtolus *mundi ſapientes* appellat. Verùm in illis fontibus animæ ſitim, ac ſciendi deſiderium cuilibet homini naturaliter inſitum extinguere non potuerunt: quia objecta illa creata ſummum bonum non ſunt, nec primam veritatem continent.

19. Confirmatur: Ultima hominis fœlicitas omnem excludit laborem & triſtitiam: in addiſcendis autem ſcientijs maximus contingit labor & afflictio ſpiritûs, juxta illud Eccleſiaſtici 1. *In multa ſapientia, multa eſt indignatio, & qui addit ſcientiam, addit laborem*: Ergo in ſcientijs ultima hominis fœlicitas conſiſtere nequit.

20. Idem dicendum eſt de virtutibus. Nam ut rectè diſcurrit S. Thomas 3. contra Gentes cap. 34. *Fœlicitas humana non eſt ad ulteriorem finem ordinabilis, ſi ſit ultima: omnes autem operationes morales ſunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his, quæ inter eas ſunt præcipuæ: operationes enim fortitudinis, quæ ſunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem, ſtultum enim eſſet, propter ſe tantum bellare. Similiter operationes juſtitiæ ad ſervandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quòd unuſquiſque quietè quod ſuum eſt poſſidet: & ſimiliter patet in omnibus alijs. Non eſt igitur in operationibus moralibus ultima hominis fœlicitas.* Undè Auguſtinus lib. 22. de civit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipſe, qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Eſt virtus animi res laudabilis, prudentia mala & bona diſcernens, juſtitia ſua cuique diſtribuens, temperantia libidines, fortitudo moleſtias æquanimiter ſuſtinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoice quantùm potes, ſed dic undè habes? Non virtus animi tui te facit beatum; ſed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inſpiravit, & poſſe donavit.* Et capite præcedenti: *Conſtitutis* (inquit) *ante oculos noſtros tribus, Epicureo, Stoico, Chriſtiano, interrogemus ſingulos: Dic Epicuree, quæ res facit beatum? Reſpondet: Voluptas corporis. Dic Stoice? Virtus animi. Dic Chriſtiane? Donum Dei.* Denuò ſerm. 13. de verbis Apoſtoli, rurſus inter ſe comparans Epicureorum, Stoicorum, & Chriſtianorum ſectam, hæc ſcribit: *Dicebat Epicureus, mihi frui meâ carne bonum eſt. Dicebat Stoicus, mihi frui meâ mente bonum eſt. Dicebat Apoſtolus, mihi autem adhærere Deo bonum eſt.*

§. IV.

In nullo bono creato vera hominis beatitudo conſiſtere poteſt.

DIco ultimò: In nullo bono creato, ſed in ſolo increato vera hominis beatitudo conſiſtit. Ita omnes Catholici ſpeculativè ſaltem definiunt, etſi multi eorum in praxi Epicureis, & Mahometanis adhærere videantur; ita nimirum voluptatibus corporis addicti, ac ſi de futuro ſæculo nihil cogitantes, in illis ſolis ſuam beatitudinem collocarent. 21.

Probatur primò concluſio ex Scriptura, dicit enim Propheta Pſal. 15. *Dominus pars hæreditatis meæ.* Et Pſal. 72. *Quid mihi eſt in cœlo, & à te quid volui ſuper terram;* Et ſtatim: *Pars mea Deus in æternum.* Quibus locis nomine *partis* ſignificatur pars hæreditaria, & tota hæreditas; ut patet ex filio prodigo, qui patri dixit: *Da mihi portionem ſubſtantiæ, quæ me contingit*: quibus verbis integram ſuam hæreditatem poſtulabat. Appellat ergo Regius Propheta Deum partem ſuæ hæreditatis: quia cùm ex acervo bonorum omnium, aliqui voluptates, alij divitias, alij honores pro ſua parte aſſumpſerint, ille pro ſe Deum ſolum, tanquam meliorem partem illius acervi pro ſua tota hæreditate elegit. 22.

Poteſt etiam ſecundò probari concluſio ex illo Iſaiæ 55. ubi Spiritus ſanctus à rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat ſub metaphora aquæ & cibi, quæ à ſitientibus & eſurientibus expetuntur: *Omnes ſitientes* (inquit) *venite ad aquas, &c. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem veſtrum non in ſaturitate?* Quaſi dicat, omnem laborem acquirendæ beatitudinis gratiâ aſſumptum, fruſtraneum eſſe, ſi beatitudo extra Deum quæratur, in his rebus terrenis & caducis, quæ appetitum 23.

titum ſatiare non poſſunt. Unde egregiè Anſelmus: *Cur ergo per multa vagaris hom[un]cio, quærendo bona animæ tuæ & corporis tui? ama unum bonum, in quo ſunt omnia bona, & ſufficit: deſidera ſimplex bonum, quod eſt omne bonum, & ſatis eſt.*

cap. 25. Proſlogi.

24. Ad majorem ejuſdem veritatis confirmationem & intelligentiam, legendus eſt liber Eccleſiaſtis: nam ut ſapienter obſervavit Canus lib. 9. de locis Theologicis cap. 9. præcipuus hujus libri ſcopus eſt oſtendere, hominis beatitudinem non conſiſtere in aliquo bono creato, ſed in ſolo Deo; ad quod ſtatim capite 1. hoc proponit fundamentum: *Vanitas vanitatum & omnia vanitas*: hoc eſt, omnia bona creata non ſolùm vana, ſed etiam vaniſſima ſunt, ut hominem faciant beatum; nam geminatio illa, *vanitas vanitatum*, hebraiſmus eſt, ſuperlativum denotans. Et S. Thomas in hac quæſtione percurrit omnia bonorum genera, oſtendens in nullo eſſe beatitudinem: ſic Salomon in toto decurſu illius libri, ſeipſum in exemplum aſſumens, diſcurrit per omnia genera bonorum creatorum, quæ ipſe ſtudioſiſſimè expertus eſt, & oſtendit omnia vana eſſe ad beatitudinem conciliandam; ac tandem concludit in fine libri, dicens: *Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, & mandata ejus obſerva: hoc eſt enim omnis homo*: id eſt (inquit Hieronymus) *ad hoc natus eſt omnis homo*: Ex quo infert Bernardus: *Ergo ſi hoc eſt omnis homo, abſque hoc nihil omnis homo.*

Serm. 20. in Cantic.

25. Poſſet tertiò probari concluſio multis Sanctorum Patrum teſtimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto. Unus ſufficiet Auguſtinus, qui lib. de moribus Eccleſiæ c. 8. ſic ait: *Bonorum ſumma Deus nobis eſt; Deus eſt nobis ſummum bonum, nec infrà remanendum nobis eſt, nec ultrà quærendum alterum: alterum enim periculoſum, alterum nullum eſt.* Et lib. 4. Confeſſ. cap. 5. *Infælix homo qui ſcit illa* (ſcilicet bona creata) *te autem neſcit: beatus autem qui te ſcit, etiamſi illa neſciat: qui verò te & illa novit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolum beatus.*

26. Denique eandem concluſionem triplici ratione demonſtro. Prima ſic breviter poteſt proponi: Ratio ultimi finis, & primi principij, ſibi invicem correſpondent, & mutuò adæquantur; juxta illud commune Philoſophorum axioma: *Ordo finium reſpondet ordini agentium*: At eſſe primum principium ſoli Deo poteſt competere: Ergo & ratio ultimi finis & objectivæ beatitudinis illi ſoli convenit; juxta illud Apocal. 1. & 22. *Ego ſum Alpha & Omega: principium & finis.*

27. Secunda ratio ſumitur ex Divo Thoma art. 8. Beatitudo objectiva perfectè debet noſtrum quietare appetitum: At ſolum bonum increatum perfectè illum quietare poteſt: Ergo in ſolo bono increato conſiſtit beatitudo. Major patet: nam beatitudo objectiva eſt ultimus finis, qui talis dicitur, ex eo quòd ultimò finiat & terminet creaturæ rationalis appetitum. Minor verò ſic oſtenditur: Objectum voluntatis, quæ eſt humanus appetitus, eſt bonum univerſale: Ergo ſolum bonum univerſale illam poteſt quietare: At bonum univerſale in ſolo Deo reperitur, unde Deus loquens Moyſi Exodi 3. dixit *Ego oſtendam omne bonum tibi* (quæ verba de viſione divinæ eſſentiæ communiter intelliguntur) Ergo ſolum bonum increatum poteſt hominis appetitum ſatiare.

28. Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam ſublunarem appetit, per nullam illarum poteſt perfectè ſatiari; ſed tunc ſolùm perfectè ſatiaretur, ſi vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter alias continentem: Atqui ſimiliter voluntas hominis appetit bonum in univerſali, ſive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari poteſt perfectè, ſed ſolùm perfectè ſatiabitur, ſi omnia bona poſſideat, vel aliquod in quo omne bonum eminenter contineatur; cùmque iſta continentia ſoli bono increato poſſit competere, conſequens fit, quòd ſolum bonum increatum poſſit perfectè hominis appetitum ſatiare.

29. Confirmatur ampliùs: Totus mundus per globum, ſeu circularem figuram repræſentatur; cor autem hominis eſt figuræ pyramidalis, ſeu triangularis, cujus baſis eſt ſupra, & cuſpis infra, teſte experientiâ anathomicâ: Sed datô & poſitô circulô ſupra triangulum, ſemper aliquis angulus trianguli manet inexpletus, & per alium duntaxat triangulum repleri poteſt, ut demonſtrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, ſed ſolùm per alium triangulum, nempe Sanctiſſimam Trinitatem, repleri poteſt.

30. Tertia ratio, quæ eſt deſumpta ex parte intellectûs, & quam proponit D. Thomas qu. ſequenti art. 8. poteſt ſic formari. Non minus eſt de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm ſatiare voluntatem: At omnibus creaturis diviſivè aut collectivè cognitis, intellectus non quietaretur, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret: Ergo in nullo creato beatitudo objectiva hominis poteſt conſiſtere. Major patet: beatitudo enim eſt bonum perfectè ſatiativum hominis; ſubindeque utriuſque potentiæ in anima ejus exiſtentis, intellectûs ſcilicet & voluntatis. Minor verò probatur: Naturale eſt homini, cognitis effectibus deſiderare cognoſcere cauſam, non ſolùm quantùm ad an eſt, ſed etiam quantùm ad quid eſt, ſeu habere cognitionem quidditativam illius; objectum enim intellectûs eſt quod quid eſt, id eſt, eſſentia & quidditas rei, ut dicitur in 3. de anima: Ergo omnibus creaturis, quantumcumque perfectè cognitis, non quietaretur intellectus, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret.

§. V.

Solvuntur objectiones.

31. Gentilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis ſunt, & idcirco omittenda. Sed poteſt contra primam rationem D. Thomæ objici primò: Objectum noſtræ voluntatis eſt bonum univerſale in prædicando, hoc eſt bonum abſtractum ut ſic, ſicut etiam verum in communi eſt objectum noſtri intellectûs: Atqui Deus non eſt bonum univerſale in prædicando, vel in cauſando, id eſt, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in ſe continens: Ergo ex eo quòd objectum noſtræ voluntatis eſt bonum univerſale, non rectè infert D. Thomas, ſolum Deum poſſe ejus appetitum perfectè ſatiare; ſed committit æquivoca-

vocationem, argumentando à bono univerſali in prædicando ad bonum univerſale in eſſendo, vel in cauſando.

32. Secundò, contra eandem rationem arguitur: Appetitus humanus eſt aliquid finitum: Ergo per objectum finitum ſatiari poteſt. Conſequentia probatur: tùm quia finitum ad ſui quietem, ſeu ſatietatem nequit aliquid infinitum expoſcere: tùm etiam, quia appetitus humanus, ex eo quòd infinitus eſt, ſatiatur formaliter, ſeu tanquam per formam per aliquid finitum, nempe per viſionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de cauſa poterit objectivè per aliquod bonum finitum ſatiari.

33. Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui poſſunt. Undè ad primum reſpodetur, conceſsò Antecedente, negando Conſequentiam; poſſumus enim rectè, & abſque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quandò unum in alio continetur: quare cùm tota perfectio boni univerſalis in prædicando contineatur eminentiſſimò modò in bono univerſali in eſſendo, & in cauſando, rectè infert D. Thomas, ex eo quòd appetitus humanus extendatur ad omne bonum, poſſe ſolum quietari poſſeſſione boni increati, quod eſt univerſale in cauſando, continens in ſe omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratam.

34. Dices: Quietatio appetitûs fieri debet per illius objectum: Ergo ſi objectum appetitûs noſtri non eſt bonum univerſale per cauſalitatem, ſed per prædicationem, hoc & non illud perfectè ipſum quietare poteſt.

Reſpondeo, quòd quietatio noſtri appetitûs debet fieri per illius objectum, vel per aliquid, in quo tota perfectio ejus objecti contineatur; cujuſmodi eſt Deus, qui univerſalis boni continet perfectionem.

35. Ad ſecundum dicendum: quòd etſi appetitus noſter ſit in ſe finitus & limitatus, eſt tamen in appetendo ſyncategorematicè infinitus, quia non tot appetit, quin plura in infinitum appetere poſſit; & ideo ſolum per infinitum bonum poteſt quietari. Undè conceſsò Antecedenti abſolute, nego Conſequentiam. Ad primam probationem diſtinguo Antecedens: id quod eſt omni modo finitum, concedo Antecedens: quod aliqua ratione eſt infinitum, nego Antecedens, & Conſequentiam, quia humanus appetitus eſt infinitus modò explicatò.

Ad ſecundam probationem, conceſsò Antecedenti, nego Conſequentiam: appetitui namque finito repugnat per formam infinitam à ſe elicitam actuari; & idcirco nō petit ad ſui ſatietatem formam infinitam: non autem repugnat ei ad aliquid infinitum objectivè terminari, ſed potius id petit, etſi finitus ſit: & ideo in ſolò bono infinito tanquam in objecto poteſt quieſcere.

36. Dices, ſi appetitus eſſet infinitus entitativè, ad ſui ſatietatem non ampliùs expoſceret, quàm infinitum objectum: Ergo cùm ſit entitativè finitus, id non poteſt petere. Patet Conſequentia: namque, quod eſt finitum in genere entis, nequit ad ſui ſatietatem idipſum exigere, quod poſtulat infinitum entitativè.

37. Reſpondeo conceſsò Antecedenti, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: Non poteſt idem petere, & eodem modo, concedo Antecedens: idem diverſò modò, nego Antecedens. Modi autem

A diverſitas conſiſtit in hoc, quòd ſi appetitus eſſet infinitus entitativè, attingeret modò infinitò objectum infinitum, & ſic ſatiaretur: ſed quia eſt finitus in genere entis, etſi petat objectum infinitum, illud tamen non petit attingere modò infinitò, ſed finitò.

Inſtabis: Ratio D. Thomæ, vel probat debere attingi objectum infinitum modò infinitò, ut appetitus noſter quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modò aſſeruimus: Ergo nec ſecundum. Major probatur: ex eo enim probavimus noſtrum appetitum non ſatiari per bona creata, quia quovis illorum, vel omnibus illis per intellectum cognitis, reſtat cognoſcendum B bonum increatum, ad cujus cognitionem appetitus noſter inclinatur: ſimiliter, cum bonò increatò, finitò modò cognitò, adhuc reſtet idemmet objectum in perfectiori modò cognoſcibile; & ad iſtam majorem, ſeu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, niſi ad infinitum modum cognitionis, quò perfectior non ſit, perveniat. 38.

Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, conceſsò Antecedente, nego Conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis in eo conſiſtit, quòd inclinatio ad cognoſcendum C Deum, qui eſt creaturarum cauſa, eſt ſubſtantialis noſtro appetitui; inclinatio autem ad majorem perfectionem cognitionis habitæ de Deo, eſt veluti modalis ejuſdem appetitûs perfectio: unde quia beatitudo objectiva non debet noſtrum appetitum ſatiare quoad omnem modum, ſeu perfectionem intenſivam illius (eſt enim impoſſibile quoad iſtam rationem unquam plenè ſatiari) ſed ſolùm debet illum quietare quoad ſubſtantiam ſuæ inclinationis; & tamen cognitis omnibus creaturis, & ignoratò, ſeu non cognitò Deò quidditativè, non ita ſatiatur appetitus humanus, id eſt quoad ſubſtantiam ſuæ inclinationis, ideò benè intulimus cum D. Thoma, non poſſe in aliquo, præterquam in Deo D quidditativè cognito, objectivam hominis fœlicitatem conſiſtere. 39.

ARTICULUS II.

An Deus ut unus ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita quòd, ſi per impoſſibile lateret ut Trinus, perfecta hominis beatitudo ſubſiſteret?

CErtum eſt, viſâ divinâ eſſentiâ de facto videri omnes perſonas Divinas; imo celebriores Theologi docent, non poſſe eſſentiam divinam videri ſine Perſonis, etiam de potentia E Dei abſoluta, ut in tractatu de viſione beata fusè oſtendimus. Veruntamen, quia licèt interdum uti ſuppoſitione impoſſibili ad inveſtigandam rationem formalem & eſſentialem alicujus rei; ut patet, quando quæritur, an ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, diſtingueretur ab illo? ideò ad explorandam eſſentiam & rationem formalem objectivæ beatitudinis, quâ Sancti perfruuntur in cœlo, inquirunt hîc Theologi, an Deus ut unus ſit objectum ſufficiens ad nos beatificandum, ita quòd ſi per impoſſibile lateret ut Trinus, eſſentia beatitudinis adhuc ſubſiſteret. 40.

Partem

Partem affirmativam tenent Scotus, & ejus diſcipuli in 1. diſt. 1. quæſt. 2. quibus adhærent Molina, Suarez, & alij ex modernis: negativa verò communis eſt in ſchola D. Thomæ, eamque docent Lorca, Vazquez, Salas, Monteſino, & alij.

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

41. Dico igitur, eſſentiam divinam ſine Perſonis non eſſe ſufficiens objectum ad beatificandum hominem: undè ſi per impoſſibile Sancti in cœlo Deum ut Trinum non cognoſcerent, non eſſent verè beati, & periret eſſentia beatitudinis.

Colligitur ex D. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 8. ad 3. ubi ex duplici capite probat videri non poſſe à Beatis eſſentiam divinam ſine Perſonis. Primò, quia videtur prout eſt in ſe: Trinitas autem Perſonarum eſt illi prout ſic eſſentialis. Secundò idem probat ex eo, quòd ipſa Perſonarum viſio perducit nos in beatitudinem: id eſt (inquit ibidem Cajetanus) quia Perſonarum viſio pertinet ad ſubſtantiam objecti beatifici.

Varijs etiam rationibus Theologicis ſolet hæc concluſio ſuaderi. Monteſino, & quidam alij illam probant in hunc modum. Implicat Deum videri, & non videri ut Trinum: Ergo Perſonarum Trinitas pertinet ad eſſentiam objecti beatifici, & conſequenter divina eſſentia non eſt ſola ad beatificandum ſufficiens.

42. Verùm hic diſcurſus non placet: Tùm quia non admittit ſuppoſitionem factam, gratiâ diſputationis, ad inveſtigandum objectum beatificum quoad eſſentialia: Tùm etiam, quia ut communiter docent noſtri Thomiſtæ 1. p. qu. 12. art. 8. divina eſſentia videri non poteſt, etiam de potentia Dei abſoluta, non cognitis creaturis, ſaltem ſub communi ratione entis creabilis; & tamen illæ non pertinent eſſentialiter ad objectum viſionis beatificæ, prout eſt beatitudo: quare ab omnibus debet concedi hæc conditionalis, ſi divina eſſentia videretur nullò modò cognitis creaturis, eſſet ad beatificandum ſufficiens: Ergo ex hoc quòd eſſentia divina nequeat videri non viſis Perſonis, non rectè infertur relationes pertinere ad eſſentiam objecti beatifici, & viſionem divinæ eſſentiæ ad beatificandum non ſufficere.

43. Alij cum Lorca hîc diſp. 13. membro 1. exiſtimant reſolutionem hujus quæſtionis pendere ab alia, quæ in materia de Trinitate agitati ſolet, an ſcilicet relationes divinæ addant perfectionem & bonitatem ad eſſentiam. Unde ſic arguunt. Relationes divinæ, cùm ſint entitates reales, ſunt perfectiones infinitæ: Ergo cùm beatitudo ad omne bonum ſe extendat, illis non viſis non poteſt ſubſiſtere eſſentia beatitudinis.

Sed hoc etiam fundamentum firmum non eſt: Tùm quia probabilius eſt, relationes divinas non addere bonitatem & perfectionem relativam ad eſſentiam, ſed ſolùm gaudere bonitate & perfectione infinitâ eſſentiæ in illis intimè incluſæ; aliàs darentur plures ultimi fines relativi; quod nullus concedit, ſicut nec dari plura relativa principia, ut in tract. de Trinit. fusè expendimus: Tùm etiam quia etſi relationes divinæ propriam perfectionem non habeant, illis tamen non viſis viſio divinæ eſſentiæ non quietabit perfectè intellectum, nec erit viſio Dei ut eſt in ſe, nec per conſequens beatifica, ut conſtabit ex infra dicendis.

Diſp. 1. art. 5.

44. Alij denique noſtram concluſionem aliter probant, diſcurrentes in hunc modum. Relationes divinæ (eſto non addant perfectionem & bonitatem ſupra divinam eſſentiam) addunt tamen diſtinctam veritatem: Ergo illis non viſis ſtare nequit eſſentia beatitudinis non minùs, ac ſi adderent bonitatem & perfectionem. Antecedens (inquiunt) manifeſtum videtur, quia veritas ſequitur entitatem conſideratam abſolutè: Sed relationes divinæ addunt eſſentiæ diſtinctã entitatem: Ergo & diſtinctam veritatem. Conſequentiam verò ſic probant. Non minùs eſt de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm ſatiare voluntatem: At ſi relationes divinæ ſuperadderent bonitatem, illis latentibus non ſtaret beatitudo, eò quòd non perfectè quietaretur voluntas: Ergo ſi addunt novam veritatem, & non videantur, non ſtabit beatitudo; quia non quietabitur perfectè intellectus.

Sed hic etiam diſcurſus diſplicet: Tùm quia falſo nititur principio, oſtendimus enim in tractatu de Trinit. relationes divinas non addere diſtinctam veritatem ad eſſentiam (eſto addant diſtinctam entitatem, ſumendo entitatem ut præcisè oppoſitam nihilo) quia non addunt illi diverſam immaterialitatem, & intelligibilitatem, ſed gaudent ſolùm immaterialitate, & intelligibilitate eſſentiæ, quæ gerit vices ſpeciei intelligibilis, & objecti motivi reſpectu ſui, attributorum, & relationum. Tùm etiam, quia licèt non ſuperaddant veritatem ad eſſentiam, viſio tamen eſſentiæ ſine illis non erit viſio Dei ut eſt in ſe, nec ſubinde perfectè quietativa & ſatiativa appetitûs innati gratiæ, ut ſtatim dicemus. Undè his rationibus prætermiſſis,

Diſp. 6. art. 2.

45. Probatur primò concluſio ratione fundamentali. Ut eſſentia divina ſit ſufficiens objectum ad nos beatificandum, debet videri ut eſt in ſe: At illâ viſâ ſine Perſonis non videretur ut eſt in ſe: Ergo ut ſic non eſſet ad beatificandum ſufficiens. Minor eſt certa: Deus enim prout eſt in ſe, non ſolùm eſt unus, ſed etiam Trinus abſque ulla diſtinctione reali inter eſſentiam, & relationes: Ergo viſâ per impoſſibile eſſentiâ divinâ ſine Perſonis, Deus non videretur ut eſt in ſe. Major autem probatur primò ex illo 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus* (ſcilicet in beatitudine) *quoniam videbimus eum ſicuti eſt*: ubi ponderanda eſt illa cauſalis *quoniam*: ſignificat enim cauſam, ſeu rationem à priori, cur viſio Dei ſit beatifica, eſſe, quia terminatur ad illum ut eſt in ſe.

Secundò probatur eadem Major: Ut cognitio Dei ſit perfectè beatifica, debet eſſe intuitiva, & non purè abſtractiva: Sed cognitio Dei intuitiva debet ad illum, ut in ſe eſt, terminari; quia per hoc diſtinguitur cognitio intuitiva ab abſtractiva, quòd hæc apprehendit objectum proportionaliter ad captum intellectûs, & diſtinguit illud, non ut eſt in ſe, ſed tantùm in habitudine ad ipſum intellectum; illa verò videt & intuetur objectum ut eſt in ſe à parte rei, ut oſtendimus in tractatu de ſcientia Dei: Ergo cognitio Dei, ut ſit beatifica, debet ad illum, ut in ſe eſt, terminari.

Diſp. 4. art. 8. concluſ. ultima.

Tertiò eadem Major ſuadetur: Illa ſolùm cognitio Dei eſt beatificativa, quæ quietat appetitum innatum gratiæ: Sed appetitus innatus gratiæ eſt ad Deum videndum prout eſt in

ſeipſo; nam gratia, utpote ſemen gloriæ, inclinat ad Deum videndum eo modo, quo de facto à Beatis videtur: Ergo cognitio Dei ſufficiens ad beatificandum debet terminari ad illum ut in ſe eſt.

46. Secundò probatur concluſio: Non minùs eſt de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm ſatiare perfectè voluntatem: At ſi viſio terminaretur ad eſſentiam divinam, & non ad modum, quo ſubſiſtit in tribus Perſonis, non quietaret intellectum: Ergo non eſſet beatifica. Major patet ex ſupra dictis. Minor probatur. Videns aliquam formam deſiderat videre modum quo ſubſiſtit, & non quietatur donec videat illum: ſicut ergo ſi eſſentia divina ſubſiſteret in unico tantùm ſuppoſito, non quietaretur intellectus qui eam videret, & non videret illam ut ſubſiſtentem in uno illo ſuppoſito; ita ſi viſio terminaretur ad eſſentiam divinam, & non ad modum quo de facto ſubſiſtit in tribus Perſonis, non quietaret intellectum.

47. Tertiò ſuadetur concluſio: Deus præcisè ut unus non eſt ſufficiens objectum ſuæ beatitudinis: Ergo nec noſtræ. Conſequentia patet: quia cùm noſtra beatitudo ſit participatio divinæ fœlicitatis, idem debet eſſe objectum utriuſque; ſicut quia charitas eſt participatio amoris, quo Deus ſeipſum diligit, idem habet objectum quod divina dilectio. Antecedens autem ſic oſtenditur. Dei beatitudo eſt formaliter Dei comprehenſio: Sed Deus ut unus non eſt ſufficiens objectum comprehenſionis ſui: Ergo neque ſuæ beatitudinis. Major eſt certa: beatifica enim cognitio, quâ Deus beatus eſt, debet eſſe perfectiſſima & infinita, ſubindeque comprehenſiva. Minor probatur: Objectum comprehenſionis debet eſſe cognitum, quantùm cognoſcibile eſt: Sed Deus cognitus præcisè ut unus non cognoſcitur quantùm cognoſcibilis eſt; cùm etiam ſit cognoſcibilis ut Trinus: Ergo Deus cognitus præcisè ut unus, non eſt ſufficiens objectum comprehenſionis ſui.

48. Confirmatur & magis explicatur hæc ratio: Si per impoſſibile Deus ſe cognoſceret ſolùm ut Unum, & non ut Trinum, talis cognitio non eſſet ejus beatitudo: Ergo ſi à nobis prout ſic cognoſceretur, talis cognitio non eſſet noſtra beatitudo. Conſequentia eſt nota ex dictis, Antecedens probatur. Illa cognitio non eſſet comprehenſio Dei: Ergo nec ejus beatitudo.

Dices, ex hac ratione ſequi, creaturas eſſe de eſſentia objecti beatifici Dei, ſubindeque illas ingredi eſſentialiter objectum formale noſtræ beatitudinis: Sed hoc dici nequit: Ergo hæc ratio non eſt valida. Sequela probatur: Creaturæ pertinent ad objectum comprehenſionis Dei, cùm Deus ſeipſum comprehendere nequeat, niſi in ſua eſſentia & omnipotentia cognoſcat creaturas poſſibiles: Sed beatitudo Dei eſt cognitio comprehenſiva ſui: Ergo creaturæ eſſentialiter pertinent ad objectum beatitudinis Dei.

49. Reſpondetur tamen negando ſequelam. Ad ejus probationem dicendum, quod creaturæ pertinent ad objectum comprehenſionis Dei, non primariò, ſed tantùm ſecundariò, ut termini connexi cum divina omnipotentia: at verò relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejuſdem comprehenſionis & beatitudinis Dei. Primò, quia ſunt modi intrinſeci & eſſentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate oſtendimus. Secundò, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid conſtituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertiò, quia ſunt termini intrinſeci & eſſentiales divinæ fœcunditatis. Undè licèt prædictæ relationes ſint de eſſentia objecti beatifici Dei, ſubindeque ad objectum noſtræ beatitudinis eſſentialiter pertineant: non tamen creaturæ, ſed iſtæ ad ejus objectum duntaxat materiale & ſecundarium ſpectant.

Ex quo ſic poteſt confirmari & magis ſuaderi concluſio: Relationes divinæ pertinent eſſentialiter ad objectum primarium beatificum, utpote modi eſſentiales naturæ divinæ, & termini intrinſeci divinæ fœcunditatis: Ergo implicat illis non viſis ſubſiſtere beatitudinem. Conſequentia patet: nam deſtructio, ſeu negatio actûs rectè colligitur ex defectu cujuſlibet eſſentialiter pertinentis ad illius objectum, etiamſi ut modus tantùm ipſum ingrediatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Eſſentia beatitudinis conſiſtit in hoc, quòd ſit viſio, ſeu oſtenſio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego oſtendam omne bonum tibi*: Sed viſâ divinâ eſſentiâ, etiamſi non viderentur Perſonæ, oſtenderetur & videretur omne bonum; cùm relationes, ut ſupponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad eſſentiam: Ergo viſâ divinâ eſſentiâ ſine Perſonis, beatitudo ſubſiſteret. 50.

Confirmatur: aſſecutô bonô infinitô quietatur voluntas: Sed viſio eſſentiæ divinæ ſine Perſonis eſſet aſſecutio boni infiniti: Ergo per illam perfectè quietaretur voluntas, ſubindeque talis viſio eſſet perfectè beatifica; cùm beatitudo, ut ſupra dicebamus, nihil aliud ſit, quàm perfecta quies, ſeu ſatietas appetitûs rationalis. 51.

Ad hoc argumentum patet ſolutio ex ſupra dictis. Major enim diſtinguenda eſt: beatitudo eſt viſio ſeu oſtenſio omnis boni, prout eſt in ſe, concedo Majorem: aliter ac eſt in ſe, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Itaque viſio Dei non habet, quòd ſit beatifica ex præciſo conceptu viſionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis Dei, prout eſt in ſeipſo: quia ſub hoc tantùm conceptu eſt cognitio intuitiva & quietativa appetitûs innati gratiæ, ut in primo fundamento noſtræ concluſionis expendimus. Undè ſicut in ſententia Adverſariorum notitia abſtractiva quidditatis Dei non foret beatifica, quia etſi eſſet cognitio omnis boni, non tamen eſſet cognitio illius ut eſt in ſe, ita in noſtra, viſio divinæ eſſentiæ abſque Perſonis non foret beatifica: quia licèt terminaretur ad omne bonum, non tamen prout eſt in ſe; cùm de facto divina natura in tribus Perſonis ſubſiſtat, & exiſtat. Quare ad confirmationem diſtinguo Majorem: aſſecutô bonô infinitô, eo modo quo eſt in ſe, quietatur voluntas, concedo Majorem: ſine tali modo nego Majorem, & diſtinguo Minorem eodem modo, ac nego Conſequentiam. 52.

Objicies ſecundò: Sola eſſentia divina eſt objectum formale viſionis beatificæ: Ergo eâ viſâ, licèt non viderentur Perſonæ, eſſentia beatitudinis ſubſiſteret. Conſequentia videtur bona: cùm enim ſpecificatio actûs ſumatur ab objecto formali, iſto remanente, ille ſubſiſtit. 53.

Ante-

Antecedens verò docetur à noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione beata,& probatur : quia viſio beatifica eſt participatio divinæ intellectionis;ſubindeque habet idem objectum formale ac illa : Sed objectum formale,tàm motivum, quàm terminativum divinæ intellectionis, eſt divina eſſentia,ut virtualiter ab attributis& relationibus diſtincta,ſicut oſtendimus in tractatu de attributis:Ergo ſola eſſentia divina eſt objectum formale viſionis beatificæ.

Diſp. 2. art. 5.

54. Reſpondeo primò, retorquendo hoc argumentum in Adverſarios : nam eſſentia divina eſt objectum formale divinæ cognitionis quateoùs eſt comprehenſio , & tamen implicat quòd Deus ſeipſum comprehendat , niſi ſe ut Trinum in Perſonis cognoſcat : Ergo licèt eſſentia divina ſit objectum formale noſtræ beatitudinis , non rectè colligitur illam ſine cognitione Perſonarum poſſe ſubſiſtere. Undè

55. Reſpondeo ſecundò, conceſſò Antecedenti, negando Conſequentiam: licèt enim relationes divinæ non ſint objectum formale & primarium beatitudinis , pertinent tamen ad ipſum ut modi eſſentiales illius ; eoque proportionali modo ſe habent ad eſſentiam , quò ſenſibile commone ad ſenſibile proprium v. g. quantitas & figura ad colorem: unde ſicut impoſſibile eſt oculum corporeum videre aliquod corpus coloratum, niſi ſit extenſum & figuratum (ideoque corpus Chriſti non poteſt naturaliter oculo corporeo videri in Euchariſtia defectu figuræ & extenſionis localis) ita repugnat videri eſſentiam divinam ſine Perſonis,& illis non viſis eſſentiam beatitudinis ſubſiſtere.

56. Tertiò dici poteſt,quòd licèt ſola eſſentia divina ſit objectum formale *quo* viſionis beatificæ & intellectionis divinæ ; objectum tamen formale *quod*,& purè terminativum, ſunt ipſæ tres Perſonæ divinæ : ſicut objectum formale *quod* cognitionis Angelicæ non eſt ſola Angelicæ eſſentia, ſed ipſemet Angelus ; & ſicut ſi Deus eſſet unus ſuppoſitaliter, objectum formale *quod* viſionis beatæ non eſſet ſola Deitas, ſed etiam illud ſuppoſitum,in quo ſubſiſteret.

57. Objicies tertiò: Si per impoſſibile Deus non eſſet Trinus in Perſonis,ejus tamen viſione homo beatificaretur : Ergo beatitudo hominis non petit eſſentialiter,& ex natura rei viſionem divinarum Perſonarum. Antecedens videtur certum : tunc enim maneret ſummum bonum, & ſummum verum;& conſequenter,poſſeſſum prout eſt in ſe,poſſidentem beatificaret. Conſequentia verò probatur ideo colligimus relationes non eſſe de eſſentia Dei ut eſt primum principium creaturarum, quia ſi per impoſſibile perirent relationes Deo remanente ut uno, ſalvaretur in eo ratio primi principij : Ergo ſi caſu dato eſſentia beatitudinis ſubſiſteret, rectè colligitur illam non petere eſſentialiter viſionem divinarum Perſonarum , & Deum ut unum eſſe objectum ſufficiens ad nos beatificandum.

58. Confirmatur Viſio Dei in illa ſuppoſitione eſſet ejuſdem rationis cum illa,quia Deus(ſi non repugnatet) videretur ſolùm ut unus,quàmvis in re ſit Trinus: At in dicta ſuppoſitione viſio illa foret beatitudo,ut oſtenſum eſt : Ergo etiam viſio terminata ad Deum, præcisè ut unum, quamvis in re ſit Trinus,beatitudo eſſet; & per conſequens ad beatitudinem cognitio Perſonarum eſſentialiter non requiritur.

59. Ad objectionem reſpondetur diſtinguendo A Antecedens : homo beatificaretur beatitudine ejuſdem rationis ac illa,quæ de facto eſt , nego Antecedens:diverſæ rationis, tranſeat Antecedens , & nego Conſequentiam. Et quidem rectè: nam beatitudo,quæ de facto eſt,petit terminari ad Deum prout eſt in ſeipſo de facto : unde ſi aliquid quod de facto eſſentialiter ei competit,ſuppoſitione impoſſibili ei non competere ſupponatur,tollitur conſequenter beatitudo, quæ de facto eſt ; & ponitur alia diverſæ rationis ſpecificanda à Deo prout eſſet in ſeipſo, in illa hypotheſi impoſſibili : ex quo non licet inferre, Deum præcisè ut unum,eſſe nunc de facto objectum ad beatificandum ſufficiens.

60. B Ad confirmationem,diſtinguo Majorem: eſſet ejuſdem rationis, in ratione viſionis, tranſeat Major : in ratione beatificantis,nego Majorem: & conceſſâ Minori nego Conſequentiam. Ratio autem diſtinctionis eſt,quia (ut ſupra dicebamus) viſio Dei non habet quòd ſit beatifica ex præciſo conceptu viſionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis Dei prout eſt in ſeipſo: in caſu autem,quem fingimus, cùm Deus ſupponatur non Trinus , viſio illius, prout eſt unus præcisè,eſſet viſio Dei prout in ſeipſo, & conſequenter foret beatitudo : in caſu verò noſtræ C diſputationis, cùm Deus ſupponatur in re Trinus& Unus,& viſio ſupponatur terminata ad illum prout unum præcisè;talis viſio non terminaretur ad ſummum bonum prout in ſeipſo eſt; & conſequentet , etſi cum viſione in altero caſu admiſſa conveniat in ratione viſionis, non tamen conveniet cum illa in ratione beatitudinis.

61. Objicies quartò:Cùm Deus ſit objectum noſtræ beatitudinis,eodem modo aliquid pertinet ad objectum noſtræ beatitudinis, quò pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei : Atqui relationes ut ſic non ſunt de conceptu eſſentiali Dei , ſed ſolùm Divinitas,nec divinæ naturæ conſtitutionem ingrediuntur, ſed ſolùm Perſonas divinas conſtituunt : Ergo relationes non pertinent eſſentialiter ad objectum noſtræ beatitudinis. D

62. Confirmatur: Sub ea ratione Deus eſt noſtra beatitudo,ſub qua eſt ultimus finis: Sed relationes non ſunt de quidditate Dei prout eſt ultimus finis: Ergo nec quatenùs eſt noſtra beatitudo. Major patet, Minor probatur, Sub ea ratione Deus eſt ultimus finis , ſub qua eſt primum principium creaturarum ; cùm ratio ultimi finis, & ratio primi principij ſibi invicem correſpondeant : Sed relationes non ſunt de quidditate Dei,ut eſt primum principium ; aliàs ex creaturis cognitis cognoſci poſſet naturaliter Trinitas Perſonarum : Ergo non ſunt de eſſentia illius ut eſt ultimus finis.

63. Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo E Majorem : eodem modo quo pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei,phyſicam,concedo: metaphyſicam , nego. Similiter diſtinguo Minorem: relationes non pertinent ad Dei conſtitutionem, metaphyſicam,concedo : phyſicam, nego.

Explicatur : Dupliciter poteſt conſtitutio divinæ naturæ conſiderari,ſcilicet ut phyſica,& ut metaphyſica:phyſica Dei conſtitutio coaleſcit ex omnibus prædicatis divinis,tam abſolutis,quàm relativis;quippe cùm omnia Dei prædicata ſint realiter cum Deo identificata: metaphyſica verò illius conſtitutio, ſit per illam perfectionem , quæ primò objicitur intellectui

 cum

cum fundamento in re, & ſe habet veluti radix & origo aliarum ; & hoc genere conſtitutionis Deus in noſtra ſententia per ipſum intelligere puriſſimum, & actualiſſimum conſtituitur, ut [Diſp. 2. art. 1.] docuimus in tractatu de attributis : Dicimus ergo, quòd licèt relationes non ſint de metaphyſica conſtitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam eſſentialiter ſecundùm phyſicam conſtitutionem : undè cùm viſio beatifica eſſentialiter petat terminari ad Deum prout eſt in ſe phyſicè, non verò prout objicitur inadæquatis conceptibus noſtri intellectûs, eſſentialiter petit terminari non ſolùm ad naturam divinam & attributa, ſed etiam ad relationes, & perſonas. Quare ad confirmationem, conceſſâ Majori, diſtinguo Minorem : relationes non ſunt de quidditate Dei prout eſt ultimus finis, ſecundùm metaphyſicam ipſius conſtitutionem in ratione ultimi finis, tranſeat Minor : ſecundùm phyſicam ejus conſtitutionem, negatur Minor, & Conſequentia.

64. Dices : Ergo licèt relationes ſint de eſſentia objecti beatifici ſecundùm phyſicam ejus conſtitutionem, non tamen erunt de eſſentia ejus ſecundùm metaphyſicam conſtitutionem illius; & conſequenter illis per impoſſibile viſionem non terminantibus, objectum beatificum ſubſiſteret, & appetitum quietaret ; ſicut quia illæ non ſunt de metaphyſica conſtitutione rationis ultimi finis, licèt per impoſſibile perirent, ſubſiſteret tamen ratio ultimi finis.

Reſpondeo negando Conſequentiam : nam cùm viſio beata petat pro objecto Deum prout eſt in ſe, & finem ultimum prout eſt in ſeipſo; quod eſt de eſſentia finis ultimi, prout eſt in ſeipſo, eſt de primaria conſtitutione objecti beatifici, inquantùm beatificum eſt.

65. Objicies ultimò: Pater æternus eſt beatus ex vi viſionis ſolius eſſentiæ, præciſæ à perſonis: Ergo eſſentia præciſè ſumpta, & ut prævenit relationes, eſt ad beatificandum ſifficiens. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò: quia Pater æternus pro illo priori originis, quò producit Filium, intelligitur, & eſt perfectè beatus : Sed pro illo priori non intelligitur viſio illius terminata ad Filium; cùm pro illo priori nondùm intelligatur Filius productus, nec proinde exiſtens : Ergo Pater æternus intelligitur perfectè beatus viſione terminatâ ad eſſentiam, ut prævenientem relationem Filij.

Secundò probatur idem Antecedens : Pater æternus eſt ſeipſo beatus, & non à Filio, aut Spiritu ſancto ; aliàs acciperet ab illis maximam perfectionem, quod eſt inconveniens, cùm à ſe ſit infinitè perfectus: Ergo eſt beatus ex viſione eſſentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertiò : Eſſentialia in divinis ſunt priora notionalibus, ut ſæpè docet Divus Thomas : At beatitudo eſt prædicatum eſſentiale in Deo : Ergo eſt prior relationibus, & conſequenter Pater æternus ex vi viſionis ſolius eſſentiæ præciſæ à perſonis intelligitur beatus.

66. Reſpondeo negando Antecedens : ad cujus primam probationem, conceſſâ Majori, nego Minorem : prioritas enim originis ſolùm eſt prioritas *à quo*, non *in quo*, etiam ſecundùm rationem : unde licèt Pater ſit prior origine Filio, non tamen poteſt eſſe, nec intelligi beatus ſine illo. Sicut in creatis, etſi priùs ſit in genere cauſæ efficientis, quòd ventus aperiat feneſtram, quàm quòd ingrediatur ; non licèt tamen inferre, quòd in illo priori ingreditur ventus feneſtrâ clauſâ : & ſimiliter licèt in genere cauſæ materialis præſupponatur materia formæ, utpote ſubjectum ejus, tamen non priùs materia exiſtit, quàm forma. Quam doctrinam, quia non attendit Vazquez hic diſp. 13. cap. 2. in fine, inſufficienter argumento reſpondet.

Ad ſecundam probationem, diſtinguo Antecedens : Pater æternus eſt ſeipſo beatus, objectivè adæquatè, nego Antecedens : principiativè, id eſt per excluſionem principii communicativi ſuæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam : quia ut beatitudo ejus non ſalvetur in viſione ſolius eſſentiæ, ſufficit quòd ex parte objecti ingrediantur relationes, etſi non intrent ex parte principij.

Inſtant Scotiſtæ, & dicunt non minùs ad cognitionem requiri objectum, quàm potentiam: 67.
Atqui ſi beatitudo Patris æterni eſſet ab intellectu, non prout in Patre ſolùm, ſed etiam prout in Filio, non eſſet ex ſeipſo beatus, ſed beatitudinem haberet à Filio: Ergo ſi eſt beatus ab eſſentia ut ab objecto, non ſolùm prout illa eſt in ipſo, ſed etiam prout in Filio, beatitudinem ſuam habebit à Filio.

Reſpondet Cajetanus, & benè, quòd licèt u- 68.
trumque neceſſarium ſit ad intellectionem, non tamen eodem modo ; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum verò ut intellectionis terminus : undè ſi viſio Patris eſſet ab intellectu ut in Filio, Filius eſſet principium à quo Pater viſionem acciperet, & conſequenter ab alio procederet : ex eo autem quòd eſſentia, prout in Filio, objectivè beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, eſſe principiũ beatitudinis Patris, neque quòd Pater ſeipſo non ſit beatus, per excluſionem principij originis.

Sed urgent adhuc Diſcipuli Scoti : Cogni- 69.
tio non ſolùm ab intellectu, ſed etiam ab objecto ut principio, effectivè procedit, juxta illud commune axioma ex Auguſtino deſumptum : *Ab objecto & potentia paritur notitia* : Ergo ſi eſſentia ut in Filio objectivè beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris.

Facilè tamen reſpondetur, diſtinguendo Antecedens: cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens : ab objecto formali quod & purè terminativo, nego Antecedens & Conſequentiam : nam Filiatio, etſi objectivè beatificet Patrem, noo tamen habet rationem objecti motivi ; cùm non gerat vices ſpeciei intelligibilis, ſed purè terminativi, & ideo non concurrit ex parte principij.

Ad tertiam probationem Antecedentis prin- 70.
cipalis, diſtinguo Majorem : eſſentialia in divinis ſunt priora notionalibus, prioritate *in quo* reali, vel rationis, nego Majorem : prioritate *à quo* virtuali, concedo Majorem & Minorem, & diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris.

Vel etiam dici poteſt cum Marco à Serra quæſ. ſequenti art. 8. dubio unico, doctrinam illam D. Thomæ intelligendam eſſe de eſſentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad notionalia, ſecùs verò de illis, quæ intelligi nequeunt, niſi cum ordine ad notionalia : voluntas enim quâ Deus vult Filij generationem, & ſcientia quâ Deus cognoſcit Perſonas, licèt ſint abſoluta & ad eſſentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Perſonis, quæ ad notio-

notionalia ſpectant. Unde cùm beatitudo intelligatur non ſolùm cum ordine ad eſſentialia, ſed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel ſi præintelligitur, non concipitur adæquatè, ſed inadæquatè nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæqoatum.

DISPVTATIO III.

De eſſentia beatitudinis formalis.

Ad quæſtionem 3. D. Thomæ.

PRæmiſſis his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ ſpectant ab beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam ſpectantia in tractatu de viſione beatifica declarata ſunt, in præſenti ſolùm adducemus quæ ibi deſiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum beatitudo formalis ſit aliqua operatio creata, & à Beato elicita.

1. PArtem negativam tenuere olim plures antiqui Theologi, qui circa eſſentiam beatitudinis formalis variè opinati ſunt. In primis enim quidam aſſeruere hominem beatificari per increatam viſionem Dei ſibi unitam. Quam opinionem quibuſdam ſuo tempore placuiſſe, ait D. Bonaventura in 3. diſt. 14. art. 1. fuiſſeque publicè defenſam Pariſiis, refert Gregorius in 3. diſt. 7. q. 2. Eam expreſsè tenet Hugo de S. Victore tomo 3. tract. de ſapientia animæ Chriſti, ubi ait non aliter animas ſapientes conſtitui, Deumque cognoſceotes, niſi Dei cognitione & ſapientiâ; & de Deo loquens, ita concludit: *Ipſe eſt ſapientia quâ cognoſcimus; ipſe amor quò diligimus; ipſe gaudium quò exultamus.*

Secunda ſententia docet quòd beatitudo formalis conſiſtit in illapſu quodam ſpeciali Dei in eſſentiam animæ, ex quo manet ſubſtantialiter ſanctificata & deificata, & quodammodo transformatur in ipſum Deum: ſicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem. Hæc communiter tribui ſolet Henrico Gandavenſi quodlib. 13. qu. 12.

Tertia, quæ eſt D. Bonaventuræ in 4. diſt. 49. qu. 1. ad ultimum, aſſerit quòd beatitudo formalis conſiſtit ſimul io habitu & operatione, & principaliùs in habitu, quàm in operatione.

Ultima, quæ tribuitur Nominalibus, docet quidem beatitudinem formalem in ſola operatione conſiſtere, ſed vult intellectum beati ad illam merè paſſivè ſe habere, illam recipiendo à Deo, qui ſit illius unica & adæquata cauſa. Cui ſententiæ favent quidam Recentiores, qui etſi negent beatum de facto ad propriam beatitudinem comparari merè paſſivè, affirmant tamen non repugnare, quòd per operationem à ſe non elicitam conſtituatur beatus. Ita Valentia in præſenti diſp. 1. qu. 3. puncto 2. Vega lib. 6. in Trident. cap. 8. Ægidius lib. 10. de beatitudine qu. 1. art. 4.

§. I.

Rejicitur prima ſententia.

2. DIco primò, homines increatâ Dei viſione non beatificari.

Haoc concluſionem probat Vazquez ex Concilio Viennenſi in Clementina *ad noſtram*, de hæreticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum neceſſarium eſſe ad videndum Deum: ſi autem, inquit, viſione increatâ videretur, non eſſet neceſſarium lumen creatum. Valentia verò eam probat: quia ex oppoſita ſententia ſequeretur Beatos comprehendere Deum: haberent enim in ſe increatam Dei viſionem, quæ eſt comprehenſiva illius.

Verùm hæ rationes non ſunt efficaces: ad primam enim facilè reſponderi poteſt, Beatos lumine gloriæ indigere non ad eliciendam viſionem, ſed ad diſponendum intellectum ut eam recipiat. Ad ſecundam verò, negari poteſt ſequela: quia increata Dei viſio poſſet uniri intellectui creato, non adæquatè, ſed inadæquatè: ſicut de facto eſſentia divina, ut gerens vices ſpeciei intelligibilis, inadæquatè unitur intellectui Beatorum; quia non unitur ut repræſentans omnia quæ ab intellectu divino cognoſcuntur, ſed tantùm aliqua. His ergo rationibus prætermiſſis,

3. Probatur concluſio ratione fundamentali. Beatitudo formalis eſt operatio vitalis quâ Beatus in actu ſecundo vivit, ut patet ex illo Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum:* Sed implicat Beatum vivere in actu ſecundo per viſionem increatam Dei: Ergo implicat per illam conſtitui formaliter Beatum. Major patet, Minor probatur primò. Implicat naturam divinam, ſub conceptu vitæ radicalis, naturam creatam radicaliter viventem conſtituere; aliàs poſſet lapidi uniri, illumque reddere viventem radicaliter: Ergo implicat etiam quòd ſub conceptu vitæ actualis conſtituat intellectum creatum viventem in actu ſecundo. Conſequentia patet, tum à paritate, tum etiam quia actus proprius vitalis alicujus naturæ communicari nequit, non communicatâ naturâ.

Secundò probatur eadem minor ratione à priori: Vita actualis debet convenire viventi ab intrinſeco; vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui vivit in actu ſecundo per actũ ſibi omnino identificatum; vel per egreſſionem effectivam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: At divina intellectio nequit intellectui creato convenire ab intrinſeco, ullo ex his modis; cùm in utroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam conſtitui viventem.

Addo quod intellectio eſt actio non ſolùm vitalis, ſed etiam immanens: unde licèt eſſe intrinſecam altero ex illis modis non peteret ex præciſo conceptu vitalis, id tamen ex conceptu immanentis expoſceret; ut magis conſtabit ex infra dicendis, cùm ſententiam Nominalium refellemus.

4. Dices, increatam Dei intellectionem, neque per identitatem, neque per informationem uniri intellectui creatò, ſed aliò modò, ab utroque diſtinctò, ſcilicet in eſſe intelligibili, abſque eo quod illi per identitatem, aut per informationem uniatur.

Sed contra primò: Ideò non eſt neceſſaria

in ſpecie unio ſecundùm eſſe phyſicum & naturale, quia ſe tenet ex parte objecti, & vices ejus ſupplet: Atqui intellectio non ſe tenet ex parte objecti, ſed ex parte potentiæ intellectivæ, ut ultima ejus actualitas in linea intelligibili activa: Ergo reqoirit majorem unionem quàm in eſſe intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem. [A]

Contra ſecundò: Quia eſſentia divina, ut gerens vices ſpeciei intelligibilis, non unitur, nec uniri poteſt intellectui creato, per informationem, aut per identitatem, non poteſt illum viventem in actu primo conſtitoere: Ergo ſi divina intellectio nequeat per identitatem, aut per informationem, intellectui creato uniri, non [B] poterit illum viventem in actu ſecundo conſtituere, nec per conſequens beatum; cùm beatitudo formalis, ut ſupra dicebamus, ſit operatio vitalis, quâ Beatus in actu ſecundo vivit.

Tertiò: Ideò natura divina non poteſt uniri cum creaturis, illas conſtituendo in eſſe intellectuali radicaliter, quia non poteſt eis phyſicè uniri per informationem, aut per identitatem: Ergo pariter, ſi repugnet divinam intellectionem utroque hoc modo intellectui creato uniri, repugnabit etiam, quòd illum viventem in actu ſecundo conſtitoat, quamvis daretur quòd ei poſſet in eſſe intelligibili uniri.

§. II.

Solvuntur objectiones.

5. Objicies primò: Auguſtinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de viſione, quâ Sancti beatificantur in cœlo, nempe quòd illâ Deus eſt bonus & beatus, & quòd ipſa ſola eſt ſummum bonum: Sed hæc duo de viſione creata verificari nequeunt: Ergo noſtra beatitudo formalis eſt aliquid increatum.

6. Ad primum reſpondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 1. §. *ad authoritatem Auguſtini*, quòd non intendit Auguſtinus, eandem numero viſionem eſſe beantem Deum & nos, ſed eandem objectivè [D] & modaliter, quatenus idem objectum, & idem modus eſt utriuſque: utraque enim terminatur ad Deum, prout eſt in ſeipſo: ipſumque clarè & intuitivè cognoſcit.

Ad ſecundum reſpondeo cum eodem Cajetano, beatitudinem ab Auguſtino vocari ſummum bonum, non ſimpliciter, ſed inter bona creata: hoc autem modo non repugnat enti creato rationem ſummi boni obtinere. Vel etiam dici poteſt cum D. Thoma hic art. 1. ad 2. beatitudinem eſſe ſummum bonum, non formaliter, ſed aſſecutivè: quia eſt adeptio, vel fruitio ſummi boni.

7. Objicies ſecundò: Eſſentia divina unitur mentibus Beatorum per modum ſpeciei intelligibilis, ut docuimus in tractatu de viſione beata: [E] Ergo etiam illis uuitur, vel ſaltem uniri poteſt per modum intellectionis. Conſequentia probatur primò, quia ſi eſſentia divina abſque informatione, vel dependentia ab intellectu creato exhibet munus ſpeciei, cur etiam abſque informatione & dependentia ſupplere non poterit rationem formalem intellectionis?

Secundò probatur: Non minùs eſt de ratione actus primi vitalis eſſe intrinſecum viventi in actu primò, quàm de ratione actionis vitalis eſſe intrinſecam viventi actualiter: Sed divina eſſentia, ut gerens vices ſpeciei, conſtituit intellectum beati in actu primo proximè viventem vitalitate ſupernaturali: Ergo etiam poterit illum viventem in actu ſecundo conſtituere, licèt non ſit ei intrinſeca per informationem, vel per identitatem.

Probatur tertiò: Ratio ſpeciei, & ratio intellectionis actualis, non diſtinguuntur in Deo virtualiter, cùm ad eandem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis oſtenſum eſt (Diſp. 2. art. 1.): Ergo repugnat eſſentiam divinam uniri mentibus Beatorum, ſub conceptu & formalitate ſpeciei, niſi etiam illis uniatur per modum intellectionis actualis.

8. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus primam probationem dico, hoc eſſe diſcrimen inter ſpeciem & intellectionem, quòd ſpecies ex propria ratione formali non petit inhærere vel informare, ſed hoc ei convenit materialiter & per accidens in rebus creatis, quia accidens eſt: intellectio verò, cùm ſit actio vitalis, ex conceptu formali intellectionis habet quòd ſit intrinſeca naturæ quam reddit intelligentem, ſubindeque quòd illam informet, vel ei identificetur.

9. Ad ſecundam probationem, conceſſa Majori nego Minorem: nam divina eſſentia, etſi effectivè ad intellectionem concurrat, non tamen con- [C] curritur virtus intellectûs creati, illum elevans, aut dans illi vires (hoc enim totum provenit à lumine gloriæ) ſed ſolùm præſtat concurſum objectivum, ut virtus objecti, à quo & à potentia ſimul paritur intellectualis notitia: unde intellectus creatus Beati, non redditur per illam vivens in actu primo.

10. Ad tertiam, conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: ut enim aliqua Dei perfectio, duplici gaudens formalitate, ſub una uniatur creaturæ, & non ſub alia, non requiritur quòd illæ formalitates virtualiter diſtinguantur, ſed ſatis eſt quòd diſtinguantur eminentialiter & æquivalenter, id eſt quòd ratione ſuæ eminentiæ æquivaleant pluribus perfectionibus in rebus creatis realiter diſtinctis: nam ratio ſubſiſtentiæ & relationis in perſonis divinis non diſtinguũtur virtualiter, & tamen perſonalitas Verbi Divini unitur naturæ humanæ in ratione ſubſiſtentiæ, abſque eo quòd illi uniatur in ratione relationis. Licèt ergo ratio intellectionis, & ratio ſpeciei, non diſtinguantur inter ſe virtualiter in natura divina, quia tamen diſtinguũtur eminentialiter, & æquivalenter, utpote æquivalentes ſpeciei, & intellectioni creatæ, quæ realiter diſtinguuntur, uniri poteſt eſſentia divina cum intellectu Beati, prout exercet munus ſpeciei, abſque eo quòd ei uniatur prout gerit munus intellectionis

11. Objicies tertiò: De facto eſſentia divina unitur mentibus Beatorum in ratione verbi, & ſpeciei expreſſæ: Ergo etiam unitur, vel eis uniri poteſt per modum intellectionis. Antecedens ſupponitur ex tractatu de viſione Beata: Conſequentia verò probatur. De ratione verbi eſt quòd ſit vitale, ut colligitur ex D. Thoma qu. 4. de verit. art. 2. ubi aſſerit eſſe de conceptu verbi, quòd ſit expreſſum & productum ab intelligente: Ergo ſi non obſtante hac verbi vitalitate, uniri poteſt eſſentia divina per modum verbi intellectui Beatorum, poterit etiam uniri per modum intellectionis, non obſtante quòd illa ſit actio vitalis.

Reſ-

12. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: de ratione verbi propriè & adæquatè accepti, concedo Antecedens: accepti communiter & inadæquatè, nego Antecedens & Conſequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem aſſerit D. Thomas, poteſt dupliciter accipi, vel propriè, vel communiter: priori modo acceptum, eſt vitale terminativè, & ideò in divinis ſolùm notionaliter dicitur: acceptum verò ſecundo modo, ſolùm expoſcit, quòd ſit repræſentatio actualiſſima objecti, & hoc modo in divinis etiam dicitur eſſentialiter, nam divina eſſentia reſpectu cognitionis ſui eſt actualiſſima repræſentatio ſui; & in hac acceptione habet rationem verbi reſpectu intellectûs Beati; non verò in prima: intellectio verò, quomodocumque accepta, dicit vitalitatem, & ideò non poteſt ſuppleri ab eſſentia divina.

13. Dices: Ideò verbum utramque iſtam acceptionem admittit; quia dicit habitudinem repræſentationis ad objectum, & habitudinem expreſſi ad principium: Ergo cùm etiam intellectio dicat habitudinem tendentiæ intelligibilis, comparatione facta ad objectum, & habitudinem vitalis reſpectu principij; poterit utramque ſimilem acceptionem admittere; & ſic divina eſſentia uniri poterit cum intellectu creato, ſub priori conceptu, abſque eo quòd ei uniatur ſub ſecunda conſideratione, ſub qua obtinet rationem vitalis.

14. Reſpondeo conceſſo Antecedente negandò Conſequentiam & paritatem. Ratio autem diſcriminis eſt, quia verbum eſt ultima actualitas ex parte objecti; unde per hoc quòd aliquid exerceat munus ultimæ actualitatis in linea intelligibili paſſiva, per modum repræſentationis in actu ſecundo (eſto non procedat ab intelligente) ſalvatur in illo ratio verbi in communi acceptione: at verò tendentia actûs ad objectum, ſe tenet ex parte potentiæ, & per illam vivit potentia in actu ſecundo; & ſi ita non ſit, non ſalvatur intellectionis ratio in ulla acceptione: implicat autem potentiam videre in actu ſecundo, per tendentiam à ſe non elicitam, vel ſibi non identificatam, ut conſtat ex ſupra dictis.

§. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

Dico ſecundò, formalem beatitudinem non eſſe illapſum Dei ſpecialem in eſſentiam animæ, vel in potentias ejus.

15. Probatur prima pars: Primò, quia Deo non convenit beatitudo *ſecundùm rationem eſſentiæ; ſed magis ſecundùm rationem intellectûs*, ut ait D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 2. ad 1 ſubindeque nec animæ noſtræ: At ſi beatitudo eſſet illapſus Dei in eſſentiam animæ, conveniret illi ſecundùm rationem eſſentiæ: Ergo in tali illapſu beatitudo formalis non conſiſtit.

16. Probatur ſecundò: Deus non illabitur ſpecialiter in eſſentiam animæ, niſi producendo & conſervando in ea gratiam ſanctificantem: Sed hic illapſus non eſt beatitudo formalis; aliàs omnes juſti, etiam dum ſunt in ſtatu viæ, eſſent beati, ſicut & animæ in purgatorio exiſtentes: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ. Minor patet, Major autem probatur. Cùm enim Deus non ſit præſens rebus, niſi per operationem, ut in tractatu de attributis oſtendimus [Diſp. 4. art. 5. §. 4.], non habet ſpecialem præſentiam aut illapſum in eſſentiam animæ, niſi producendo & conſervando in ea formam aliquam aut qualitatem ſupernaturalem; quæ non poteſt eſſe alia quàm gratia ſanctificans, quæ ſola reſidet in eſſentia animæ, aliæ verò in ejus potentiis ſubjectantur: Ergo nullus alius datur ſpecialis Dei illapſus intra eſſentiam animæ, niſi ille qui fit per infuſionem, conſervationem, vel augmentum gratiæ ſanctificantis.

Tertiò: Si formalis beatitudo conſiſtat in illapſu Dei in eſſentiam animæ, anima ſeparata à ſuis potentiis poſſet eſſe beata: ſicut poſſet ſalvari eſſentia gratiæ ſanctificantis in anima; etiamſi Deus deſtrueret omnes ejus potentias: Sed hoc eſt falſum, quia impoſſibile eſt qood ſit beatus qui non cognoſcit ſuam fœlicitatem; ideò enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia ſuum bonum non cognoſcunt: & eâdem ratione Ariſtoteles 12. metap. cap. 9. textu. 51. dixit: *Si Deus eſt dormiens, non erit beatus*: Ergo idem quod prius. 17.

Quartò, In illo conſiſtit beatitudo, ad quod ſequitur ſumma delectatio: At ſumma delectatio non ſequitur ad eſſe, ſed ad operari, ut patet in omni delectatione tam ſenſitiva, quàm intellectiva: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu, vel in aliquo eſſe ab illo cauſato in eſſentia animæ, ſed in operatione. 18

Denique probatur eadem prima pars: Per beatitudinem formalem conſequimur & tenemus Deum, unde Beati dicuntur *comprehenſores*; Sed per operationem & illapſum Dei in animam, non tenemus & poſſidemus Deum, ſed potiùs ille nos tenet & poſſidet; ut patet in illapſu immenſitatis quò Deus ſingulis rebus eſt præſens; per illum enim Deus nos continet & portat, juxta illud Apoſtoli ad Hebræos 1. *Portans omnia verbô virtutis ſuæ* unde Dionyſius cap. 10. de Divin. nomin. *Ipſe eſt ſedes, quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit*: Ergo beatitudo noſtra non conſiſtit in illapſu Dei in animam. 19.

Quod verò non conſiſtat in illapſu Dei in potentias ejus, breviter ſuadetur. Deus non illabitur ſpecialiter in potentias animæ, niſi per infuſionem habituum ſupernaturalium, qui in illis recipiuntur; ſicut ſpecialiter illabitur in ejus eſſentiam, per infuſionem gratiæ ſanctificantis, quæ in ea ſubjectatur: Sed beatitudo non conſiſtit in habitu vel actu primo, ſed in operatione & actu ſecundo, ut oſtendemus §. ſequenti: Ergo nec in ſpeciali Dei illapſu in potentias animæ. 20.

Deinde, Si beatitudo formalis conſiſteret in aliquo ſpeciali Dei illapſu in potentias animæ, maximè in eo quò Deus in priori naturæ ad viſionem beatam, infundit lumen gloriæ intellectui Beatorum, eique per modum ſpeciei intelligibilis unitur: Atqui in hoc illapſu non poteſt conſiſtere formaliter ipſa beatitudo, ſed ad ſummum radicaliter & cauſaliter, quatenus ab intellectu lumine gloriæ illuſtrato, & ab eſſentia divina gerente vices ſpeciei intelligibilis, cauſatur clara Dei viſio, in qua, ut infrà oſtendemus, formaliter & eſſentialiter conſiſtit ipſa beatitudo: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in potentias animæ. 21.

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

22. Objicies primò: Beatitudo formalis eſt perfectiſſima unio animæ cum Deo: Sed unio per illapſum Dei in eſſentiam animæ, eſt omnium perfectiſſima, vel ſaltem perfectior illâ quæ fit per operationem; cùm per iſtam Deus non unitur immediatè ipſi eſſentiæ animæ, ſed ſolùm ejus potentiis: Ergo in unione per illapſum conſiſtit formalis beatitudo.

23. Reſpondeo beatitudinem formalem non eſſe unionem perfectiſſimam ſimpliciter, & in ratione entis (aliàs beatitudo Chriſti conſiſteret in unione hypoſtatica, quæ eſt maxima unionum, B ut docet D. Thomas 3. p. qu. 2. art. 9.) ſed in unione perfectiſſima in ratione affectionis objecti beatifici: perfectiſſima autem unio, quâ ſummum bonum aſſequimur, eſt per modum operationis & actûs, & non per modum illapsûs immediati in eſſentiam animæ.

24. Objicies ſecundò: Beatitudo formalis debet eſſe ſubjectivè in eſſentia animæ: Sed ibi non poteſt eſſe operatio, bene tamen illapſus: Ergo beatitudo potiùs in illapſu quàm in operatione poni debet. Major probatur: Perfectiſſimæ formæ, qualis eſt beatitudo, debetur ſubjectum perfectiſſimum: Sed eſſentia animæ eſt perfectior ejus potentiis: Ergo beatitudo formalis debet eſſe ſubjectivè in eſſentia animæ.

25. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Perfectiſſimæ formæ debetur perfectiſſimum ſubjectum, abſolutè, nego (aliàs gratia & gloria non deberent eſſe in homine, ſed in Angelo, neque in omnibus Angelis, ſed in ſupremis) proportionaliter & in ſuo genere, concedo. Cùm ergo gratia pertineat ad genus eſſendi, non debet poni in potentia aliqua, ſed in eſſentia animæ: è contra verò, cùm beatitudo formalis ad genus operationis ſpectet, debet habere perfectiſſimum ſubjectum ex his quæ poſſunt eſſe ſubjecta operationum; ſubindeque reſidere in nobiliori potentia D animæ, ſcilicet in intellectu, non verò immediatè ſubjectari in ejus eſſentia.

§. V.

Tertia ſententia impugnatur.

26. Dico tertiò, beatitudinem formalem non eſſe habitum, aut actum primum, ſed operationem, ſeu actum ſecundum.

Probatur primò ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 5. lect. 5. & lib. 10. cap. 6. lect. 9. apud D. Thomam, ſic dicente: *Diximus itaque felicitatem habitum non eſſe; ineſſet enim dormienti, plantarum vitâ viventi, & in calamitatibus maximis conſtituto.* E

27. Probatur ſecundò: Beatitudo formalis eſt actualis adeptio ſummi boni: At per habitum, aut actum primum, homo non conſequitur actu ſummum bonum, ſed ſolùm eſt in potentia ut conſequatur ipſum: Ergo beatitudo formalis non eſt habitus aut actus primus, ſed operatio ſeu actus ſecundus.

28. Dices, hanc rationem ſolùm probare beatitudinem non conſiſtere in ſolo habitu, non autem convincere quòd non conſiſtat in habitu, prout habet adjunctum actum.

Sed contra: Habitus, etiam ut habet adjun-

A ctum actum, non eſt formaliter adeptio ſummi boni, ſed tantùm cauſaliter & efficienter: Ergo in habitu nequit formaliter conſiſtere ipſa beatitudo, ſed tantùm cauſaliter & præſuppoſitivè.

Confirmatur: In tantum requiritur habitus ad beatitudinem, inquantum neceſſarius eſt ad producendum actum, in quo beatitudo conſiſtit: Sed hoc non ſufficit ad hoc ut ſit de eſſentia beatitudinis; aliàs potentia eſſet etiam de illius eſſentia, quia neceſſariò præſupponitur ad actum: Ergo &c.

Tertiò probari poteſt concluſio ratione D. 29. Thomæ hîc art. 2. Beatitudo eſt ſumma & ultima hominis perfectio: Sed ſumma & ultima hominis perfectio non poteſt conſiſtere in habitu, ſed tantùm in operatione: Ergo in operatione, non verò in habitu, formalis hominis beatitudo conſiſtit. Major patet, nam ſi beatitudo non eſſet ultima hominis perfectio, non perfectè ſatiaret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriorem perfectionem. Minor verò ſuadetur: Primò, quia habitus ordinatur ad actum tanquam ad finem: Sed finis eſt ſimpliciter præſtantior his quæ ſunt ad finem: Ergo actus eſt ſimpliciter perfectior habitu.

Secundò, Perfectior ſimpliciter eſt actus ſecundus, quàm actus primus: Sed operatio eſt actus ſecundus, habitus verò eſt actus primus: C Ergo operatio eſt ſimpliciter perfectior habitu.

Tertiò, Illud eſt perfectius, quod magis Deo aſſimilatur: Sed operatio magis aſſimilatur Deo, quàm habitus: Ergo eſt perfectior. Major conſtat: nam Deus eſt prima regula & menſura perfectionis: Minor verò probatur. Deus eſt actus puriſſimus, & omnis potentialitatis expers: Ergo illud quod eſt tantùm actus magis accedit ad ſimilitudinem Dei, quàm illud quod eſt mixtum ex actu & potentia: Atqui (ſubſumo) operationes ſunt ſolùm actus, habitus verò ex actu & potentia permixti ſunt; licèt enim comparatione ad ſubjectum quod informant ſint actus, reſpectu tamen operationis ad quam ordinantur ſint potentiæ: Ergo operatio magis aſſimilatur Deo, quàm habitus.

§. VI.

Reſpondetur argumentis adverſæ ſententiæ.

Objicies primò contra hanc rationem Divi 30. Thomæ. Ultima perfectio Chriſti, in quantum hominis, non eſt viſio beatifica, ſed Filiatio Dei naturalis: At Chriſtus non beatificatur per naturalem Dei Filiationem: Ergo beatitudo formalis non petit in ultima hominis perfectione conſiſtere. Minor patet, Major verò ſic oſtenditur. Ultima perfectio Chriſti, inquantum hominis, eſt ultimus ſuæ prædeſtinationis terminus: At terminus ultimus prædeſtinationis Chriſti, non eſt viſio beatifica, ſed Filiatio naturalis Dei, ut docent Theologi cum D. Thoma 3. p. qu. 24. art. 2. Ergo ultima perfectio Chriſti, inquantum hominis, non eſt viſio beatifica, ſed filiatio Dei naturalis.

Confirmatur: Gratia habitualis, & lumen glo- 31. riæ, excedunt in perfectione viſionem beatam, ut plures Theologi docent in tractatu de gratia: Ergo beatitudo formalis non petit in majori hominis perfectione conſiſtere.

Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Majorem: viſio beatifica non eſt ultima perfectio Chriſti, intra ordinem ſupernaturalem, nego Majo-

Majorem : intra ordinem hypoſtaticum, concedo Majorem : & conceſſa Minori, diſtinguo Conſequens : Non petit in ultima perfectione ordinis ſupernaturalis conſiſtere, nego : in ultima omnis ordinis, concedo. Habet itaque Chriſtus Dominus perfectiones duplicis ordinis, ſupernaturalis ſcilicet & hypoſtatici : verùm quia ut ſpectat ad hypoſtaticum, non eſt beatificabilis aliqua beatitudine diſtincta ab illa quæ ad ordinem ſupernaturalem pertinet , ſed ſolùm illa met quæ attinet ad ſupernaturalem ordinem ; hinc fit quòd illius beatitudo conſiſtere debeat, non in ultima ejus perfectione comparata ad ordinem hypoſtaticum, ſed in ultima ordinis ſupernaturalis, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

33. Ad confirmationem diſtinguo Antecedens: gratia habitualis & lumen gloriæ ſunt quid perfectius viſione beatâ, in ordine entitativo, tranſeat: in linea aſſecutionis ſummi boni, nego Antecedens, & Conſequentiam : nam quando D. Thomas aſſerit beatitudinem formalem in majori hominis perfectione conſiſtere, loquitur ſolùm de majori perfectione in linea aſſecutionis, non verò de majori in genere entis. Unde hîc art. 1. ad 2. ait : *Beatitudo dicitur eſſe ſummum bonum, quia eſt adeptio, vel fruitio ſummi boni.*

34. Objicies ſecundò : Habitus eſt perfectior ſuâ operatione : Ergo formalis beatitudo in habitu & non in operatione conſiſtit. Conſequentia patet ex ſupra dictis, beatitudo enim eſt maxima hominis perfectio. Antecedens probatur primò, quia habitus efficienter producit ſuam operationem: cauſa autem efficiens , maximè ſi ſit æquivoca , præſtantior eſt ſuo effectu, cùm habeat in ſe formaliter vel eminenter omnem perfectionem illius.

Secundò, Quod ex natura ſua eſt permanens præſtantius eſt eo quod citò tranſit ; unde Ariſtoteles 3. Topicorum cap. 1. ait, quòd bonorum diuturnius eſt melius : Sed actus ex natura ſua citò tranſit, habitus verò permanet: Ergo habitus eſt præſtantior.

Tertiò, Bonum quantò magis ſe extendit ad plura, eò eſt perfectius: Sed habitus ad plura ſe extendit quàm actus: ergo actum in perfectione ſuperat.

35. Reſpondeo primò, diſtinguendo Antecedens: habitus eſt perfectior ſua operatione, in genere entis, tranſeat Antecedens: in linea aſſecutionis ſummi boni, nego Antecedens , & conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis.

36. Reſpondeo ſecundò, negando abſolutè Antecedens. Ad cujus primam probationem aliqui dicunt , habitum non eſſe cauſam principalem operationis , ſed tantùm inſtrumentalem, ſicuti eſt ſemen reſpectu animalis geniti : ita videtur docere Cajetanus infrà qu. 71. art. 3. Verùm ſi hæc ſolutio & doctrina intelligatur de operatione ſecundùm rationem ſpecificam conſiderata, falſa eſt: nam habitus , cùm ſit cauſa univoca ſui actus , & idem objectum formale reſpiciat, omnem ejus perfectionem ſpecificam in ſe continet; ſubindeque ſecundum hanc rationem, non eſt cauſa inſtrumentalis, ſed principalis illius : ſi verò ſermo ſit de operatione ut habet rationem actûs ſecundi , & ſecundùm omnem ejus actualitatem & perfectionem , vera eſt. Nam cauſæ ſecundæ, ut docent noſtri Thomiſtæ agentes de concurſu prævio, quamvis ſint cauſæ principales ſuarum operationum, quantum ad rationem ſpecificam , ſunt tamen inſtrumenta Dei ad attingendam actualitatem quæ in illis includitur: quia licèt ratione virtutis permanentis quâ pollent ſint ſufficienter completæ in ordine ad ſuas operationes , ſecundùm rationem ſpecificam conſideratas, non tamen in ordine ad actualitatem in illis imbibitam , eò quòd talis virtus ſit potentialis, vel potentialitati immixta; unde ut ſe reducat in actum, actualitate divinæ motionis indiget.

Si quis autem à quæſtionibus illis abſtrahere velit, reſpondere poterit , cauſam efficientem *ut quod* , eſſe quidem perfectiorem ſuô effectu, propter rationem aſſignatam , non tamen cauſam efficientem *ut quo*, qualis eſt habitus reſpectu actus: v. g. in generatione equi, cauſa efficiens *ut quod*, ſcilicet equus generans, æquè perfectus eſt ac equus genitus, imò & magis, inquantum iſte ab illo dependet; ſed forma equi generantis non eſt æquè perfecta ſicut equus genitus, quia totum eſt quid nobilius ſua parte.

Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt , illud quod ex natura ſua permanens eſt, præſtantius eſſe eô quod citò tranſit, ſi cætera ſint paria ; non autem ſi diuturnius in multis ſuperetur à minus diuturno : ut patet in materia prima , quæ eſt ingenerabilis & incorruptibilis , & tamen non eſt præſtantior formâ quæ generatur & corrumpitur. Unde cùm actus in multis excedat habitum , præſertim in actualitate, & ſit finis ad quem ordinatur habitus , ratio illa diuturnitatis non facit quòd iſte ſit illo præſtantior.

Ad tertiam probationem dicatur , quòd licèt bonum quod ſe extendit ad plura , extenſivè perfectius ſit , intenſivè tamen poteſt eſſe minùs perfectum aliô, quod non tam latè patet, nec ad tot objecta ſe extendit: v. g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos , præſtantiorem actum charitatis elicit, quàm qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo quòd habitus ad plura objecta ſe extendat, quàm actus, ſolùm inferri poteſt, quòd extenſivè & ſecundùm quid ſit perfectior actu.

§. VII.

Nominalium error proſcribitur.

Dico ultimò : formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati : & implicat contradictionem , intellectum beati ad illam merè paſſivè ſe habere.

Probatur prima pars contra Nominales , ex Tridentino Seſſ. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non ſe habere merè paſſivè ad actus fidei, ſpei, charitatis, & contritionis, quibus ad juſtificationem diſponitur, ſed activè ad illos concurrere: At eadem eſt ratio de viſione beatifica, (in qua, ut oſtendemus articulo ſequenti, beatitudo formalis conſiſtit) ac de actibus ſupernaturalibus, quibus homo ad juſtificationem diſponitur : Ergo formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati. 37.

Confirmatur: Ibi Concilium pro eodem reputat, ut inanime quoddam ſe habere, & merè paſſivè ad actus ſupernaturales concurrere, ut patet ex verbis illius Canonis, ubi dicitur : *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum , nihil Deo cooperari &c. ac veluti inanime quoddam nihil omnino agere, merèque paſſivè ſe habere, anathema ſit*: Sed beatus reſpectu beatitudinis 38.

haberet. Alter verò motus, cùm actus imperfecti non ſit, etſi exigat ſobjectum in potentia, per excluſionem continentiæ formalis, non tamen expoſcit ſubjectum in potentia, per excluſionem continentiæ ſui eminentialis: neque adeò intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriæ præcontinet in ſe virtualiter viſionem beatificam, prout eidem lumini ſubeſt, poteſt eſſe in potentia ad illam recipiendam formaliter.

47. Objicies ſecundò: Beatitudo formalis eſt præmium meritorum: Sed de ratione præmij eſt quòd procedat effectivè à ſolo præmiante: Ergo beatitudo formalis à ſolo Deo effectivè procedit.

Confirmatur: Si beatitudo formalis eſſet operatio à beatis producta, homo ſeipſum beatificaret: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

48. Ad objectionem reſpondeo conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: de ratione præmij eſt qòòd procedat effectivè à ſolo præmiante, loquendo de præmio objectivo, verum eſt: loquendo de conſecutione ſeu tentione illius præmij, falſum: nam cùm hæc ſit actio noſtra, à nobis debet effectivè procedere. Et hujus clarum eſt exemplum: conducit aliquis operarios in vineam ſuam, & in mercedem laboris promittit ipſis prandium; peractoque labore, de facto prandium illis exhibet: tunc conducens, ſive præmians, ſolùm alimenta, & objectum ſeu materiam prandij dat, non verò ipſam manducationem præſtat; quia cùm hæc ſit actio vitalis, non poteſt ab extrinſeco agente procedere. Sic pariter juſtis promittit Deus beatitudinem in præmium & mercedem laborum, dat lumen gloriæ, & ſeipſum in ratione beatitudinis objectivæ: ſed quia debet obtineri per viſionem, quæ eſt operatio vitalis, formalis beatitudo non à ſolo Deo, ſed etiam ab homine debet effectivè procedere.

Ad confirmationem diſtinguo Majorem: homo ſeipſum beatificaret, ſecundùm quid, concedo: ſimpliciter, nego. Nam ut homo diceretur ſimpliciter beatificare ſeipſum, oporteret quòd eſſet cauſa eorum quæ requiruntur ad ipſam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis divinæ eſſentiæ in ratione ſpeciei: ut autem ſecundùm quid beatificare ſeipſum dicatur, ſufficit quòd effectivè producat viſionem, in qua formaliter ejus beatitudo conſiſtit: ſicut dicitur quòd homo ſe juſtificat, vel ſanctificat, juxta illud 1. Joan 3. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe*, quia ad actus diſponentes ad juſtificationem effectivè concurrit.

49. Objicies tertiò: Homo nec effectivè cauſat, nec poteſt cauſare, etiam de potentia Dei abſoluta, gratiam ſanctificantem, ut docent noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia: Ergo nec viſionem beatam. Probatur Conſeqoentia: Repugnantia primi oritur ex eo quòd gratia ſanctificans eſt formalis participatio naturæ divinæ, & conſequenter improducibilis, niſi ab habente naturam divinam per eſſentiam: Atqui etiam viſio beatifica eſt formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei eſſentia conſiſtit, ut in tractatu de Attributis docuimus: Ergo pariter viſio beatifica nec cauſatur, nec cauſari poteſt ab ullo intellectu creato.

Diſp. 2. art. 2.

50. Reſpondeo conceſſo Antecedente negando Conſequentiam. Ad cujus probationem diſtinguo Majorem: quia eſt participatio naturæ divinæ, ſub conceptu primordialis radicis ordinis

A ſupernaturalis, concedo Majorem; quia utcumque participat illam, nego Majorem, & conceſſa Minori, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Licèt gratia ſanctificans & viſio beatifica participent divinum intelligere (quod in noſtra ſententia eſt Dei eſſentia ſeu natura) diverſimodè tamen, & ſecundùm diverſas perfectiones ſeu formalitates, in eo eminenter contentas, illud participant: nam gratia ſanctificans participat illud ſub conceptu naturæ, & primæ radicis divinorum attributorum, unde gerit vices naturæ in ordine ſupernaturali, nullamque aliam formam priorem in tali ordine, in qua virtualiter præcontineatur, ſupponit: viſio B autem beatifica participat divinam intellectionem, ut eminenti quodam modo habet rationem operationis Deum beatificantis; & ideò non eſt prima forma ordinis ſupernaturalis, ſed aliam priorem, in qua virtualiter præcontinetur, ſupponit, nempe lumen gloriæ, elevans intellectum, & reddens illum proximè potentem ad videndum Deum. Quare licèt homo non cauſet effectivè, nec cauſare poſſit gratiam ſanctificantem, poteſt tamen activè influere, & reipſa effectivè concurrit ad viſionem beatam.

51. Dices: Sicut ad viſionem beatam ſupponitur lumen gloriæ, ita ad gratiam ſanctificantem ſupponuntur auxilia, quibus homo effectivè cauſat C in ſe diſpoſitiones ſupernaturales ad illam: At non obſtante quòd prædicta auxilia gratiæ præcedant, homo per illa elevatus non poteſt habitualem gratiam efficere: Ergo pariter etſi lumen gloriæ præſupponatur ad viſionem beatificam, non rectè infertur, quòd intellectus creatus effectivè influat in illam.

Sed negatur Conſequentia, & paritas: Ratio diſcriminis eſt, quia auxilia actualia, quæ gratiam præcedunt, non ſunt permanentia, & ideò nequeunt præſtare præcontinentiam formæ permanentis, qualis eſt gratia habitualis: lumen autem præcedens viſionem æquè permanens eſt, ac ipſa viſio; ſubindeque potens ſubjecto D cui inhæret, illius præcontinentiam effectivam tribuere.

52. Inſtabis: Sicut auxilia præcedentia gratiam habitualem non adæquant illam in permanentia; ita lumen gloriæ non adæquat viſionem beatificam in actualitate: Sed ob primum exceſſum prædicta auxilia nequeunt effectivum concurſum in habitualem gratiam præſtare: Ergo ob ſecundum, lumen gloriæ nequit activè in viſionem beatificam influere.

Reſpondeo negando Majorem. Nam licèt lumen gloriæ non ſit actus ſecundus formaliter, benè tamen virtualiter; quia licèt ſit potens ad illum, non tamen eſt in potentia, ſed præcontiE net viſionem beatificam per modum principij actualiter influentis, & neceſſariò connexi cum illa: licèt autem principium dans poſſe non adæquet actualitatem actûs, quando indifferenter reſpicit illum: ſecùs tamen quando indifferens non eſt, ſed ſemper & neceſſariò actualiter in actum influit, ut contingit in lumine gloriæ. Et ratio à priori eſſe poteſt, quia lumen gloriæ eſt participatio intellectûs divini ut præcontinentis actualem intellectionem: undè ſicut in divino intellectu tota perfectio actualis intellectionis eminenter præhabetur, ita & in lumine gloriæ tota perfectio & actualitas beatificæ viſionis.

ibidem diximus, divina eſſentia, licèt non ſit ab intellectu Beatorum expreſſa, vel producta, ſortitur rationem verbi in viſione beata: quia actualiſſimè ſeipſam repræſentat intellectui Beatorum, & eorum intellectionem in actu ſecundo terminat. Quare ſi verbum hoc ſecundo modo accipiatur, fateor quòd poteſt à ſolo Deo produci abſque influxu & concurſu intellectûs creati; non quidem extra intellectum, cùm de illius eſſentia ſit intellectui vitaliter repræſentare objectum; nec in intellectu non intelligente ob eandem rationem; ſed intra intellectum contemplantem objectum, etſi non producentem ipſum verbum: ſed inde non ſequitur viſionem creatam poſſe pariter à ſolo Deo produci.

63. Dices: Qualitas illa producta à ſolo Deo non eſſet ejuſdem rationis cum qualitate producta ab intellectu; cùm iſta ſit vitalis eſſentialiter, ſecùs autem illa: Ergo non obtineret rationem verbi.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: non eſſet ejuſdem rationis, compararione factâ ad objectum, nego Antecedens: comparatione factâ ad principium, concedo Antecedens: ex quo ſolùm ſequitur prædictam qualitatem non eſſe verbum in adæquata & propria verbi acceptione, non autem illam non habere rationem verbi impropriè & inadæquatè ſumpti.

64. Inſtabis: De eſſentia verbi in quavis acceptione eſt, quòd intellectus per illud intelligat; At nequit intellectus per aliquid non vitale intelligere objectum: Ergo aliquid non vitale habere nequit rationem verbi, quomodolibet verbum accipiatur.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per illud intelligat tanquam per formam, nego Majorem; tanquam per medium in quo contempletur objectum, concedo Majorem: juxta quam diſtinctionem, Minor argumenti neganda eſt ſimul cum Conſequentia.

65. Ad ultimam probationem nego Antecedens: licèt enim Deus terminum augmentationis & nutritionis poſſit ſe ſolo producere, non tamen ipſam augmentationem & nutritionem; quæ cùm eſſentialiter ſint actiones vitales, à potentia vitali augmentativa & nutritiva petunt procedere; ſicut viſio & intellectio à potentia viſiva & intellectiva: unde ſi Deus augeret puerum ſine actione virtutis augmentativæ & nutritivæ, non eſſet ibi augmentatio, neque nutritio, ſed mutatio alterius rationis: quemadmodum ſi ex digito, vel coſta mulieris formaret hominem (ſicut in paradiſo terreſtri ex Adami coſta Evam formavit) non eſſet vera generatio, ſed alia mutatio diverſæ rationis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo eſſentialiter conſiſtat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

66. EX dictis articulo præcedenti conſtat, beatitudinem formalem conſiſtere in operatione aliqua ab ipſo Beato elicita. Undè cùm non poſſit conſiſtere in operatione partis ſenſitivæ; quia ut diſcurrit D. Thomas hic art. 3. Beatitudo formalis in aſſecutione beatitudinis objectivæ conſiſtit: Deus autem, qui eſt noſtra beatitudo objectiva, cùm ſit bonum ſpirituale & univerſaliſſimum, à nulla potentia ſenſitiva, ſive exteriori, ſive interiori attingi poteſt: Ergo beatitudo noſtra formalis in aliqua operatione vitæ intellectivæ debet conſiſtere. Sed cujus potentiæ ſit illa operatio, an intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque? gravis eſt difficultas, & celebris controverſia præſertim inter Thomiſtas & Scotiſtas, quæ non modicum pulveris in utraque ſchola excitavit. Cæterùm ut debita cum claritate procedamus, & viam præcludamus evaſionibus quorundam Recentiorum, qui eludunt hujus diſputationis intentum potiùs, quàm elucident, aſſerentes quæſtionem eſſe de ſolo nomine, & confundentes ſtatum beatitudinis cum ejus eſſentia, ſeu ratione formali.

Diligenter obſervandum eſt, aliud eſſe loqui de beatitudine quoad ſtatum, & aliud quoad eſſentiam, ſeu rationem formalem conſtitutivam illius: loquendo enim de ſtatu, ſeu perfectione beatitudinis, certum eſt plures ad illam operationes pertinere, nec ſolam viſionem, nec ſolum amorem, aut delectationem ad ipſam concurrere, ſed omnia etiam, quæ ad reliquas potentias, & naturam ſubjecti perficiendam & beatificandam conducunt; quia conſtat in beatitudine potentias tàm animæ, quàm corporis repleri debere omnibus bonis ſibi convenientibus & proportionatis, juxta illud Pſal. 102. *Qui replet in bonis deſiderium tuum*: ſicut homo in ſtatu perfecto non ſolùm requirit unionem animæ & corporis, ſed etiam debitam quantitatem, pulchritudinem, ſanitatem, & alia, quæ ad ipſum perficiendum concurrunt. Loquendo verò de eſſentia, & ratione formali conſtitutiva beatitudinis, quæſtio eſt primò, an illa in unica tantùm operatione, vel in pluribus ponenda ſit? Secundò, ſuppoſito quòd in unica & ſimplici operatione conſiſtat, quæritur ad quam potentiam illa pertineat, an ad intellectum, vel ad voluntatem? 67.

Prætereà advertendum eſt, quòd cùm quæſtio iſta ſit prorſus metaphyſica, & Scripturæ, Concilia & SS. Patres non definiant, quid in operationibus à Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, ſe habeat per modum eſſentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut conſequentis; vix aliquid certi haberi poteſt in hac parte ex Authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum quæ à quibuſdam adduci & accumulari ſolent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fruitio, alijſque nominibus ad voluntatem ſpectantibus appellatur, poſſunt à nobis in ſenſu cauſali intelligi, & explicari: beatitudo enim eſt cauſa perfectiſſimi gaudij, & ſummæ delectationis. Vel etiam poteſt beatitudo dici gaudium, ſeu delectatio completivè: quia eſſentia beatitudinis per gaudium, ut per ſui proprietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hic art. 4. ubi ait beatitudinem ab Auguſtino vocari *gaudium de veritate*, quia ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, reſponderi poteſt à Scoti Diſcipulis, formalem beatitudinem vocari præ- 68.

formalem beatitudinem, quæ primò Deum aſſequitur, & radicaliter, ſeu cauſaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Sed hoc uni tantùm operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus conſiſtit eſſentialiter formalis beatitudo. Major eſt certa: nam in alijs eſſentijs id intelligimus eſſe conſtitutivum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur; ut patet in homine, cujus conſtitutivum eſt rationalitas, quia primò ei competit, & eſt radix riſibilitatis, & aliarum proprietatum, quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formaliter in Dei aſſecutione ſit poſita, in illa operatione debet conſtitui, cui primò convenit ratio aſſecutionis continentis cauſaliter reliquas perfectiones, quæ beatitudinem comitantur. Minor autem, in qua eſt difficultas, probatur: quia inter duas operationes naturæ rationalis pertinentes ad diverſas potentias, intellectum ſcilicet & voluntatem, neceſſariò intervenit ordo; cùm enim nihil ſit volitum, quin præcognitum, actus voluntatis ſupponunt actus intellectûs, eiſque ſubordinantur: Ergo utraque operatio nequit eſſe prima aſſecutio ultimi finis aliarum potentiarum perfectiones & operationes radicaliter continens: ſicut quia inter rationalitatem & riſibilitatem reperitur ordo ac ſubordinatio, & riſibilitas ſupponit rationalitatem, impoſſibile eſt, quòd utraque eſſentiam hominis primò conſtituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones, quæ competunt naturæ humanæ.

74. Ex quo præcluditur via ſolitæ evaſioni Adverſariorum, qui vim hujus evaſionis infringere conantur, aſſerendo plures operationes ad diverſas potentias pertinentes, non poſſe quidem adæquatè & totaliter concurrere per ſe primò ad conſecutionem ultimi finis, benè tamen inadæquatè & partialiter, attingendo illum diverſò modò, & ſub diverſa ratione ſub qua, ſicuti attingunt intellectio & volitio; nam intellectio illum aſſequitur ſub ratione veri, volitio autem ſub ratione boni. Præcluditur, inquam, via huic evaſioni: quæro enim, an per intellectionem, quæ eſt prævia ad actum voluntatis, homo verè aſſequatur ultimum finem, vel ſolùm per illam præparetur, ac diſponatur ad ejus aſſecutionem? Si primum dicatur, talis operatio erit prima conſecutio ultimi finis, & prima radix cauſaliter continens aliarum potentiarum perfectiones, ſubindeque ipſa beatitudo formalis. Si verò ſecundum aſſeratur, intellectûs operatio erit tantùm præparatio, & diſpoſitio ad aſſecutionem finis; & prima finis aſſecutio fiet per actum voluntatis, ac in illa eſſentialiter conſiſtet formalis beatitudo; in actu verò intellectûs ſolùm præſuppoſitivè, ac diſpoſitivè: & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis eſſentialiter in unica operatione conſiſtet, quamvis plures includat præſuppoſitivè, concomitanter, vel conſecutivè.

75. Neque obſtat quod illi dicunt, nempe diverſas illas operationes partialiter ſe habere ad conſecutionem ultimi finis, & diverſò modò, ſeu ſub diverſa ratione *ſub qua*, nempe ſub ratione veri & boni, illum attingere. Cùm enim Deus ſit res ſimpliciſſima & indiviſibilis, unicâ actione totus teneri & poſſideri poteſt; & tentio, ſeu poſſeſſio rei non regulatur penes modum tendendi diverſum, ſed penes rationem rei in ſua ſubſtantia; ſic enim ſimpliciter poſſidetur ... noſtra redditur: ut patet cùm quis unâ tantum manu apprehendit, & tenet burſam plenam pecunijs; quis enim propterea neget eam perfectè & ſimpliciter ab eo poſſideri, eo quòd utrâque manu, vel ore ac dentibus, & omnibus alijs modis, quibus apprehendi poteſt, illam non teneat? Addo, quòd licèt Deus dici poſſit aſſequibilis non ſolùm ſub ratione veri, ſed etiam ſub ratione boni, ſi ly *ſub* dicat rationem *qua* aſſequibilem, non tamen ſi dicat rationem *ſub qua* aſſequibilitatis: ut ex ſolutione argumentorum patebit.

Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione: Beatitudo formalis, cùm ſit perfectior & ſuperior omnibus formis, quæ poſſunt advenire creaturæ, debet eſſe illis ſimplicior; ſicut Angelus, quò ſuperior & perfectior exiſtit, eò ſimplicior eſt, & eò paucioribus, & univerſalioribus utitur ſpeciebus, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt: ſi autem beatitudo ex multis operationibus coaleſceret, non eſſet ſimplicior alijs rebus creatis, imo potiùs eſſet veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium; nam plures operationes ſunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu non ſit unum per ſe, ſed per accidens. Ergo formalis beatitudo non in pluribus, ſed in uno tantùm actu conſiſtit. 76. *Diſp. 6. art. 5.*

Neque valet quod ait Curiel, cui hæc ratio diſplicet, non eſſe inconveniens dicere, quòd beatitudo formalis non ſit unum per ſe, quia conſiſtit in quadam perfecta diſpoſitione animæ, quæ conſurgit ex proportione diverſarum operationum; ſicut ſanitas ex proportione humorum, & pulchritudo ex proportione partium. Non valet, inquam, quia licèt loquendo de beatitudine completivè (ſeu quoad ſtatum) hoc verum ſit, ut antea declaravimus; non tamen ſi loquamur de beatitudine quoad eſſentiam & rationem formalem: illa enim debet eſſe una & ſimplex, & quantùm poſſibile fuerit, beatitudini objectivæ proportionari. Unde D. Thomas hic art. 2. ad 4. ait beatitudinem eſſe unam, continuam, & ſempiternam operationem, & mox ſubdit: *In præſenti vita, quantùm deficimus ab unitate & continuitate talis operationis, tantùm deficimus à beatitudinis perfectione...... & ideò in activa vita, quæ circa multa occupatur, eſt minùs de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplativa, quæ verſatur circa unum id eſt circa veritatis contemplationem.* Efficaciores pro hac concluſione rationes adducemus §. 4. ubi cum D. Thoma oſtendemus, eſſentiam beatitudinis ſoli operationi intellectûs, quæ eſt viſio Dei, poſſe competere: nunc aliquæ objectiones, quæ à Recentioribus fieri ſolent, §. ſequenti diluendæ ſunt. 77. *quæſt. 6. §. 3.*

§. III.

Præcipue objectiones ſolvuntur.

OBjiciunt inprimis Recentiores varia Scripturæ teſtimonia, in quibus beatitudo ſignificatur nominibus pertinentibus modò ad operationem intellectûs, ut cùm appellatur viſio, contemplatio, cognitio; modò ad operationem voluntatis, ut cùm dicitur gaudium, delectatio, fruitio: ut enim cuncta hæc teſtimonia verificentur, dicendum videtur, beatitudinem formalem non eſſe unicam ſimplicem operationem, ſed plures actus eſſentialiter includere. 78.

Adduut

Addunt Benedictum XII. in quadam extrava-ganti, quam refert Alphonſus à Caſtro, verbo *Beatitudo*, hæreſi 74 definire, animas juſtorum, qui jam deceſſerunt, ante generale judicium eſſe verè beatas, *Divinæ eſſentiæ viſione & fruitione*. Item addunt, quòd Catechiſmus Romanus juſſu Pij V. editus, parte 1. ad illa verba ſymboli, *vitam æternam*, ait *eſſentialem beatitudinem in eo ſitam eſſe, ut Deum videamus, ejuſque pulchritudine fruamur*

79. Reſpondeo primò, hæc & ſimilia teſtimonia non favere illis Authoribus, ſed ab ipſis eſſe ſolvenda; cum illi eſſentiam beatitudinis in viſione & fruitione, ſeu gaudio beatifico non conſtituant, ſed in viſione & amore; & fateantur fruitionem & delectationem eſſe quid concomitans, aut ſubſequens formalem beatitudinem, non vero illam conſtituens; quia cùm gaudium ſit de ipſo bono jam præſenti & poſſeſſo, aſſecutionem illius ſupponit, non vero conſtituit, ut infrà dicemus. Undè

80. Reſpondeo ſecundò, Scripturam in illis teſtimonijs ſolùm aſſignare operationes, quæ re-ipſâ in beatitudine inveniuntur, non autem explicare, quænam ex illis ejus eſſentiam metaphyſicè conſtituat, ſeu quid in ipſâ beatitudine ſe habeat per modum eſſentiæ, quid per modum proprietatis & perfectionis eam concomitantis, aut ſubſequentis, ut ſupra annotavimus: unde beatitudo nunc viſio, nunc gaudium, aut delectatio in Scriptura appellatur, non quia ex utroque actu eſſentialiter conſtet, ſed quia utrumque includit, viſionem ſcilicet ut ſuam eſſentiam, & delectationem veluti proprietatem, perfectionem, & conſummationem ſuam.

81. Ad extravagantem Benedicti dicendum eſt Pontificem ibi ſolùm voluiſſe definire, animas juſtorum decedentium ex hac vita expectare diem generalis judicij, ut beatitudinem recipiant, ſed ante illum diem verè eſſe beatas, videndo Deum, & ejus præſentia fruendo: quòd vero utraque hæc operatio, vel una duntaxat ad eſſentiam beatitudinis pertineat, nullatenùs definit, ſed Theologorum diſputationi relinquit. Idem dicendum eſt de Catechiſmo Romano. Nec obſtat quòd ibi loquatur de eſſentiali beatitudine: hoc enim nomine non ſignificat ipſam eſſentiam, & quidditatem beatitudinis metaphyſicè ſumptam, de qua in præſenti agimus, ſed integram ejus ſubſtantiam, ut ab accidentibus communibus diviſam; illa ſiquidem non ſolùm viſionem, ſed etiam amorem & fruitionem complectitur: ſicut ad ſubſtantiam hominis pertinet quòd ſit admirativus & riſibilis, licèt hoc nō pertineat ad ejus eſſentiam metaphyſicé conſideratam. Addo fruitionem interdùm à SS. Patribus ſumi non pro gaudio & delectatione, quæ ad conſecutionem rei deſideratæ conſequitur, ſed pro ipſa poſſeſſione rei amatæ; ut patet ex illo Auguſtini lib. de moribus Eccleſiæ cap. 3. *Quid eſt aliud frui, quam præſto habere quod diligis?* hoc autem modo viſionem Dei fruitionem eſſe conſtat.

82. Secundò arguit Valentia: Formalis beatitudo conſiſtit in perfectiſſima conjunctione cum Deo: Sed perfectior eſt illa, quæ fit medijs actibus intellectûs & voluntatis, viſione ſcilicet & amore, quam illa, quæ fit per ſolam viſionem: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in unico actu, ſed in pluribus.

Reſpondeo, formalem beatitudinem non conſiſtere in perfectiſſima conjunctione abſolùtè & ſimpliciter; aliàs deberet conſiſtere in unione hypoſtatica, quæ eſt ſumma & perfectiſſima omnium unionum; ſed in perfectiſſima conjunctione in genere aſſecutionis: licèt autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis ſupra actum intellectûs, non tamen addit rationem aſſecutionis; quia ut oſtendemus §. ſequenti, actus voluntatis aſſecutivus non eſt: adeoque tametſi ex utroque actu, viſionis ſcilicet, & amoris, reſultet perfectior cum Deo conjunctio, non tamen perfectior ejus aſſecutio, ſeu poſſeſſio. 83.

Dices: Factâ aſſecutione per actum intellectûs adhuc Deus eſt ulteriùs aſſequibilis: Sed nō reſtat acquiſibilis niſi per actum voluntatis: Ergo iſte non ſolùm addit rationem conjunctionis, ſed etiam rationem aſſecutionis. Minor eſt certa, Major autem probatur. Per actum intellectûs ſolùm poſſidetur Deus ſub ratione veri: Sed Deus non ſolùm eſt aſſequibilis ſub ratione veri, ſed etiam ſub ratione boni; cùm ut ſic habeat rationem ultimi finis, de cujus conceptu eſt, quòd ſit conſequibilis à creatura rationali: Ergo aſſecutò Deô per viſionem beatam, adhuc eſt ulteriùs aſſequibilis. 84.

Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: per actum intellectûs ſolùm poſſidetur Deus ſub ratione veri: ly *ſub* dicente rationem *ſub qua* aſſequibilitatis, concedo Majorem: dicente rationem *qua* aſſecutam, ſeu aſſequibilem, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Deus eſt aſſequibilis ſub ratione boni, tanquam ratione *ſub qua*, nego Minorem: tanquam ratione *qua*, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Itaque ſicut intellectus non ſolùm intelligit rationem veri, ſed etiam rationem entis, & boni, & omnes formalitates, quæ cuivis enti competere poſſunt; licèt omnes illas ſub ratione veri, ut ratione *ſub qua* intelligat: ita non ſolùm aſſequitur veritatem Dei, ſed etiam ejus bonitatem, pulchritudinem, ſuavitatem, omneſque alias formalitates, & perfectiones divinas; omnes tamen ſub ratione veri, ut ratione *ſub qua*, attingit & conſequitur; & quia Deus ſolùm eſt aſſequibilis ſub iſta ratione, tanquam ratione *ſub qua*, quamvis ut ratio *qua* ſit aſſequibilis ſub omni alia, ideò adæquatè tenetur ab intellectu; & ultra viſionem beatam non reſtat aſſecutio ulterior, licèt reſtet ulterior conjunctio. 85.

Inſtabis: Deus eſt aſſequibilis ſub ratione ultimi finis: At ratio *ſub qua* illius, ut eſt ultimus finis, eſt ratio bonitatis: Ergo eſt aſſequibilis ſub ratione boni, ut ratione *ſub qua*. 86.

Reſpondeo ſtando ſemper in eadem diſtinctione: Deus eſt aſſequibilis ſub ratione ultimi finis, ly *ſub* dicente rationem *qua* aſſequibilem, concedo Majorem; dicente rationem *ſub qua* aſſequibilitatis, nego Majorem; & conceſſâ Minori, nego Conſequentiam. Vel conceſſâ Majori, diſtinguo Minorem. Bonitas eſt ratio *ſub qua* illius ut eſt ultimus finis, ſi conſideretur ut appetibilis, concedo Minorem: ſi ſpectetur ſolùm ut aſſequibilis, nego Minorem: licèt enim in ultimo fine ratio *ſub qua* appetibilitatis ſit bonitas, ſola tamen veritas eſt ratio *ſub qua* aſſequibilitatis illius.

Objicies tertiò: Beatitudo formalis debet

ſeipsâ

ſeipsâ hominis appetitum adæquatè ſatiare: At ſola viſio illum adæquatè non ſatiat, benè tamen viſio & amor beatificus; cùm non ſolùm homo inclinetur ad videndum Deum, ſed etiam ad ipſum amandum: Ergo beatitudo formalis in uno ſimplici actu non conſiſtit, ſed ſimul viſionem & amorem includit.

88 Confirmatur: Ex eo probavimus ſupra, in viſione eſſentiæ divinæ ſine perſonis non ſalvari formalem beatitudinem, quia appetitus hominis per talem viſionem non eſſet perfectè ſatiatus, ſed adhuc maneret inquietus, & pendulus: At etiam viſô Deô, & non amatô ab homine, illius appetitus ſuſpenſus, & inquietus exiſteret: Ergo viſio ſine amoris conſortio beatitudo non eſt; & conſequenter amor ad beatitudinem eſſentialiter exigitur.

89 Reſpondeo primò, hæc argumenta non ſolum probare, ad beatitudinem eſſentialiter requiri viſionem & amorem, ſed etiam gaudium & fruitionem: quia ſcilicet homo non ſolùm appetit videre & amare Deum, ſed etiam ipsô frui, & de ejus poſſeſſione gaudere; ita ut ſi per impoſſibile illum videret, & amaret, & de ejus fruitione & poſſeſſione non gauderet, per talem viſionem & amorem ejus appetitus non eſſet perfectè ſatiatus: ſed adhuc maneret inquietus, & ſuſpenſus: Ergo vel ad beatitudinem formalem non requiruntur eſſentialiter duo actus, vel requiruntur tres, nempe viſio, amor, & fruitio; quod tamen Valentia, Suarez, & alij Recentiores, contra quos in præſenti diſputamus, firmiter negant, & beatitudinem in ſola viſione & amore conſtituunt.

90 Reſpondeo ſecundò beatitudinem ſeipsâ formaliter ſatiare debere primariam inclinationem hominis, ſecundarias autem non per ſeipſam formaliter, ſed cauſaliter tantum cauſando ſcilicet actus per quos illæ ſatiantur formaliter: hoc autem ſolum competit viſioni beatæ, illa enim ſeipsâ formaliter ſatiat inclinationem naturalem quam homo habet ad veri cognitionem, & quæ primariò ei convenit (cum primum prædicatum eſſentiale hominis ſit eſſe intellectivum) inclinationem verò quam habet ad amorem bonitatis, ejuſque fruitionem, cauſaliter ſatiat, inquantum cauſat amorem beatificum, & ſummum gaudium delectationē de poſſeſſione Dei. Cæterum amor beatificus, cum radicaliter non contineat viſionem beatam, nec formaliter nec cauſaliter ſatiare poteſt inclinationem quam homo habet ad cognoſcendum verum; nec proinde eſſe beatitudo formalis, ut §. ſequenti contra Scotum oſtendemus.

Unde patet reſponſio ad confirmationem, & diſparitas ad exemplum quod ibidem adducitur ſiquidem inclinatio ad videndas divinas perſonas eſt primaria, & ideò viſio illam non ſatians, beatitudo non foret; inclinatio verò ad amandum Deum, ſecundariò tantum homini convenit (cum volitio ſit inclinatio conſequens ad intellectionem) & ita ſufficit quòd viſio cauſaliter eam ſatiet.

91 Objicies ultimò: Dotes quæ conſequuntur ad conjunctionem animæ, & matrimonium ſpirituale illius cum Deo non ſolum ſunt in intellectu, ſed etiam voluntate, ut infra oſtendemus: Ergo matrimonium ſeu conjunctio, in qua beatitudo eſſentialiter conſiſtit, non ſolum pertinet ad intellectum, ſed etiam ad voluntatem.

92 Reſpondeo, dotem non ſolùm dari ad initium matrimonii, ſeu ad deſponſationem, ſed etiam ad conſummationem & uſum ejus: & ideò licèt matrimonium Dei in patria realiter & eſſentialiter ſalvetur in actu intellectûs, nihilominus tamen dantur dotes in voluntate, in qua matrimonium perficitur, & conſummatur; licèt omnes dotes originaliter & radicaliter contineantur in viſione. Aliquid ſimile contingit in via: deſponſatur enim anima Deo per fidem, juxta illud Oſeæ 2. *Sponſabo te mihi in fide*: ad quam deſponſationem ſequuntur virtutes infuſæ, quaſi dotes, quarum aliquæ ſunt in intellectu, & aliæ in voluntate. Unde dicebat B. Agnes: *Annulo ſuo ſubarravit me Dominus: dexteram meam & collum meum cinxit lapidibus pretioſis: tradidit auribus meis inæſtimabiles margaritas, & circumdedit me vernantibus atque coruſcantibus gemmis.*

§. IV.

Opinio Scoti rejicitur.

Dico ſecundò: Beatitudo formalis non conſiſtit in actu voluntatis.

93 Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 4. & 3. contra gent. cap. 26. Beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter in aſſecutione ultimi finis, ſeu beatitudinis objectivæ: Sed nullus actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio ultimi finis: Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis eſſentialiter poteſt conſiſtere. In Majori omnes conveniunt: Minor autem probatur primò ratione generali. Velle eſt quoddam appetere: Atqui appetere non eſt conſequi rem appetitam, ſed inclinari & tendere in eam: unde videmus quòd res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens ſuæ naturæ; animalia verò per appetitum elicitum excitantur ad illud quærendum, & conſequuntur illud per actum alterius potentiæ, v.g. lapis per gravitatem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipſi unitur: item ovis per famem & appetitum incitatur ad quærendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & conſequitur: ſimiliter homo per voluntatem appetit divitias, cibos, flores, odores, voluptates, & ſimilia, & per diverſas potentias ac ſenſus illa conſequitur: manu enim apprehendit pecunias, cibos verò, flores, odores, & voluptates, guſtu, odoratu, & tactu: Ergo ſimiliter actus voluntatis non eſt conſecutio rei volitæ, ſed inclinatio & tendentia voluntatis in eam.

94 Secundò probatur eadem Minor ratione D. Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circa ultimum finem, vel eſt deſiderium, vel delectatio? Sed neuter horum actuum poteſt eſſe conſecutio ultimi finis: Ergo nullus actus voluntatis rationem conſecutionis ultimi finis habere poteſt. Minor quantùm ad primam partem evidens eſt: deſiderium enim, cùm ſit de re abſente, non poteſt eſſe ejus poſſeſſio & conſecutio: & ſanè ſi per deſiderium homo conſequeretur bonum quod appetit, omnes avari ſtatim divites eſſent, omnes ægroti ſani & omnes miſeri fælices, quod abſurdum eſt. Probatur verò quoad ſecundam, quam Aureolus & quidam alii negant, in delectatione ſeu gaudio beatifico formalem beatitudinem conſtituentes. Nam ſicut deſiderium eſt de bono abſente & nondum habito, ita delectatio eſt de bono jam habito & poſſeſſo; unde non facit, ſed ſupponit finis conſecutionem, & ut ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quòd finis eſt præſens, non au-*

tem è converſo ex hoc aliquid ſit præſens, quia voluntas delectatur in ipſo.

95 Addo quòd conſecutio ultimi finis per ſe intenditur: delectatio autem, cùm ſit veluti quoddam operationis condimentum, non per ſe intenditur, ſed propter operationem quam perficit. Unde Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 4 dicit quòd delectatio perficit operationem, ſicut decor juventutem, qui quidem eſt propter eum cui ineſt juventus, & non è converſo: Ergo delectatio non eſt conſecutio ultimi finis, ſed aliquid eam concomitans.

96 Huic rationi D. Thomæ, quæ præcipua & fundamentalis eſt, & quam Vazquez inexpugnabilem, ſeu inſolubilem appellat, duobus modis occurrunt Adverſarii. Aureolus enim, & illi qui delectationem ad beatitudinis eſſentiam ſpectare exiſtimant, reſpondent, quòd etſi delectatio bonum poſſeſſum ſupponat, adeptione factâ per viſionem & amorem beatificum, acquiritur tamen idem objectum adeptione ab aliis diſtinctâ, nec inconvenit objectum jam adeptum, iterum ſub alia ratione per ſupervenientem actionem acquiri & teneri. Scotus verò & ejus Diſcipuli, qui non in delectatione, ſed in amore amicitiæ beatitudinem formalem conſtituunt, dicunt S. Thomam in prædicta ratione inſufficienter enumeraſſe actus voluntatis, quia non fecit mentionem de amore ſpecialiter ſumptu, qui à deſiderio & delectatione diſtinguitur.

97 Sed hæ ſolutiones facilè poſſunt confutari. Prima quidem: quia non alia de cauſa delectatio de prædio aut de pecunia poſſeſſa, non eſt ejus poſſeſſio & adeptio, niſi quia talia objecta ex conceptu delectationis ſupponuntur poſſeſſa. Ergo ſimiliter delectatio de bono infinito, adepto & poſſeſſo, non eſt illius adeptio, etiam ſub diverſa ratione.

Deinde, Ex hac ſolutione ſequitur objectum beatificum per viſionem & amorem poſſeſſum, poſſe terminare actum deſiderii: Conſequens eſt falſum: Ergo, &c. Probatur ſequela: nam per actus prædictos, juxta ſolutionem quam impugnamus, non poſſidetur adæquatè objectum beatificum, ſed ulterius poſſidendum reſtat per delectationem: Ergo ut ſic terminare poterit deſiderium.

98 Similiter ſolutio Scoti facilè rejicitur: tum quia D. Thomas amorem non omiſit, ſed illius expreſſam fecit mentionem 3. contra gentes cap. 26. tum etiam quia amor amicitiæ minùs poteſt eſſe beatitudo formalis, quàm delectatio: Ergo D. Thomas excludendo delectationem à ratione conſecutionis ultimi finis, virtualiter & implicitè amorem excluſit. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò: quia beatitudo formalis, cùm habeat rationem præmii & coronæ, reſpicit Deum ut eſt bonum noſtrum, amor autem amicitiæ reſpicit Deum ut bonum in ſe, in quo diſtinguitur a delectatione & amore concupiſcentiæ, qui cum ſit veluti recurvus, reflectit amantem in ſeipſum, & reſpicit bonum amati, non ut eſt in ſe, ſed ut eſt amanti & concupiſcenti utile: Ergo ſi beatitudo formalis ad voluntatem ſpectaret, magis pertineret ad fruitionem & amorem concupiſcentiæ, quam ad charitatem & amorem amicitiæ.

99 Secundò probatur idem Antecedens ratione D. Thomæ locò citatò. Amor ſpecialiter dictus, prout à deſiderio & delectatione diſtinguitur, abſtrahit à præſentia vel abſentia objecti, & æquè in illud tendit, ſive abſens, ſive præſens ſit; delectatio verò reſpicit objectum, ut præſens & poſſeſſum: Ergo amor ſpecialiter dictus minùs poteſt eſſe conſecutio ultimi finis, ſubindeque beatitudo formalis, quam fruitio aut delectatio. Unde Scriptura loquens de beatitudine formali, ſæpè mentionem facit viſionis & fruitionis. Item Benedictus XII. & Catechiſmus Romanus, dicunt eam ſitam eſſe in viſione & fruitione (in ſenſu ſuprà explicato) nihil tamen dicunt de amore amicitiæ: Ergo in illo non conſiſtit eſſentialiter beatitudo formalis.

Reſpondent Scotiſtæ, quòd ſicut licet cognitio ut ſic abſtrahat à præſentia objecti (unde per fidem Deus cognoſcitur in via notitiâ abſtractivâ, quæ cognitio non eſt ipſius aſſecutio) intuitiva tamen notitia, qualis eſt patriæ, petit objecti beatifici præſentiam, & eſt aſſecutio illius; ita licèt amor ſecundùm ſe abſtrahat à poſſeſſione vel non poſſeſſione objecti amati, amor tamen patriæ determinate attingit bonum ut poſſeſſum. 100

Sed contra primò: Amor ſpecialiter dictus per hoc differt a deſiderio, & à gaudio, quòd deſiderium eſt de bono non habito, gaudium de bono habito & poſſeſſo; amor autem ſpecialiter dictus eſt de bono prout ſic, abſtrahendo præciſivè ab abſentia & præſentia, ut oſtendimus in tractatu de voluntate Dei: Ergo vel amor patriæ eſt delectatio, & non amor ſpecialiter dictus (& ſic non magis poteſt eſſe beatitudo formalis, quàm delectatio, quæ in ſententia Scoti eſſentiam beatitudinis conſtituit) vel ſub nulla ratione eſt de bono ut habito, & conſequenter non eſt conſecutio ultimi finis. 101 *Diſp. 6. art. 1.*

Contra ſecundò: Amor viæ eſt ejuſdem ſpeciei cum amore patriæ: Sed amor viæ non eſt adeptio & poſſeſſio ultimi finis, alioquin viatores eſſent comprehenſores: Ergo nec amor patriæ.

Mirum eſt quantùm hoc ultimum argumentum Adverſarios torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos dividat. In primis Scotus reſpondet (& hanc ſolutionem maximè probat, quæ tamen aliis minimè probatur) amorem viæ & patriæ ſpecie diſtingui, cùm regulentur cognitionibus ſpecie diverſis; nempe fide obſcurâ, & clarâ viſione. Alii dicunt amorem patriæ, licèt ejuſdem ſpeciei cum amore viæ, ratione tamen majoris intenſionis poſſe obtinere rationem aſſecutionis, quæ amori viæ non competit. Alii confugiunt ad modum quendam conſummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam ab iſto in tali perfectione adæquari poſſit. Denique Valentia hic diſp. 1. quæſt. 4. ad individuationem diverſam recurrit, & aſſerit quòd licèt amor patriæ ex ſpecie ſua aſſecutio non ſit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem aſſecutionis. 102

Verùm omnes iſtæ ſolutiones frivolæ ſunt, & difficultatem argumenti propoſiti nõ minuunt, ſed confirmant. Prima ſolutio a Theologis communiter rejicitur: tum quia cognitio non ſpecificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, ſed ipſa bonitas apprehenſa, apprehenſione ingrediente ſolùm ut conditione applicante; unde cùm bonum amatum idem ſit in via & in patria, non obſtante diversâ apprehenſione, 103

Digitized by Google

ſione, amor viæ & amor patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei: tum etiam, quia ſi prædicti amores differrent ſpecie, ſequeretur habitum charitatis viatoris ſpecie diſtingui ab habitu charitatis remanente in patria: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa: aliàs ita eſſet verum evacuari charitatem viæ in patria, ſicut eſt verum evacuari fidem; uterque enim habitus periret in ſe, & ſolùm maneret in alio diverſæ ſpeciei; quod eſt contra Apoſtolum 1. ad Corin. 13. aſſerentem, charitatem nunquam excidere, licèt fides & prophetia in patria evacuentur & deſtruantur. Sequela verò Majoris probatur: ideò in via & in patria ponimus diverſos habitus in intellectu, nempe fidei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ ſpecie diſtinguitur à cognitione viæ: Ergo ſi amor patriæ differat ſpecie ab amore viæ, debebunt conſequenter diverſi ſpecie habitus charitatis in viatore & in comprehenſore admitti.

103 Secunda ſolutio adeò eſt inſufficiens, ut ipſimet Scoro tandem diſplicuerit, & meritò: Primò quia non eſt dabilis amor ita intenſus in patria, ut intenſior in via dari non poſſit; imò de facto amor Beatiſſimæ Virginis in intenſione omnes amores omnium Beatorum ſuperavit: Ergo amor patriæ ratiooe graduum intenſionis, obtinere non poteſt rationem aſſecutionis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

Secundò, quia quòd aliqua actio ſit conſecutio, & quaſi apprehenſio ſeu tentio ſui objecti, pertinet ad ejus rationem formalem, & non conſiſtit in hoc, quòd fiat intenſiori aut perfectiori modo: Ergo ſi amor patriæ ex ſua ſpecie & ratione formali non habet quòd ſit conſecutio ultimi finis, id non habebit ex eo quòd fiat modo perfectiori, putà cum majori intenſione, ſuavitate, aut permaneotia.

104 Ex quo impugnata manet tertia ſolutio, quæ aſſerit amorem patriæ obtinere rationem aſſecutionis, ex eo quòd ſit conſummatus, ſeu ratione cujuſdam modi, qui conſummatio amoris dicitur. Manet, inquam, impugoata hæc ſolutio: quia modus ſapit naturam rei cujus eſt modus: unde ſicut modus intenſionis in amore patriæ, nequit eſſe aſſecutio, quia entitas amoris, quam modificat, aſſecutio non eſt; ita & eadem ratione modus ille conſummativus amoris patriæ, aſſecutio non erit.

105 Denique ſolutio Valentiæ rejicitur: quia ſi amor beatificus eſſet conſecutio, diſtingueretur ſpecificè ab amore viæ: Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem conſecutionis, quam non ſortitur ex ratione ſpecifica. Conſequentia patet, probatur Antecedens, Primò, quia in intellectu actus qui eſt conſecutio, ſpecie diſtinguitur ab actu non conſecutivo: Ergo ſi voluntas per aliquem actum aſſecutiva eſſet, talis actus ſpecie differret ab alio non aſſecutivo. Secundò, quia deſiderium in hoc ſpecie differt à gaudio, quòd deſiderium eſt de bono non habito, gaudium verò de bono poſſeſſo: Atqui ſimiliter actus qui eſſet aſſecutio, objecti præſentiam expoſceret, non ſecùs ac gaudium, à qua tamen præſentia abſtrahit actus amoris non conſecutivus: Ergo iſti actus differrent etiam ſpecie inter ſe.

106 Dices, actum illum conſecutivum non diſtingui ſpecie ab amore non conſecutivo, idque quia non petit præſentiam objecti ex conceptu ſpecifico, ſed ſolùm ex conceptu individuali

Sed facilè confutatur hæc reſponſio: nam idcirco in intellectu eſt dabilis actus petens objecti præſentiam ex conceptu ſpecifico, quia intellectus aſſecutivus eſt: Ergo ſi voluntas ſit aſſecutiva, etiam dabilis erit in illa actus petens præſentiam objecti ex conceptu ſpecifico. Item ideò in voluntate datur actus petens objectum non poſſeſſum ex conceptu ſpecifico, nempe deſiderium, & ſimiliter actus petens ex conceptu ſpecifico objecti poſſeſſionem, videlicet gaudium; quia voluntas ex propria ratione poteſt objectum ſuum attingere, ſub illis diverſis conceptibus: Ergo ſi voluntas poteſt tendere in ſuum objectum, ſub ratione aſſequibilis, ipſum per proprium actum aſſequendo, dabilis erit actus in illa, qui ex conceptu ſpecifico ſit conſecutio ultimi finis, & conſequenter ſpecie diſtinctus ab actu ejuſdem voluntatis, qui aſſecutio non ſit.

§. V.

Sententia D. Thomæ ſtabilitur.

Dico tertiò: Beatitudo formalis eſſentialiter in Dei viſione conſiſtit. 107

Hæc concluſio evidenter ſequitur ex principiis jam ſtatutis: cùm enim oſtenderimus in prima concluſione, beatitudinem formalem non poſſe conſiſtere in duplici operatione; & ex concluſione præcedenti conſtet, illam in amore aut alio actu voluntatis non eſſe poſitam: manifeſtum relinquitur, eam in Dei viſione adæquatè conſiſtere.

Illam probant plures ex noſtris Thomiſtis, 108 ex eo quod viſio Dei ſit perfectiſſima operatio creaturæ intellectualis, utpote à nobiliori potentia procedens, nempe ab intellectu qui (ut demonſtrant Philoſophi in libris de anima) perfectior eſt voluntate, & nobiliſſimum objectum attingit, nimirum eſſentiam Dei clarè cognitam, & ipſi perfectiſſimò modò, per modum ſcilicet ſpeciei & formæ intelligibilis, unitam.

Verùm, ut ſuprà annotavimus, hæc ratio non convincit, niſi aliundè juvetur, & addatur viſionem eſſe operationem perfectiſſimam intra lineam aſſecutionis. Si enim per impoſſibile, perfectiſſima operatio non eſſet aſſecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non conſiſteret: Ergo quod aliqua operatio ſit beatitudo, ex ſolo perfectionis exceſſu demonſtrari nequit; ſed magis debet oſtendi ex eo quod talis actio ſit ultimi finis aſſecutio. Unde D. Thomas hic art. 4. in corp. hoc ſolùm principio utitur ad demonſtrandum beatitudinem formalem non eſſe operationem voluntatis, ſed intellectûs. *Manifeſtum eſt* (inquit) *quòd beatitudo eſt conſecutio finis ultimi. . . . . Conſequitur autem ipſum per hoc, quòd fit præſens nobis per actum intellectus, &c.* Et 3. contra Gent. cap. 26. num. 9. ſic diſcurrit: *Si alicujus rei ſit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur eſſe finis ultimus, per quam primò conſequitur rem illam: ſicut his quibus pecunia eſt finis, dicitur etiam poſſidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiſcere. Finis autem ultimus ſubſtantiæ intellectualis eſt Deus: illa igitur operatio hominis eſt ſubſtantialiter ejus beatitudo vel fælicitas, per quam primò attingit ad Deum: hoc autem eſt intelligere; nam velle non poſſumus quod non intelligimus. Eſt igitur ultima fælicitas hominis in cognoſcendo Deum per intellectum ſubſtantialiter, & non in actu voluntatis.*

109 Ex hoc ergo principio ſumitur ratio fundamentalis noſtræ concluſionis, quæ poteſt ſic proponi. Beatitudo formalis eſſentialiter conſiſtit in conſecutione objecti beatifici: Sed actus intellectûs videntis clarè divinam eſſentiam, eſt conſecutio ejus: Ergo in clara Dei viſione beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter. Major patet, Minor probatur primò ex Scriptura, in qua divina eſſentia lux appellatur, ut Pſal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*; nam ſicut lumen per viſum poſſidetur, ita & divina eſſentia per claram ſui cognitionem, ſeu beatificam viſionem.

110 Secundò probatur ex Auguſtino lib. 83. quæſtionum qu. 35. ubi ait: *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere? æternum eſt enim de quo ſolo rectè fiditur; quod amanti auferri non poteſt. idque ipſum eſt quod nihil ſit aliud habere, quàm noſſe.* Et infrà: *Omnium enim rerum præſtantiſſimum eſt quod æternum eſt, & propterea id habere non poſſumus, niſi eâ re quâ præſtantiores ſumus, id eſt mente.*

Neque valet ſi dicas, Auguſtinum lib. 1. retract. cap. 26. hoc ratractaſſe, his verbis: *Illud quod dixi id eſſe amandum, quod nihil eſt aliud habere quàm noſſe, non ſatis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum eſt: neſcitis quia templum Dei eſtis vos, & Spiritus Dei habitat in vobis: nec tamen eum noverant, vel ſicut noſcendus eſt non noverant.*

Non valet, inquam, hæc reſponſio: quia Auguſtinus ibi abſolutè non retractat illam propoſitionem, *Deus non niſi cognoſcendo habetur*, ſed ſolùm illam explicat & modificat; ne videlicet intelligeretur quòd habere Deum, ſit ſemper noſſe ipſum in ſe, ſive quòd Deus non aliter poſſit haberi quàm per claram ſui notitiam: à fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam & charitatem, licèt ab illis non cognoſcatur ut eſt in ſe. Non negat ergo quòd noſſe Deum ut eſt in ſe, clarâ ſcilicet viſione, ſit illum perfectè habere & poſſidere. Et verò duo ibi dixerat Auguſtinus, ſcilicet quòd *nihil aliud eſt habere Deum, quàm noſſe*: & quòd *beatè vivere nihil aliud ſit, quàm Deum cognoſcendo habere*: porrò primum retractavit, ſeu potius explicavit ac limitavit, non autem ſecundùm. Unde ex hoc teſtimonio rectè probatur, claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem & poſſeſſionem.

111 Tertio probatur eadem Minor principalis ex diſcrimine, quod communiter conſtituitur inter intellectionem & volitionem, quatenus ſcilicet intellectio fit trahendo objectum cognitum ad intellectum, volitio vero tendendo in objectum. Ex hoc, inquam, diſcrimine probatur eadem Minor. Per intellectionem objectum fit præſens intellectui; intentionaliter quidem & objectivè, ſi uniatur potentiæ ſolùm mediante ſpecie repræſentativa illius; realiter vero & entitativè, ſi per ſeipſum immediatè illi conjungatur; ut contingit in viſione beatificæ, in qua eſſentia divina per modum ſpeciei & formæ intelligibilis mentibus Beatorum unitur: at vero voluntas nunquam facit objectum præſens; ſed vel quærit per deſiderium, ut fiat præſens; vel ſupponit aliunde præſens, & quieſcit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea declaravimus: Ergo ſolùm actus intellectûs non vero voluntatis, eſt conſecutio ſui objecti: atque adeo ſola viſio divinæ eſſentiæ eſt ejus conſecutio.

Ex hoc intelliges rationem ſuprà allatam quorumdam Thomiſtarum, deſumptam ab excellentia & præſtantia viſionis ſuprà amorem, & intellectionis ſupra volitionem, non eſſe à priori, nec demonſtrativam, ſed à poſteriori, & ſolùm probabilem. Sic autem deduci poteſt. Cùm gratia, quæ naturam imitatur, ſit ordinatiſſima, non debuit elevare ad maximum & præſtantiſſimum munus, quale eſt conſecutio ultimi finis, niſi præſtantiſſimam & perfectiſſimam creaturæ rationalis operationem: Ergo ex eo quod aliqua operatio ſit perfectiſſima, rectè colligitur (ſcilicet à poſteriori) illam eſſe ultimi finis aſſecutionem, ſubindeque formalem beatitudinem. 112

Probatur ſecundo concluſio: Beatitudo formalis eſt illa operatio, quæ eſt radix proprietatum quæ ab beatitudinem requiruntur: Sed viſio beatifica eſt radix amoris neceſſarii, ſummæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conveniunt, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti: Ergo illa eſt beatitudo formalis. 113

Tertio probatur: Beatitudo formalis eſſentialiter conſtituitur per id, per quod primo & eſſentialiter diſtinguitur ſtatus termini à ſtatu viæ: Sed ſtatus termini à ſtatu viæ per ipſum actum viſionis primo & eſſentialiter diſtinguitur, non vero per actus amoris: Ergo beatitudo per actum viſionis, non vero per actum amoris eſſentialiter conſtituitur. Major patet, nam conſtitutivum & diſtinctivum omnino coincidunt. Minor autem ſuadetur. Si videns Deum per impoſſibile ipſum non diligeret, maneret extra ſtatum viatoris; ſi tamen ècontrà Deum diligeret, nec ſimul eum videret, extra ſtatum viatoris non conſtitueretur: Ergo quod primo diſtinguit ſtatum viæ à ſtatu termini, eſt viſio beatifica, non vero actus amoris. 114

Probatur quarto: Pœna eſſentialis damnatorum, quæ dicitur pœna damni, conſiſtit in carentia divinæ viſionis: Ergo gloria eſſentialis Beatorum conſiſtet in viſione Dei. Conſequentia patet: nam pœna damni eſt privatio beatitudinis eſſentialis: Ergo ſi eſt privatio viſionis, viſio eſt gloria eſſentialis. Antecedens vero probatur: Pueri qui ſunt in lymbo, habent pœnam damni præcisè ex eo quod privati ſint viſione Dei, non vero quia privati ſunt quocumque actu voluntatis; quoſcumque enim actus voluntatis in ipſis ponamus, ſi non ponatur viſio, pœnam damni ſemper habebunt: Ergo pœna damni eſſentialiter in carentia divinæ viſionis conſiſtit. 115

Quinto probatur: Beatitudo Dei conſiſtit eſſentialiter in actu intellectûs, ut præintellecto omni actui voluntatis: Ergo & beatitudo noſtra, quæ eſt ſimilitudo & participatio divinæ beatitudinis. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 26. art. 2. ubi id docet, & præcipuè in reſp. ad 2. ait enim: *Secundùm modum intelligendi priùs eſt beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requieſcentis; & hoc non poteſt eſſe niſi actus intellectûs. Unde in actu intellectûs non attenditur beatitudo.* 116

Nec obſtat quod docet idem S. Doctor in eadem quæſtione art. 4. ſcilicet beatitudinem Dei eſſe quandam perfectionem, quæ omnem omnino

Digitized by Google

omnino perfectionem complectitur: *De contemplativa*, inquit, *fœlicitate habet continuam & certiſſimam contemplationem ſui, & omnium aliorum: de activa verò gubernationem totius univerſi . . . , habet gaudium de ſe, & de omnibus aliis pro delectatione: pro divitiis habet omnimodam ſufficientiam quam divitiæ promittunt; pro poteſtate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.* Non obſtat, inquam, quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quantùm ad ejus eſſentiam & rationem formalem, ſed quoad ſtatum, & perfectionem ſeu complementum, ſub qua ratione omnium perfectionum & bonorum genera complectitur, & ideo definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Unde etiam beatitudo noſtra, quoad ſtatum & perfectionem ſibi debitam conſiderata, non ſolùm includit viſionem beatificam, ſed etiam amorem firmum, fruitionem jucundam, delectationem plenam pluresque alias dotes & perfectiones, de quibus infrà agemus, quæ fluunt à viſione beatifica, ut rivuli à fonte, radii à ſole, effectus à cauſa, & proprietates ab eſſentia.

Probatur ultimo concluſio: Beatitudo conſiſtit eſſentialiter in illa operatione, quæ formaliter vel cauſaliter ſatiat omnem appetitum creaturæ rationalis: Sed viſio beatifica hoc præſtat: Ergo in illa eſſentialiter conſiſtit formalis beatitudo. Major patet ex ſuprà dictis. Minor autem conſtabit ex dicendis digreſſione ſequenti.

DIGRESSIO BREVIS.

Ubi oſtenditur omnia hominis deſideria per Dei viſionem perfectè ſatiari.

117 TAm multis & tam variis cor humanum æſtuat deſideriis, ut merito dixerit Poëta:

Quot frutices ſylvæ, quot flavas Tibris arenas,
Mollia quot Martis gramina campus habet:
Tot diverſa hominum ſtudia.

Omnia tamen ad quatuor præcipua quibus, veluti quatuor ventis, omnes vitæ humanæ turbines excitantur, poſſe reduci exiſtimo. Primum eſt deſiderium ſcientiæ, quod, ut docet Ariſtoteles initio Metaphyſicæ, nobis à natura inſitum eſt. Secundum, deſiderium magnitudinis, quod etiam omnibus hominibus naturaliter ineſt. Tertium, deſiderium voluptatis, quod hominibus & brutis commune eſt. Ultimum denique eſt deſiderium æternitatis, ſeu immortalitatis, quod homini peculiare eſt, & certiſſimũ immortalitatis animæ noſtræ argumentum. Ut ergo evincamus, viſionem beatificam eſſe plenam & perfectam omnium deſideriorum ſatietatem, ſubindeque formalem beatitudinem, breviter demonſtrandum eſt, hæc quatuor deſideriorum genera, per illam perfectè compleri ac ſatiari.

Et primò quantùm ad deſiderium ſcientiæ,
118 res adeò clara & perſpecta eſt, ut vix probatione indigeat. Cùm enim Beatus quilibet in cœlo videat Dei eſſentiam, quæ eſt prima rerum omnium cauſa, & ipſa veritas per eſſentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentiſſimò modò continentur; hinc tantâ repletur ſcientiâ, ac ſapientiâ, ut omnis ſciendi appetitus perfectè ſatietur & extinguatur, juxta illud Philipphi ad Chriſtum: *Domine oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis.*

A In Eccleſia peregrinante adipe quidem frumenti paſcimur, ſed non ſine variis integumentis: Verbum Dei habemus, ſed in carne, & ipſam carnem Verbi verè manducamus, ſed ſub cortice Sacramenti: denique aquas ſapientiæ bibimus, ſed ex ſtillicidio Scripturarum, adeòque non ſatiamur his bonis, ſed interdum eſurimus & ſitimus. At in cœleſti gloria Beati habent veritatem in ſeipſa, non in figuris & ænigmatibus, guſtant dulcedinem æterni Verbi, ſine cortice Sacramenti, vel Scripturarum; apponunt os ad fontem ſapientiæ, non ad rivulos aut ſtillicidia ſtillantia ſuper terram: unde ſciendi deſiderium omnino in eis extinguitur. 119

B Plures (inquit S. Thomas) ſunt fontes è quibus homines aquas ſapientiæ hauriunt, ut ſitim animæ, & ſciendi deſiderium, quod à natura nobis inſitum eſt, extinguere poſſint: nempe cœlum, elementa, plantæ, animalia, & alia corpora mixta, ut ſupra retulimus. Verùm quia hæc objecta ſummum bonum, & primam veritatem non continent, in illis ſciendi deſiderium non extinguitur, ſed magis accenditur & inflammatur: unde pulchrè Evangeliſta Chriſti Joannes, omne quod eſt in mundo concupiſcentiam vocat. Quid enim eſt concupiſcentia, niſi rabida ſitis? ſi ergo C omnia quæ ſunt in mundo, ſi omnes ejus aquæ ſunt ſitis, ac etiam omnis earum rerum cognitio: illas aquas pectori humanæ mentis injicere, nihil aliud erit, quam priori ſiti alias addere graviores, quæ ipſam vehementiùs accendant. Non poteſt ergo ſitis animæ, & naturale ſciendi deſiderium extingui, niſi in ipſo fonte ſapientiæ & ſcientiæ, ipſâ nimirum Dei eſſentiâ clarè viſâ, & gerente vices verbi & ſpeciei expreſſæ in viſione beatifica: unde Eccleſ. 1. dicitur: *Fons ſapientiæ verbum Dei in excelſis.* Ex illo fonte Beati continuò in cœlo bibunt, & qui in hac vita magnò labore & multo tempore, quaſi guttatim ſapientiam hauriebant, ibi in momento, Deo clarè viſo, D affluunt omni ſcientiâ, non ſolùm rerum creatarum, ſed etiam attributorum ipſius Creatoris: vident enim in Verbo attributa, relationes, & perſonas divinas; omnia noſtræ fidei myſteria: totum hoc univerſum: plures creaturas poſſibiles, & futuras: & denique omnia quæ ad illorum ſtatum pertinent, ut in Tractatu de viſione beata fusè oſtendimus. Unde præclarè Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid eſt quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?* Tunc igitur mens humana quieſcet, neque intelligentiam deſiderabit ulteriorem, cum ante oculos id totum quod intelligere deſiderat, habebit. 120 *opuſc. 61* *Diſp. 4 art. 5.*

E Verùm non ſolùm appetitus ſcientiæ, ſed etiam magnitudinis deſiderium, per claram Dei viſionem ſatiatur: nam ſicut hedera, quæ planta humilis eſt & infirma, adhærendo parieti aſcendit & elevatur: ita homo, licèt ex ſe imperfecta & vilis creatura, & adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, ex tali unione perficitur & conſummatur, juxta illud Prophetæ: *Mihi autem adhærere Deo bonum eſt.* Unde egregiè Marcilius Ficinus: *Qui Deum vero amore proſecutus fuerit, Deum inveniet, & ſe in Deo recuperabit: quia ad ſuam per quam creatus eſt, redibit ideam; ubi rurſum reformabitur, quia ideæ ſuæ perpetuò cohærebit.* Ideo quiſquis noſtrum 121 *In convivio Platonis cap. 21.*

ſtrum in terris à Deo ſeparatus eſt, non verum eſt homo, ſed ſemihomo; cùm à ſui idea ſit formaque disjunctus. Cùm ergo in viſione beata perfectiſſima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina eſſentia per modum formæ intelligibilis & intellectæ, ſeu ſpeciei impreſſæ & expreſſæ, mirabili prorſus modo, & ſecluſis imperfectionibus inhærentiæ & informationis, mentibus Beatorum uniatur, ut in Tractatu de viſione beata fusè declaratum eſt, per illam Beatus ad ſupremum magnitudinis faſtigium evehitur, & non ſolùm deiformis, ſed etiam quodammodo Deus efficitur, juxta illud Prophetæ: *Ego dixi Dij eſtis, & filij excelſi omnes.*

Diſp. 2. art. 3.

122 Nec mirum: ſi enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulchritudo pulchrum, ſapientia ſapientem: cui divina eſſentia, per modum formæ intelligibilis intimè conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? ſi non in eſſe entitativo, ſaltem in eſſe intentionali & intelligibili; maximè cùm intellectus tranſeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia & forma, ut ex Ariſtotele, & ejus Commentatore ibidem oſtendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Et D. Thomas 3. con. gent. cap. 51. ſub fine ait, quòd *ſecundùm hanc viſionem, maximè Deo aſſimilamur.* Sed cur; qui enim videt Regem v. g. non propterea Rex efficitur; qui pulchrum aſpicit, pulcher non fit; qui ſapientem contemplatur, non acquirit ſapientiam: ut quid ergo qui videt Deum, illi aſſimilatur, & quodammodo Deus efficitur.

123 Hujus diſcriminis duplex poteſt aſſignari ratio, & utraque egregia. Prima eſt, quia viſio rei creatæ non eſt ejus conſecutio ſeu poſſeſſio, ſed aliâ potentiâ eam cognoſcimus, aliâ eam poſſidemus: avarus enim v. g. oculis videt pecuniam, & manu illam apprehendit. guloſus viſu intuetur cibos, & palato & guſtu illos percipit. Econtra verò Dei viſio eſt ejus conſecutio & poſſeſſio, juxtà illud Auguſtini lib. 83. quæſtionum qu. 35. *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum bonum cognoſcendo habere?* Sicut ergo divitiarum poſſeſſio divitem facit; regni conſecutio regem; & ſapientiæ acquiſitio ſapientem: ita Dei viſio hominem quodammodo Deum efficit, & in ejus ſimilitudinem transformat. Unde D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. ait quòd *humanitas Chriſti, ex hoc quòd eſt unita Deo; & beatitudo creata, ex hoc quòd eſt fruitio Dei; & beata Virgo, ex hoc quòd eſt Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod eſt Deus.*

125 Secunda ratio diſcriminis eſt, quia dum res creatas videmus, illæ immediatè per ſuam eſſentiam non uniuntur potentiæ cognoſcitivæ, ſed tantùm mediante aliqua ſpecie & ſimilitudine ab illis diffuſa, quæ aliquod accidens eſt, ſubindeque diverſi generis ab objecto quod repræſentat: dum autem Beati Deum per viſionem beatificam contemplantur, ipſa divina eſſentia immediatè per ſeipſam, & ſine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione ſpeciei conjungitur, ſubindeque ex hac ineffabili unione Beati Deo aſſimilantur, imò, & quodammodo dij efficiuntur. Et hanc exiſtimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuiſſe mentem Apoſtoli, dum dixit: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt. *Secundùm hanc viſionem* (inquit) *Deo aſſimilamur, & ejus beatitudinis participes ſumus; nam ipſe Deus per ſuam eſſentiam, ſuam ſubſtantiam intelligit, & hoc eſt ejus felicitas.*

Circa tertium deſiderium, quod eſt voluptatis ſeu delectationis, multa Scripturæ & SS. Patrum teſtimonia hic adduci poſſent, ad probandum illud per viſionem beatificam omnino ſatiari; quæ brevitatis causâ prætermittimus, ut evidenti ratione idipſum demonſtremus.

Sciendum eſt igitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 31. art. 5. delectationem quæ percipitur ex cognitione, tria requirere, potentiam intelligentem ſive ſentientem objectum conveniens illi potentiæ, & unionem objecti cum potentia: unde quantò potentia eſt aptior ad cognoſcendum, & objectum nobilius, ac unio magis intima, tantò major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in viſione beatifica hæc tria perfectiſſimò modò concurrunt: nam intellectus, à quo elicitur, inter potentias cognoſcitivas purior, altior, nobilior, & ut ſic loquar, vivacior eſt, ac per hoc multò aptior ad cognoſcendum: Deus, cùm ſit primum verum, & unum intelligibile, eſt altiſſimum & nobiliſſimum objectum; & unio ipſius cum intellectu ita intima, ut exceptâ hypoſtaticâ, major & intimior dari non poſſit. Quis igitur capere vel ſuſpicari poterit, quale & quantum gaudium illud ſit, quod ex beatifica viſione percipitur? quale illud oſculum ſummi boni? qualis ille complexus cœleſtis Sponſi? Certè ſi ſenſus noſtri, quamvis ſint potentiæ corporeæ, & cum beſtiis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quæ non minùs ſæpè lædunt ſenſum, quàm illum oblectent; eorumque unio cum potentia ſuperficialis ſit & externa, & in pluribus ſenſibus non fiat unio ipſius objecti, ſed tantùm imaginis cum potentia; tantam nihilominus delectationem experiuntur, objecta ſibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam ferè inſaniant: quantam, quæſo, voluptatem capiet beata mens ex viſione eſſentiæ divinæ, quæ eſt bonum infinitum, *ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & ſuper omne bonum*, ut loquitur Auguſtinus? *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo* (inquit Propheta) vel ut habet verſio hebraica: *Satietas lætitiarum cum faciebus tuis.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aſpectu faciei tuæ eſt ſatietas perfecta, & plena jucunditas.* Et Vatablus: *Cumulatiſſima abundantia omnium qua animum lætitiâ perfundere ſolent, & omne jucunditatis genus.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujuſmodi lætitiæ & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente*, inquit, *voluptatis tuæ potabis eos.*

In torrente tria ſunt: multitudo maxima aquarum ex montibus deſcendentium; repentina inundatio, ubi enim paulò ante nihil erat aquæ, conſpicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & ſecum omnia obvia rapientium. Sic erit in beatitudine cœleſti: nam in momento, Deò clarè viſò, omni bonorum genere affluemus; omneſque animæ potentiæ, & corporis ſenſus, mira voluptate & delectatione perfundentur, quæ ad inſtar torrentis magno impetu animum rapiet in Dei admirationem & amorem. Si autem quæras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Reſpondet idem Propheta, ſubdens: *Quoniam apud*

apud te eſt fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen: per hoc apertè declarans, claram Dei viſionem eſſe veluti fontem, à quo omnia Beatorum gaudia promanant, & à quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui lætificat civitatem Dei.

128 Eandem veritatem luculenter expreſſit Evangeliſta Chriſti Joannes Apocal. 22. ubi etiam ſub ſymbolo & figura amœniſſimi fluvij, Sanctorum fœlicitatem deſcribit his verbis: *Et oſtendit mihi fluvium aquæ vitæ ſplendidum tanquam cryſtallum, procedentem de ſede Dei & Agni. In medio plateæ ejus, & ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menſes ſingulos reddens fructum ſuum, & folia ligni ad ſanitatem Gentium.* Certè non poterat ſub apriori ſymbolo cœleſtis beatitudo deſcribi: etenim fluvius ille aquæ vivæ, ſplendens tanquam cryſtallus, nihil aliud eſt, quam clara Dei viſio, quæ ad inſtar limpidiſſimi & puriſſimi fluminis, totam Dei civitatem lætificat. Fluvius ille à ſede Dei & Agni procedere dicitur: quia viſio beatifica ex Dei potentia, & Chriſti meritis originem ducit: vel quia gaudia æternæ beatitudinis præcipuè ex fruitione duorum procedunt, ſcilicet Dei in ſua eſſentia & ſubſtantia, & Chriſti agni, inquantum homo eſt. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 6. & 7. docet objectum principale beatitudinis eſſe attributa Dei, & myſteria Chriſti: & ipſemet Chriſtus dicebat Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Jeſum chriſtum.* Præterea cœleſtis ille fluvius ex utraque parte amœniſſimis arboribus, quæ per ſingulos menſes reddunt fructus ſuus, circundatus meritò dici poteſt: quia Dei viſio plura habet adjuncta ſibi gaudia quæ nunquam veteraſcunt, ſed nova ſemper apparent, ut poſtea declarabimus. Denique non ſolum fructus, ſed ipſa etiam folia ligni ſunt ad ſanitatem Gentium: quia in cæleſti illa beatitudine nihil reperire eſt inutile, nihil parvum; omnia quæ ad illam ſpectant, pretioſa ſunt, omnia utilia, ac delectabilia; ipſa quoque folia ligni vitæ, id eſt dotes corporis glorioſi, ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem & incolumitatem præſtant.

129 Quam magna ergo multitudo dulcedinis tuæ Domine, quam abſcondiſti timentibus te, & dediſti videntibus te! Certè tam ingens & immenſa eſt, ut in cor hominis intrare non poſſit; & potius homo dicatur in gaudium illud intrare, quam illud in hominem, juxta illud Chriſti Matt. 25. *Intra in gaudium Domini tui.*

Hæc eſt differentia (inquit Lanuza) inter gaudium hujus mundi & paradiſi. quòd primum, utpote parvum & modicum, dicitur intrare in cor, poteſtque capere tam exigua. quale eſt cor humanum: aliud verò quia immenſum & infinitum, concludi corde nequit humano: adeòque meliùs dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis. Quod ibidem hoc exemplo declarat: ſi ſumas poculum aquæ, de facili illud in corpore tuo comprehendes: è contra verò ſi demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris. ſed potius illud te capiet. Mundi hujus voluptates exiguæ ſunt & modicæ ac veluti leves hauſtus quos bibimus, & ſubito evaneſcunt: è contra verò gaudium cœleſte ad inſtar eſt fluminis aut maris immenſi, juxta illud Eccl. 39. *Benedictio illius quaſi fluvius inundavit*: Quare meliùs homo in illud, quam illud in hominem, intrare dicitur.

Homil. de transfiguratione.

Aliud etiam reperitur diſcrimen egregium inter voluptates terrenas & cœleſtes, quod eleganter exponit D. Gregorius homil. 36. in Evang. his verbis: *Hoc diſtare fratres chariſſimi inter delicias corporis & cordis ſolet, quòd corporales delicia cum non habentur, grave in ſe deſiderium accendunt; cùm verò habitæ eduntur, comedentem protinus in faſtidium per ſatietatem vertunt. At contrà ſpirituales deliciæ, cùm non habentur, in faſtidio ſunt: cùm verò habentur, in deſiderio: tantoque à comedente ampliùs eſuriuntur, quanto & ab eſuriente amplius comeduntur* &c. Bona ergo creata, quia finita & limitata ſunt, per ſui fruitionem excludunt deſiderium, & dum ſatiant, pariunt faſtidium. Econtra verò bonum increatum, cùm infinitæ ſit dignitatis & dulcedinis, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione reguet deſiderium, & in ſatietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loquens de Spiritu Sancto ait: *In quem deſiderant Angeli proſpicere.* Et Petrus Damianus in hymno de gloria paradiſi, ex dictis D. Auguſtini collecto, fœlicitatem Sanctorum deſcribens, habet hos verſus: 130

Uno pane vivunt cives utriuſque patriæ.
Avidi & ſemper pleni, quod habent deſiderant.
Non ſatietas faſtidit, neque fames cruciat.
Inhiantes ſemper edunt, & edentes inhiant.

Cùm ergo (inquit Gregorius in Moralibus) *ad ipſum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas: ſed longe aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium, quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus.*

Si quis autem à me quærat, quæ ſint præcipuæ gaudij beatifici cauſæ? Breviter reſpondeo triplicem gaudij Beatorum materiam nobis inſinuari Numer. 13. per fructus illos, quos attulerunt exploratores de terra promiſſionis, ficus ſcilicet, uvas, & malogranata: Nam per ficum intelligenda eſt dulcedo quæ percipitur ex contemplatione Deitatis: per uvam, dulcedo quæ percipitur ex aſpectu Chriſti humanitatis, in torculari crucis expreſſæ: & per malogranata, in quibus grana ordinatè ſe habent, & miro ordine diſtinguuntur, gaudium quod percipitur videndo ordinatam Sanctorum ſocietatem, & penè innumerabilem Angelorum exercitum (quorum nullus cum alio in ſpecie convenit) eorumque omnium ac ſingulorum differentias. Item Apocal. 12. per coronam duodecim ſtellarum, quæ erant in capite mulieris, inſinuantur nobis gaudia duodecim Beatorum, putà duodecim cognitiones, quæ electos in æternum lætificabunt; quarum tres attingunt tres perſonas Sanctiſſimæ Trinitatis, novem vero reliquæ novem ordines Angelorum. Vel etiam ſub ſymbolo duodecim ſtellarum dici poteſt, ſignificari in primis tres animæ dotes, ſcilicet Dei viſionem, comprehenſionem, & fruitionem: deinde quatuor dotes corporis, nimirum claritatem, ſubtilitatem, agilitatem, & impaſſibilitatem: denique ſatietatem quinque ſenſuum. De quibus omnibus fusè diſputatione ſequenti diſſeremus. 131

Super-

132 Supereſt deſiderium æternitatis ſeu immortalitatis, quod etiam in beatifica viſione expletur. Cùm enim illa ſit immutabilis & tota ſimul, & *nullam* (ut ait Bernardus) *capiat ex eo quòd eſt, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, ſcilicet lumen gloriæ, & eſſentia divina per modum ſpeciei unita, manent omnino invariata) non menſuratur tempore, aut ævo, ſed æternitate participata, ut in tractatu de viſione beata oſtendimus. Unde Auguſtinus 13. confeſſ. cap. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem tuam ſemper, & ibi legunt ſine ſyllabis temporum; ſemper legunt, & nunquam præterit quod legunt; non clauditur codex eorum, nec plicabitur liber eorum, quia tu ipſe illis hoc es, & eris in æternum.* Deinde, cùm intelligere ſit gradus perfectiſſimus vitæ, & intellectio operatio perfectè vitalis; Beatus videndo Deum, & ipſum per totam æternitatem contemplando, vivet vitâ æternâ & interminabili, juxta illud Chriſti Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum* &c. Unde Iſaiæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defæcatæ:* quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis ſuis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium bonorum medullam illis miniſtrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversùs Marcionem cap. 3. *In unum neceſſe eſt ſummitas magnitudinis eliquetur.* Poſtea addit Iſaias, quòd *Deus præcipitabit mortem in ſempiternum.* Ubi ad illam videtur alludere conſuetudinem, quâ olim facinoroſi de monte præcipitari ſolebant; per hoc nimirum ſignificans, quòd Deus poſt diem judicii mortem de excelſo monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi ſedes ejus in æternum manebit. Cùm enim mors à peccato dimanet, ſitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem ſimul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcircò vocatur *puteus interitûs:* ubi ipſis damnatis tanquam proprio pabulo in æternum ſe nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut oves in inferno poſiti ſunt, mors depaſcet eos:* nec eos tamen unquam conſumet: nam, ut ait Bernardus, *ſi morientur ut ſemper vivant, ſic vivent ut ſemper moriantur.*

Serm. 30. in Cantic.

Diſp. 5. art. 1.

133 Concludamus ergo hanc digreſſionem cum Auguſtino. *Illa cognitione, illa viſione, illa contemplatione ſatiabitur in bonis animæ deſiderium. Hoc enim ei ſolum ſat eſt, ultrà non habet quod appetat, quò inhiet, quod requirat: Nam deſiderio hujus ſatietatis ardebat qui Domino Chriſto dicebat: oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis.*

De ſpiritu & littera cap. 33.

Huc ergo contendite, mortales, ad fontem vitæ currite, & feſtinate ingredi in illam requiem.

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbus catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum:
Hic portus placidâ manens quiete.
Hoc unum miſeris patens azylum.

Boetius lib. 3. de conſol. metro, 10.

ARTICULUS III.

Convelluntur fundamenta adverſæ ſententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

PRæcipuum Scoti fundamentum ſumitur ex perfectione amoris beatifici, & poteſt ſic breviter proponi. Formalis beatitudo in perfectiſſima operatione intellectualis naturæ debet conſiſtere: Sed amor beatificus perfectior eſt viſione: Ergo in illo conſiſtit formalis beatitudo. Major videtur certa, Minor autem, in qua videtur eſſe poſita difficultas, probatur multipliciter. Primò ex Platone, qui præfert amorem cognitioni, & ait: *Nihil habeo majus in me, quàm quod amo; nihil melius, quàm quod amor.* Et poteſt confirmari ex D. Thoma 1. part. quæſt. 82. art. 3. ubi docet amorem rerum quæ ſunt ſupra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & ècontra cognitionem rerum quæ ſunt infra nos, ſuperare illarum dilectionẽ; quia res ſuperiores nobilius eſſe habent in ſe, quàm in intellectu; unde quando intellectus eas intelligit, illæ quodammodo deſcendunt, & vileſcunt; res verò inferiores nobilius eſſe habent in intellectu, quàm in ſeipſis; unde per cognitionem intellectûs nobilitantur. Ex quo ibidem infert, quòd melior eſt amor Dei, quàm cognitio: è contra verò melior eſt cognitio rerum corporalium, quàm amor: Ergo amor beatificus perfectior eſt viſione. 134

Secundò probatur eadem minor: Ordo Seraphinorum eſt ſuperior ordini Cherubinorum, ut docet Dionyſius cap. 7. de cœleſti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* ſumitur ab ardore charitatis; *Seraph* enim Hebraicè, Latinè accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* à plenitudine ſcientiæ derivatur; *Cherub* enim *ſcientia multiplicata,* ſive *plenitudo ſcientiæ* interpretatur, ut diximus in tractatu de Angelis: Ergo amor præſtat ſcientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus ſerm. 3. de verbis Iſaiæ, alloquens Luciferum, belliſſimè ait: *Bonum erat tibi, ſi ignifer magis eſſes, quàm Lucifer.* 135

Diſp. 14. art. 1.

Addit Ficinus, perfectiſſima omnia in rebus creatis eſſe amoris ſymbola: nam inter planetas Sol ſuo calore amoris ſymbolum eſt; inter elementa ignis; inter metalla aurum; & inter gemmas carbunculus, qui eſt veluti carbo accenſus.

Tertiò, Finis præſtantior eſt his quæ ſunt ad finem: Sed viſio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non è converſo; nam ut ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo eſt, cognoſcere ut diligamus; perverſus autem, diligere ut cognoſcamus:* Ergo amor beatificus perfectior eſt viſione. 136

Quartò, Actus charitatis eſt perfectior fide; Ergo etiam eſt perfectior beatifica viſione. Antecedens eſt certum, & patet ex verbis Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: major autem horum eſt charitas.* Conſequentia verò probatur: Nam ſpecies generis perfectioris, nequit in perfectione excedi à ſpecie generis ignobilioris: Ergo ſi actus charitatis

ratis excedit actum fidei, qui eſt actûs intellectûs, genus actûs charitatis perfectius eſt ratione generica actûs intellectûs, & conſequenter ex eodem principio omnis actus charitatis (& à fortiori ſupremus actus ejus, qualis eſt amor beatificus) debet eſſe perfectior omni actu intellectûs, etiam ſupremo, qualis eſt viſio beatifica.

138 Quintò, Illud eſt perfectius, cujus oppoſitum eſt pejus, nam ut ait Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 10. *Peſſimum opponitur optimo*? Sed odium Dei, quod opponitur charitati, eſt multò majus malum, quam carentia viſionis; unde ſi daretur optio Beato, magis eligeret carere viſione quàm charitate: Ergo idem quod priùs.

139 Sextò, Quod eſt poſterius generatione, eſt perfectius; cùm natura in generatione ſemper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, ſive in via, ſive in patria, eſt poſterior, generatione notitiâ intellectûs; nam ſemper amor ſupponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa idem objectum: Ergo amor eſt præſtantior.

Denique probatur eadem Minor. Voluntas
140 eſt perfectior intellectu: Ergo perfectiſſimus actus voluntatis (qualis eſt amor Dei in patria) perfectior eſt perfectiſſimo actu intellectus, qualis eſt viſio Dei. Conſequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere cauſæ efficientis: tum etiam quia agit liberè, ratione ſui; intellectus autem expers eſt libertatis, niſi ex ſubordinatione ad voluntatem, & ratione ſui agit per modum naturæ, agere autem liberè eſt modus perfectior agendi, quam agere per modum naturæ. Addo quòd, bonum quod eſt objectum voluntatis, cùm includat vel dicat ordinem, ad exiſtentiam, quæ eſt ultima rei actualitas & perfectio, eſt nobilius vero, quod eſt objectum intellectus; cùm verum abſtrahat ab exiſtentia, ita ut de roſa in hieme detur vera cognitio & vera ſcientia, licèt eo tempore roſa non exiſtat.

141 Huic argumento, quod apud Scotiſtas palmarium eſt, dupliciter reſponderi poteſt. Primò diſtinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet conſiſtere in operatione perfectiſſima, entitativè, nego majorem: perfectiſſima in linea aſſecutionis, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: amor beatificus perfectior eſt viſione, in ratione entis, tranſeat: in ratione conſecutionis, nego Minorem & Conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis: cùm enim beatitudo formalis ſit conſecutio objecti beatifici, præcisè ex exceſſu entitativo unius operationis aut formæ ſupra aliam, non poteſt colligi, quòd illa ſit beatitudo formalis, niſi etiam huic præſtet in linea aſſecutionis: unde ſupra dicebamus, quòd etiam ſi lumen gloriæ entitativè excederet viſionem beatificam, non propterea in illo, ſed in viſione noſtra beatitudo conſiſteret: quia ſcilicet viſio eſt aſſecutio Dei, non verò lumen gloriæ. Cùm ergo amor (ut ſupra oſtendimus) non ſit conſecutio ultimi finis, ſed illum ſupponat jam obtentum & poſſeſſum, per claram Dei viſionem, quamvis daretur quod amor ipſam in perfectione entitativa excederet, non ideò tamen in illo conſiſteret formalis beatitudo.

142 Reſpondeo ſecundò, data Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex authoritate Platonis & D. Thomæ deſumptam, in primis dico, Ariſtotelem, qui Platoni præferendus eſt, expreſsè docere oppoſitum, & præ-

A ferre cognitionem amori: ait enim 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ nobis inſunt præſtantiſſima*. Secundò dico, aſſatum illud Platonis explicari poſſe de amore viæ, qui melior eſt & præſtantior ſcientiâ & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda eſt doctrina à D. Thoma loco citato tradita: nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res ſuperiores intelligunt per ſpecies quidditatum & rerum materialium, quæ ſuperiores eſſentias non repræſentant prout ſunt in ſeipſis, ſed per analogiam & ſimilitudinem ad res illas materiales & corporeas, à quibus deſumuntur: & de cognitione ut ſic terminata ad res ſuperiores, ve-
B rum eſt in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout ſunt in ſeipſis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica viſione: cum illa non fiat per ſpeciem & ſimilitudinem creaturarum, ſed ipſa divinâ eſſentiâ immediatè per ſeipſam gerente vices ſpeciei & formæ intelligibilis.

Ex hoc patet reſponſio ad ſecundam proba- 143
tionem ejuſdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt impoſita ex amore & cognitione patriæ, ſed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extenſus & protegens*. Et D. Thomas 1. p. qu. 109. art. 1. ait: *Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, ſed ab eis ceciderunt*.

C Ad tertiam probationem nego Minorem: 144
nam cum viſio ſit eſſentia beatitudinis, & amor ejus proprietas: proprietates autem ſint propter naturam ejus cujus ſunt proprietates: conſequens fit quòd amor beatificus ex natura rei viſionem tanquam finem reſpiciat, & non è contra viſio amorem. Nec adverſatur Anſelmus, cujus comparatio non eſt inter amorem & cognitionem patriæ, ſed viæ, de qua verum eſt ordinari ad amorem, non ut ad finem ultimum, ſed ut ad finem *quo* proximum: quia per amorem ad ultimum finem paſſibus meritoriis accedimus.

Dices: Amor eſt poſterior viſione: Ergo viſio 145
D non eſt finis amoris. Conſequentia probatur: nam finis eſt poſterior illis quæ ordinantur ad ipſum, utpote effectus illorum in executione: Ergo ſi viſio non eſt poſterior amore, ſed illum præcedens, nequit eſſe illius finis.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando 146
Conſequentiam. Ad cujus probationem dicatur duplicem eſſe finem, unum obtinendum, alterum perficiendum: primus eſt poſterior in executione illis quę ordinantur ad ipſum, etſi in intentione præcedat; ſecundus verò præcedit in utroque ordine: ſic eſſentia, quę finis eſt proprietatum, non obtinendus, ſed perficiendus, eſt prior illis: viſio autem non eſt finis amoris patriæ,
E obtinendus per ipſum, ſed ſolùm perficiendus.

Ad quartam probationem Vazquez negat 147
Antecedens, loquendo de exceſſu in genere phyſico: exiſtimat enim ea quæ continentur ſub perfectiori genere, non poſſe eſſe minus perfecta aliis contentis ſub genere imperfectiori: nam hoc ipſo (inquit) quòd aliquod genus perfectius eſt, tota latitudo illius, & conſequenter omnis illius ſpecies, debet eſſe perfectior.

Sed hæc doctrina & ſolutio diſplicet noſtris Thomiſtis, & meritò: ex illa enim ſequitur, non ſolum actum fidei, ſed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, imò & erroneum, actum perfectiſſimum charitatis, qualis eſt amor beatificus, in perfectione excedere; quod eſt

includit ut eſt quædam eſſentia ſeu quidditas, & ſub hac ratione exiſtentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta ſolvuntur.

153 OBjiciunt inſuper Adverſarii: Amori beatifico convenit ratio aſſecutionis ultimi finis: Ergo in eo, & non in viſione beatifica, conſiſtit beatitudo formalis. Conſequentia patet ex ſupra dictis. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma qu. ſequenti art. 3. ad 2, ubi ait: *Sicut ad voluntatem pertinent ſpes & amor ... ita & comprehenſio & delectatio.* Et infra qu. 11. art 3. ad 3: aſſerit fruitionem, quæ eſt actus voluntatis, eſſe ultimum finem, non ut rem quæ ultimò quæritur, ſed ſicut adeptionem ultimi finis; quod etiam repetit qu. 34. art. 4. in fine corporis: Ergo licèt amor ſit actus voluntatis, poterit tamen ei competere ratio aſſecutionis.

154 Secundò probatur Antecedens: Quòd amor ſupponat præſentiam objecti, non tollit quod ſit aſſecutio: Ergo cùm hac ſola ratione à nobis excludatur à conceptu aſſecutionis, fateri tenemur quòd ſit aſſecutio. Probatur Antecedens: nam viſio beatifica ſupponit Deum intellectui beati præſentem per ſpeciem impreſſam, ſeu per eſſentiam divinam gerentem vicem ſpeciei, & tamen eſt aſſecutio illius: Ergo quòd amor ſupponat præſentiam objecti beatifici, factam per Dei viſionem, non tollit ab eo rationem aſſecutionis.

155 Tertiò probatur principale Antecedens: Viſio beata neque eſt ſimilitudo objecti, nec producit ſimilitudinem illius, ut in tractatu de viſione beata fusè oſtendimus; & conſequenter Deum non præſentat intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen eſt verè aſſecutio: Ergo quamvis Deum amor non præſentet, nec ad ſe trahat, ſed ad ipſum feratur, eſſe tamen poteſt illius aſſecutio.

Diſp. 2. art. 2.

156 Quartò, Ideo intellectus aſſequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto: At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas ſuum objectum aſſequitur.

157 Quintò. Ejuſdem mobilis eſt conſequi finem vel centrum, cujus eſt tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam conſequitur.

158 Denique probatur idem Antecedens: Beatitudo formalis eſt conſecutio Dei, ut formaliter eſt ſummum bonum, & finis ultimus creaturæ rationalis: Sed intellectus non poteſt conſequi Deum ſub ratione ſummi boni & ultimi finis: Ergo in actu intellectus formalis beatitudo nequit conſiſtere. Major patet, Minor probatur; quia intellectus non tendit in objectum ſub ratione boni, ſed tantùm ſub ratione veri.

159 Huic argumento reſponderi poſſet diſtinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio aſſecutionis, primariæ, nego Antecedens: ſecundariæ, tranſeat antecedens, & negatur Conſequentia. Eſto enim admitteremus in actu voluntatis ſalvari rationem aſſecutionis, poſſet nihilominus defendi in ſolo actu intellectus conſiſtere adæquate eſſentiam beatitudinis: quia ille ſolus eſt prima aſſecutio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio conſtituit eſſentialiter beatitudinem, quæ primò Deum aſſequitur, & radicaliter ſeu cauſaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Cum ergo actus voluntatis (eſto admittamus eum poſſe ſortiri rationem aſſecutionis, ſaltem ſecundariæ) actum intellectus radicaliter non contineat, nec obtinere poſſit rationem primariæ aſſecutionis ultimi finis; non poteſt etiam conſtituere eſſentialiter formalem beatitudinem. Cæterùm cùm verè ita ſit, quod ratio aſſecutionis actui voluntatis nullatenus competit.

Reſpondeo ſecundò, negando Antecedens. 160
Ad cujus primam probationem, ex authoritate D. Thomæ deſumptam, dicatur comprehenſionem pertinere ad voluntatem, non elicitivè, ſed objectivè, inquantum ſummum bonum, comprehenſum per intellectum, eſt objectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quieſcit. Unde ibidem in reſponſione ad 3. ait S. Doctor: *Comprehenſio non eſt aliqua operatio præter viſionem, ſed quædam habitudo ad finem jam habitum.* De quo nos infra, cùm agemus de dotibus animæ beatæ.

Ad illud teſtimonium dicendum eſt, fruitionem eſſe adeptionem ultimi finis, non formaliter, ſed conſecutivè, & objectivè: quia conſequitur ad beatificam viſionem, quæ adeptio eſt, illamque habet pro objecto. Vel ſecundò dicatur eſſe adeptionem, non formaliter, ſed completivè: quia complet & perficit viſionem beatificam, ad quam conſequitur ut illius proprietas; & in iiſdem ſenſibus eadem fruitio eſt ultimus finis et quo.

Ad ſecundam probationem, nego Antecedens. Et ad hujus probationem diſtinguo Majorem: ſupponit Deum præſentem in actu primo, concedo Majorem: in actu ſecundo, nego Majorem; & conceſſa Minori, nego Conſequentiam: nam actus amoris ſupponit objectum præſens non ſolùm in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo, & ideo aſſecutio non eſt. 161

Ad tertiam probationem dicatur, quod licèt viſio beatifica nec ſit ſimilitudo Dei, nec ſimilitudinem producat, præſentat tamen Deum intellectui beati, non ut medium *in quo*, nec *per quod*, ſed ut medium *quo*; quatenus ante illam objectum beatificum non erat præſens intellectui beati in ratione repræſentati in actu ſecundo, & actu terminantis ſui contemplationem, poſita tamen intellectione, actu ab intellectu percipitur, & actu ſe illi repræſentat. 162

Ad quartam diſtinguo Majorem: quia fit unum cum objecto intellecto, per aſſimilationem, concedo Majorem: quia utcunque fit unum, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: amans fit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illud, concedo Minorem: ratione ſimilitudinis & identitatis cum illo, nego Minorem, & Conſequentiam. 163

Ad quintam reſpondetur, quod licèt ejuſdem ſit mobilis conſequi centrum vel finem, cujus eſt tendere in illum, non tamen illum debet conſequi & poſſidere per eandem potentiam, aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut ſupra dicebamus, lapis per gravitatem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad centrum, per quantitatem vero & per ubi ipſi unitur: avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum, & tendentia in ultimum finem, 164

nem, ad voluntatem pertineant ; ejuſtamen A conſecutio ad intellectum ſpectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

465 Ad ultimam probationem diſtinguo Majorem : ut formaliter eſt ſummum bonum, ſi particula *ut* reduplicet rationem quæ attingitur per conſecutionem, concedo Majorem: ſi reduplicet rationem *ſub* qua attingitur, nego Majorem ; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Solutio patet ex dictis ſupra art 2. §.2. in ſolutione ſecundæ objectionis : ibi enim oſtendimus, quòd licèt beatus per beatitudinem formalem aſſequatur Deum ut ſummum bonum & ultimum finem, ratio tamen B ſub qua illum conſequitur, non eſt ratio boni, ſed ratio veri: unde D. Thomas infra qu. 19. art. 2. ad 1. ait quòd bonum prius pertinet ad intellectum ſub ratione veri, quàm ad voluntatem ſub ratione boni & appetibilis.

DISPVTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæſtionem 4. D. Thomæ.

EXplicata eſſentiâ beatitudinis formalis, C conſequens eſt ut ejus proprietates declaremus : illæ autem præcipuè ſunt tres : ſcilicet amor, delectatio, & impeccabilitas : de quibus in hac diſputatione diſſeremus.

ARTICULUS PRIMUS.

An beati neceſſariò diligant Deum quantùm ad exercitium.

§. I.

Quibeſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuiter. D

1 CErtum eſt quòd beati perpetuo & non interrupto amore charitatis diligent Deum per totam æternitatem. Ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit, ſive prophetiæ evacuabuntur, ſive linguæ ceſſabunt, ſive ſcientia deſtruetur* : id eſt exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, uſus linguarum &c. imò etiam exercitium virtutum fidei & ſpei ceſſabit in cœlo : at nunquam ibi ceſſabit exercitium actuale charitatis. *Deus enim* (inquit Auguſtinus) *ſiec ſine videbitur, ſine faſtidio amabitur,* E *ſine fatigatione laudabitur.*

De civitate lib. ultimo cap. ultimo.

Addo quòd Scripturæ paſſim aſſerunt beatos æterna, & nunquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, ſanctus* &c. Et Pſal. 83. *Beati qui habitant in domo tea Domine, in ſæcula ſæculorem laudabunt te* : At hæc jubilatio continet excellentiſſimum exercitium actuale charitatis in Deum ; nam illa eſt congratulatio Deo de infinitis ipſius perfectionibus, & quaſi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, & revera convenient ; unde Apo- A calyp. 7. Sancti dicunt: *Benedictio & Sapientia, honor, virtus, & fortitudo Deo noſtro in ſæcula ſeculorum* : Ergo beati perpetuo & nun interrupro amore diligent Deum per totam æternitatem.

2 Solùm ergo difficultas eſt, an talis amor, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium ſit neceſſarius, ita ut beati non poſſint à tali dilectione ceſſare, vel actum illum interrumpere ? Scotus enim in 1. diſt. 1. qu. 4. aſſerit illum eſſe ex ſua natura liberum & contingentem ; etſi ab intrinſeca Dei providentia, tollente omnia quæ poſſent à charitate divertere, habeat quòd in æternum ſit duraturus. Thomi- B ſtæ verò cum S. Doctore 1. p. quæſt. 82. art. 2. contendunt illum eſſe ex ſua natura neceſſarium quoad exercitium, quamvis ab extrinſeco & de abſoluta potentia ceſſare poſſit.

Dico igitur : Beatus neceſſariò diligit Deum quoad exercitium, ita ut non ſit in ejus libertate vel poteſtate à tali actu ceſſare.

3 Probatur concluſio ratione fundamentali : Voluntas, cùm ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum ac dictamen rationis, non poteſt ceſſare ab aliquo actu, niſi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus ceſſatione aliquam rationem majoris boni: Sed nullum horum poteſt judicare beatus de amore C Dei : Ergo non poteſt ab actu amoris ceſſare. Major patet, Minor probatur. In patria actus amoris eſt jucundus & facilis ; cùm charitas in patria ſit veluti in ſuo centro, utpote conjuncta cum clara Dei viſione, & regulata per lumen gloriæ; neque eſſe poteſt laſſitudo aut deſatigatio in ejus exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo; viſio enim, ad quam ſequitur, non eſt per converſionem ad phantaſmata: denique clara Dei viſio non compatitur judicium erroneum, quò beatus judicet eſſe illi bonum, ceſſare ab amore Dei ; ſed beatus ſemper habet actum contrarium, quo judicat illi eſſe bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non poſſit voluntas intellectum ab eo judicio, vel per unum D inſtans divertere : Ergo &c.

4 Confirmatur : Homo in via neceſſitatur quantùm ad ſpecificationem ad volendum bonum ut ſic, abſtractum à vero & apparenti : non verò quantùm ad exercitium ; quia fragilitas hominis pro hoc ſtatu non patitur illum operari ſine intermiſſione, nec eſſe in continua conſideratione boni : in patria verò per claram Dei viſionem continuò repræſentatur infinita bonitas ſummè diligibilis, & continens omnem rationem boni ſatiativam appetitûs, juxta illud Exodi : *Ego oſtendam tibi omne bonum* : Ergo beatus in patria neceſſariò diligit Deum, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, nec poteſt à tali dilectione ceſſare. E

5 Confirmatur ampliùs : Divina voluntas, ex eo quòd intellectus divinus videt eſſentiam ſuam, determinatur ad amorem ſui naturalem & neceſſarium quoad exercitium : Ergo idem dicendum eſt de voluntate creata, ſi clarè videt divinam eſſentiam. Probatur conſequentia : quia voluntas divina perfectior eſt, & liberior omni voluntate creata : Ergo ſi non obſtante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & neceſſitatur quoad exercitium ; idem à fortiori dicendum eſt de voluntate creata videntis eſſentiam divinam ;

cùm

cùm enim illa ſit imperfectior, multò magis infinitas objecti viſi vincet ejus libertatem, & neceſſariò trahet illam poſt ſe.

6 Dices primò: Ideò voluntatem divinam neceſſariò quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cùm ſit infinita & actus purus, neceſſariò debet eſſe in actu. voluntas verò creata cum ſit finita, & potentialis, non exigit eſſe ſemper in actu.

Sed contra: Ex hoc quòd divina voluntas ſemper debeat eſſe in actu, ſolum ſequitur eſſe neceſſitatam vagè ad amorem alicujus objecti, non autem colligitur illam ex natura ſua eſſe determinatam & neceſſitatam ad amorem bonitatis divinæ: Ergo talis determinatio & neceſſitas ex infinitate bonitatis divinæ clarè cognitæ oritur, & non aliunde. B

7 Dices ſecundò, voluntatem divinam infinitè diligere propriam bonitatem, & ideò neceſſariò illam diligere: quod in voluntate noſtra non contingit.

Sed contra primò: Non obſtante quòd divinus intellectus ſeipſum intelligat modò infinitò, intellectus verò creatus Deum intelligat finitò modo: utrique tamen neceſſitatur ab infinito objecto, ſi debitè applicetur, & ex parte noſtra adſint vires Ergo pariter, non obſtante diſcrimine aſſignato, voluntas creata neceſſariò inclinatur in infinitum objectum, ſi ſupponantur vires in ipſa, & alias debitè per claram viſionem objectum illi applicetur. Deinde in hoc quod eſt ab objecto infinito clarè cognito neceſſitari, nulla relucet infinitas: Ergo etiamſi voluntas noſtra modò finitò divinam bonitatem attingat, poterit neceſſitari ab illa, ſi clarè & evidenter cognoſcatur. C

8 Reſpondebis tertiò, bonitatem divinam eſſe objectum primarium, connaturale, & proprium voluntatis divinæ, non verò creatæ; & ideò illam neceſſitare, non verò iſtam.

Sed contra: Licèt bonitas infinita Dei non ſit objectum primarium & connaturale voluntatis noſtræ abſolutè, eſt tamen objectum primarium & connaturale illius, ut charitate informatæ; & alias non minùs, imò magis propendet in bonitatem divinam, quam in propriam bonitatem; ſicut partes inclinant magis in conſervationem capitis & totius, quam in propriam conſervationem: Ergo hæc ratio diſcriminis non valet. D

9 Probatur ſecundò concluſio: Sicut in noſtro intellectu invenitur ratio diſcurſivi, reſpectu concluſionum, & ratio intellectivi ſine diſcurſu, reſpectu principiorum; ita in voluntate noſtra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Sed ratio naturæ reſpectu nullius objecti poteſt meliùs exerceri, quam reſpectu objecti infiniti clarè & evidenter cogniti; cùm enim infinitam bonitatem contineat, eſt motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem: Ergo ſic cognitum diligitur neceſſariò. E

10 Dices, illud diligi neceſſariò quoad ſpecificationem, non verò quantùm ad exercitium.

Sed contra primò: Sicut in voluntate reperitur modus agendi liberè quoad ſpecificationem, & modus agendi neceſſariò, etiam quoad ſpecificationem: ita etiam poſſunt illi convenire libertas exercitij, & neceſſitas quoad exercitium: Sed hæc reſpectu nullius objecti poteſt meliùs exerceri, quam reſpectu boni infiniti, per viſionem claram propoſiti: Ergo illud clarè viſum diligitur neceſſariò, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium.

Secundò, In appetitu brutorum, & in motibus ſubitis & primò primis, potentia non poteſt ſuſpendere ſuum actum, eò quòd operetur naturaliter, & ſine indifferentia judicij ad agendum vel non agendum: Sed amor beatificus procedit à voluntate ut operante per modum naturæ, & abſque indifferentia judicij ad agendum vel non agendum, ut patet ex ſupra dictis: Ergo non poreſt illum actum ſuſpendere, ſeu ab illo amore ceſſare.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. ſic ait: *Ineſt libertas voluntati in quolibet ſtatu naturæ, reſpectu cujuſlibet objecti*: Ergo in ſtatu beatitudinis, & reſpectu objecti beatifici, voluntas eſt libera, ſaltem quantùm ad exercitium actûs. Unde idem S. Doctor infra qu. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas movetur à ſuo objecto, dicit quòd *Voluntas movetur dupliciter, uno modò quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad ſpecificationem actûs quæ eſt ex objecto.* Et ſubdit: *Primo modo voluntas à nullo objecto ex neceſſitate movetur.* 11

Reſpondeo primò, D. Thomam in his locis ſolum loqui de quolibet ſtatu hominis intra viam, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de ſtatu beatitudinis, & de Deo clarè viſo; ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Poteſt enim aliquis de quacumque objecto non cogitare.* Quæ ratio ſolum verificari poteſt pro hac vita, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur; non verò de Deo clarè viſo, à quo beatus non poteſt cogitationem ſuam avertere; cum viſio beatifica ſit invariabilis, & careat omni alternatione & mutatione. 12

Reſpondeo ſecundò: dato quod D. Thomas loquatur de omni objecto univerſaliter, etiam de Deo clarè viſo ſolum intendit quod voluntas à nullo objecto, ſub formalitate objecti ſeu quantum eſt ex vi objecti, movetur neceſſariò quoad exercitium. Nam ut rectè ibidem obſervat Cajetanus, hoc intereſt diſcrimen inter neceſſitatem quoad ſpecificationem, & neceſſitatem quoad exercitium, quod prima eſt circa objectum, & ex objecto provenit; ſecunda vero, etſi voluntati circa objectum conveniat, non tamen provenit ex illo, ſed ex propria voluntatis natura; quæ quia libera & naturalis eſt, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur: primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propoſitum; ſecundum vero circa objectum propoſitum ſine indifferentia judicij. Hujus autem ratio eſt: quia objectum non movet voluntatem quoad exercitium, ſed ſolum quoad ſpecificationem; & ideo neceſſitas quoad ſpecificationem provenit ab objecto, neceſſitas vero quoad exercitium, à principio effectivo, ſcilicet à voluntate ut per modum naturæ operante. 13

Objicies ſecundo: Charitas viæ, & charitas patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei & intenſionis, imo interdum charitas viæ intenſior eſt amore patriæ; nam amor Beatiſſimæ Virginis, dum adhuc erat in via, amorem omnium Beatorum ſuperavit: Sed amor viæ non eſt neceſſarius, 14

quantùm ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

15 Reſpondeo primò, hoc argumentum nimis probare: probat enim amorem patriæ non eſſe neceſſarium, etiam quoad ſpecificationem; cùm charitas viæ, quæ eſt ejuſdem ſpeciei, non determinet aut neceſſitet voluntatem, quoad ſpecificationem actûs, alioquin redderet illam impeccabilem.

16 Reſpondeo ſecundò, conceſſâ Majori & Minori, negando Conſequentiam: neceſſitas enim charitatis in patria non oritur ex ejus ſpecie, neque ex ipſius intenſione, ſed ex eo quòd reguletur per lumen gloriæ, & viſionem beatam, quæ Deum ut ſummum bonum neceſſariò diligendum proponunt.

17 Dices: Per fidem Deus proponitur voluntati viatoris, ut ſummum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus eſt liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram viſionem proponatur ut ſummum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

18 Confirmatur: Diverſitas approximationis & applicationis paſſi ad agens, non inducit neceſſitatem, ſed ſolùm intenſionem actionis, ut patet in diverſa approximatione calefactibilis ad calefactivum: Sed clara Dei viſio non repræſentat diverſam bonitatem, ſed ſolùm eandem meliùs applicat, & magis conjungit voluntati, quàm fides & cognitio obſcura: Ergo non inducit neceſſitatem amoris, ſed ſolùm majorem intenſionem illius.

19 Ad objectionem reſpondeo primò, conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam: nam etſi utrumque lumen Deum ut ſummum bonum repræſentet, unum tamen illum repræſentat clarè, & ut eſt in ſe; alterum verò obſcurè, & per alienas ſpecies tale bonum proponit: unde ſicut intellectus à vero, primo non autem ſecundo modo propoſito, convincitur, ita & voluntas ſolùm à ſummo bono clarè cognito neceſſitatur.

20 Reſpondeo ſecundò, quòd perſeverante judicio, quò in via judicamus Deum eſſe ſummè diligendum, & non ſtante aliò contrariò, voluntas neceſſariò diligit; talis tamen dilectio eſt abſolutè libera, quia tale judicium ſubjacet poteſtati noſtræ, tum ratione obſcuritatis fidei, quæ non plenè convincit & captivat intellectum; tum ratione fatigationis, quæ interdum faſtidium cauſat in nobis; tum etiam ratione impedimenti quod præſtat prædictus amor; impedit enim ne homo ad alia objecta, vel ad alios actus ſe applicet, in quibus poteſt majorem rationem boni apprehendere: nihil autem horum in clara Dei viſione poteſt contingere; & ideò amor per illam regulatus omnino neceſſarius eſt.

21 Ad confirmationem reſpondeo primò, veram eſſe Majorem, quando in agente ſolùm invenitur unus modus operandi, ſecùs verò quando multiplex reperitur; tunc enim ex diverſa approximatione & applicatione objecti poteſt naſci neceſſitas: in voluntate autem duplex modus agendi invenitur, naturæ ſcilicet & libertatis, ut ſuprà vidimus.

22 Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: nam viſio clara non ſolùm approximat idem objectum, ſed ob ſui claritatem & evidentiam adeò intellectum convincit, ut nec in illo aliquam rationem mali, nec in ejus amore aliquam rationem faſtidii invenire poſſit: per

A fidem autem non ita convincitur; & ideò etſi idem objectum ab utroque lumine proponatur, proponitur tamen veluti ſub diverſa ratione.

Objicies tertiò: Habitibus utimur cùm volumus: Ergo etiam Beati utuntur habitu charitatis, & ejus actum exercent, quando volunt, & per conſequens non diligunt neceſſariò Deum quoad exercitium. 23

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim voluntas affecta & elevata habitu charitatis, utatur habitu illo cùm vult, quando regulatur judicio indifferenti, quod eſt principium & origo libertatis: non

B tamen utitur illo cùm vult, ſed neceſſariò rapitur in actum ejus, quando habitus ipſe & voluntas ſubjiciuntur dictamini neceſſario, & judicio non indifferenti, ut contingit in patria.

Dices: Beati poſſunt in carentia ſeu ceſſatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo talis amor non regulatur dictamine neceſſario. 24

Reſpondeo negando Antecedens: libertas enim exerceri non poteſt circa bonum univerſale & infinitum clarè cognitum, ut à beatis cognoſcitur, ſed ſolùm circa creaturas & bona particularia & limitata, quæ cum illo neceſſariam connexionem non habent: Sicut intelle-

C ctus facultatem diſcurrendi & ratiocinandi circa prima principia exercere non poteſt, ſed ſolùm circa concluſiones quæ in illis virtualiter continentur.

ARTICULUS II.

A qua virtute procedat gaudium ſeu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viſo, ut bono ſibi proprio delectantur?

Duplex in Beatis reperitur delectatio ſupernaturalis: una quæ provenit ab amore amicitiæ, quâ gaudent de bono divino in ſe con- 25

D ſiderato; de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noſter omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei*: alia quæ oritur ex amore concupiſcentiæ, & quâ gaudent de Deo, & bonis ipſius ut participatis, & ad ipſorum fœlicitatem conducentibus: de quo gaudio loquitur Propheta Pſal. 15. cùm ait: *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua uſque in finem*. Prima elicitur à charitate, tanquam actus ſecundarius ejus: quia ut docet D. Thomas 2.2. quæſt. 28. per totam, gaudere de bono amici, eſt actus & fructus amicitiæ & charitatis. Unde ſolùm difficultas eſt de ſecunda, quæ cùm ad amorem concupiſcentiæ pertineat, non videtur poſſe à

E charitate, quæ eſt amor amicitiæ, procedere. Quare Suarez hic diſp. 9. ſectione 3. num. 12. & 3. p. quæſt. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu ſpei, quem dicit remanere in patria, & fuiſſe in Chriſto; quamvis ab inſtanti conceptionis fuerit beatus & comprehenſor, videritque divinam eſſentiam.

§. II.

Vera ſententia ſtatuitur.

Dico tamen: Delectatio quâ Beati de Deo, ut bono ſibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiſcentiæ pertinet,

net, non à virtute ſpei, ſed ab habitu charitatis elicitur.

26 Probatur prima pars, deſtruendo fundamentum Suaris: Spes non remanet in patria: Ergo talis delectatio in Beatis non elicitur à virtute ſpei. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò authoritate & ratione D. Thomæ infra quæſt. 67. art. 4. ubi inquirit, *Vtrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ?* Et reſpondet noo manere, idque probat in hunc modum. Motus ceſſat obtento termino: Sed ſpes ſe habet per modum motûs tendentis ad beatitudinem & claram Dei viſionem: Ergo illâ obtentâ perit. Quam rationem etiam inſinuat Apoſtolus ad Romanos 8. dum ait: *Spes quæ videtur non eſt ſpes; nam quod videt quis quid ſperas?*

Secundò probatur idem Antecedens aliâ ratione, quam adducit idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 18. art. 2. Subtractô eô quod dat ſpeciem, ſolvitur ſpecies: Sed in patria non ſubſiſtit id quod dat ſpeciem virtuti ſpei, actus ſcilicet ſperandi æternam beatitudinem, ut divinô auxiliô obtinendam; cùm in patria habeatur ipſa beatitudo: Ergo in patria non remanet ſpes. Eadem ratione probat 3. p. quæſt. 7. art. 4. ſpem non fuiſſe in Christo, qui fuit ab inſtanti conceptionis beatus.

27 Reſpondet Suarez, virtutem ſpei in via quatuor actus habere, ſcilicet amorem concupiſcentiæ, quô Deum ut bonum ſibi proprium diligit, deſiderium quô eôdem modô Deum ſibi exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut divinô auxiliô obtinendæ, & denique delectationem de tali bono: ex quibus actibus, inquit, ſecundus & tertius, ſcilicet deſiderium & expectatio, cùm ſint de bono non habito, repugnant ſtatui beatitudinis, & non manent in patria, bonô jam obtentô; bene tamen alii duo, nempe amor concupiſcentiæ, & delectatio, cùm illi non repugnent ſtatui beatitudinis: unde ad illos eliciendos debet habitus ſpei remanere in patria.

28 Sed contrà: Licet habitus ſpei illos actus ordine quodam eliciat, non tamen ſpecificatur ab omnibus; ſed tantùm ab uno primario & principaliori, ſcilicet ab actu ſperandi; ſicut generatio, licèt producat eſſentiam & paſſiones, tamen ſolùm ſpecificatur ab eſſentia, ſecundariò verò reſpicit paſſiooes mediâ eſſentiâ: Sed actus ſperandi deſtruitur obtentâ beatitudine, ut fatetur Suarez: Ergo illâ obtentâ tollitur ſpecificativum habitûs ſpei, & conſequenter ipſe habitus.

29 Reſpondet Suarez, habitum ſpei non reſpicere primariò & eſſentialiter actum ſperandi, ſed actum amoris concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Sed hæc ſolutio apertè continet doctrioam falſam, & à communi Theologorum ſenſu penitùs alienam: Virtus enim denominatur à principaliori actu quem elicit: Atqui ſecunda virtus Theologica, ab omnibus ſpes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus eſt actus ſperandi, non verò amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Addo quòd ſpes, quæ eſt virtus, reſpondet ſpei, quæ eſt paſſio: Sed actus principalis ſpei, quæ eſt paſſio, non eſt, bonum ſibi proprium & conveniens concupiſcere, ſed bonum arduum poſſibile ſperare: unde non eſt in appetitu concupiſcibili, ſed in iraſcibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis ſpei non eſt amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit, ſed actus ſperandi, quô expectatur futura beatitudo.

Secunda pars concluſionis ſequitur ex præcedenti: Cùm enim delectatio de Deo viſo in patria ſit ſupernaturalis, utpote reſpiciens objectum ſupernaturale, non poteſt procedere à ſola voluntate, ſine coocurſu alicujus habitûs ſupernaturalis, & alicujus virtutis Theologicæ; unde cùm non poſſit elici à fide, vel à ſpe, quæ non remanent in patria, conſequens eſt ut eliciatur à charitate. 30

Neque valet ſi dicas, illam poſſe procedere à voluntate, ſolô Dei auxiliô mota & elevata, abſque ullo habitu ſupernaturali. Nam licèt in aliquo caſu id contingat, regulariter tamen, & juxta ſuavem Dei diſpoſitionem, per habitum, & non ſolùm per auxilia elevantur potentiæ ad actus ſupernaturales; & ſic debet aſſignari aliquis habitus concurrens ad delectationem, quam Beeti de Deo clarè viſo percipiunt. 31

Deinde eadem pars hâc ratione ſuaderi poteſt. Ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor, qui eſt cauſa illius: Sed amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis: Ergo & delectatio quæ ad illum conſequitur. Major eſt certa: tum quia, ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 28. art. 4. idem eſt habitus qui inclinat ad diligendum, & ad deſiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo; tum etiam quia, ut docet idem S. Doctor in hac part. quæſt. 60. art. 4. actus qui non habent ſpecialem difficultatem, non exigunt ſpecialem habitum, ſed procedunt ab eodem habitu à quo oritur actus ille cum quo habent majorem connexionem: Atqui delectatio non habet ſpecialem difficultatem, & habet maximam connexionem cum amore ad quem ſequitur: Ergo ab eodem habitu elicitur, à quo oritur amor. Minor verò ſuadetur ex eodem D. Thoma 2. 2. quæſt. 25. art. 4. ubi docet quòd per charitatem non ſolùm Deum & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus: Ergo amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, eſt à virtute charitatis. Addo quòd, ſi aliquis Beatus nollet ſibi beatitudinem, peccaret peccatô odii erga ſeipſum: Ergo ex oppoſito vult ſibi beatitudinem ex charitate. 32

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Amor concupiſcentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium ſubſecutum ad illum, non pertinent ad charitatem, ſed ad ſpem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum ſequitur, à virtute ſpei, non verò ab habitu charitatis eliciuntur. 33

Reſpondeo conceſſô Antecedente, negando Conſequentiam: quia amor concupiſcentiæ, quô in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam reſpicit ſub ratione boni ardui futuri, quod eſt objectum formale ſpei; in patria verò amor quô Beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, reſpicit illam ut bonum præſens & jam obtentum; unde non poteſt

teſt elici à ſpe, quæ eſt de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet; ſed ſolùm à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ ſola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

35 Dices: Actus oppoſiti non poſſunt procedere ab eodem habitu: Sed amor amicitiæ & concupiſcentiæ (idem dicendum de delectatione ad utrumque amorem conſequente) inter ſe opponuntur; nam amor amicitiæ reſpicit bonum amici, amor verò concupiſcentiæ reſpicit bonum proprium: Ergo in Beatis non poſſunt procedere à virtute charitatis.

36 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: Amor enim concupiſcentiæ non ſemper opponitur charitati, ſed interdum illi ſubordinatur, & ſe habet ut actus ejus ſecundarius: nam ut ſuprà ex D. Thoma vidimus, per charitatem non ſolùm Deum & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus. Neque obſtat, quòd amor amicitiæ reſpiciat bonum amici, amor verò concupiſcentiæ bonum proprium: quia bonum proprium non ſemper opponitur bono amici, ſed interdum illi ſubordinatur, & cum eo connectitur, ut contingit in Beatis; illorum enim beatitudo, & delectatio quam ex ea percipiunt, non opponuntur Deo & bono ipſius, ſed illi ſubordinantur, & ab eo procedunt, cùm ſint ipſius participatio: unde amor concupiſcentiæ, quô Beati propriam beatitudinem diligunt, ſubindeque gaudium quod ex tali amore ſequitur, à virtute charitatis, ut ejus actus ſecundarii procedunt.

37 Objicies ſecundò: Si actus delectationis in patria non eliciatur à virtute ſpei, maximè quia talis virtus non manet in patria: Sed falſum eſt quòd ſpes non remaneat in patria: Ergo actus delectationis in patria, à virtute ſpei eliciuntur. Major patet, Minor probatur. In Beatis remanet donum timoris, juxta illud Job. 26. *Columnæ cæli contremiſcunt, & pavent ad nutum ejus*: quod de Beatis Angelis explicat D. Gregorius: unde etiam D. Thomas 3.p.qu.7.art.6. ponit tale donum in Chriſto, quamvis ab inſtanti conceptionis beatus fuerit, juxta illud Iſaiæ 11. *Replebit eum ſpiritus timoris Domini*: Ergo etiam ſpes fuit in Chriſto, & remanet in Beatis. Probatur Conſequentia: nam ſicut bonum arduum poſſibile obtineri, eſt objectum formale ſpei, ita malum arduum poſſibile evitari, eſt objectum formale timoris: Ergo ſi hoc non obſtante in Chriſto & in Beatis reperitur donum timoris, etiam virtus ſpei poterit remanere in patria.

38 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, conceſſô Antecedente, nego Conſequentiam. Ad probationem illius, diſtinguo Antecedens. Malum arduum poſſibile evitari eſt objectum formale timoris, ut eſt paſſio, concedo Antecedens; ut eſt donum Spiritûs ſancti, nego Antecedens: objectum enim timoris, ut eſt donum, eſt divina majeſtas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquô bonô, unde quamvis in Beatis non ſit timor qui eſt paſſio, benè tamen timor qui eſt donum Spiritûs ſancti. Verùm in illis non propterea remanet ſpes, prout eſt virtus Theologica: quia in patria, obtentâ beatitudine, perit objectum formale illius, ut ſuprà oſtendimus. Solutio eſt D. Thomæ 3.p.qu.7.art.1. ubi docet in Chriſto fuiſſe donum timoris, & ſibi primò objicit: *Videtur quòd in Chriſto non fuerit donum timoris: ſpes enim videtur potior quàm timor; nam ſpei objectum eſt bonum, timoris verò malum: Sed in Chriſto non fuit virtus ſpei, ut ſuprà dictum eſt; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad primum dicendum quòd habitus virtutum & donorum propriè & per ſe reſpiciunt bonum, malum autem ex conſequenti..... & ideò de ratione doni timoris non eſt illud malum quod reſpicit timor; ſed eminentia illius boni, ſcilicet divini, cujus poteſtate aliquod malum infligi poteſt. Sed ſpes ſecundùm quòd virtus eſt, reſpicit non ſolùm authorem boni, ſed etiam ipſum bonum, inquantum eſt non habitum; & ideo Chriſto, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus ſpei, ſed donum timoris.* Idem cum proportione dicendum eſt de Beatis.

ARTICULUS III.

Quodnam ſit objectum proximum & immediatum delectationis ſeu fruitionis beatificæ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis ſtatus difficultatis proponitur.

Notandum primò, quòd omnis inclinatio, quæ bonum aliquod inſequitur, poſſeſſione illius quietatur; & quòd ex illa poſſeſſione reſultat terminus quidam, qui in omnibus dicit ceſſationem motûs, in ſingulis verò ex diverſitate inclinationis diverſam addit perfectionem, & diverſum ſortitur nomen. Quando lapis poſſidet centrum, reſultat terminus, quies ſcilicet, quæ præcisè dicit ceſſationem motûs: quando bruta poſſident bonum apprehenſum, reſultat delectatio: quando creatura intellectualis poſſidet ſuum bonum intellectuale, reſultat terminus, qui dicitur gaudium; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, ſicut ipſa inclinatio rationalis perfectior eſt ſenſitivâ; ſi verò ſit poſſeſſio ultimi finis, dicitur fruitio. Quærimur ergo quodnam ſit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex viſione beatifica & conſecutione ultimi finis oritur, & quæ à Theologis *fruitio beatifica* appellatur? Pro reſolutione 39

Notandum ſecundò, triplicem poſſe diſtingui in Beatis fruitionem & delectationem: primam quâ delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei eſt: ſecundam, quâ delectantur de Deo, ut præſente & habito per viſionem: tertiam, quâ delectantur de actu viſionis beatificæ quam eliciunt. Prima ad amorem amicitiæ ſpectat, duæ verò poſteriores ad amorem concupiſcentiæ. Si ergo loquamur de prima, certum eſt illam habere pro objecto proximo & immediato ipſum Deum, & viſionem ſolùm eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut de Deo & bono divino Beati delectentur: habet enim ſolùm rationem cognitionis, cognitio autem ſolùm eſt conditio objecti voluntatis, ut docetur in Philoſophia. Solùm ergo difficultas procedit de ſecunda & tertia delectatione, quæ ad amorem concupiſcentiæ pertinent. 40

§. II.

§. II.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

41 Dico primò, objectum proximum & immediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente, & habito per viſionem, eſſe ipſum Deum; viſionem verò eſſe objectum ſecundarium, & non ſolùm conditionem illius. Eſt contra Durandum, aſſerentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, ſed ejus viſionem; & contra plures ex Modernis, qui docent ex Deo & viſione componi unum objectum totale & immediatum hujuſmodi delectationis, quod eſt Deus viſus.

42 Probatur prima pars ratione fundamentali. Idem eſt objectum fruitionis & delectationis patriæ, & ſpei quam habemus in via, licèt diverſimodè; id enim quod in via futurum ſperatur, delectat in patria ut præſens: Sed objectum primarium & immediatum ſpei, eſt Deus ut bonum noſtrum, non autem viſio beatifica: Ergo & delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet. Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 5. ubi ait: *Spes, inquantum eſt virtus, principale objectum eſt Deus.* Secundò probatur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato; aliàs religio & timor Dei eſſent virtutes Theologicæ, ſi ſufficeret reſpicere Deum mediatè: Sed ſpes eſt virtus Theologica: Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem viſionem beatificam. Quod verò utrumque immediatè non reſpiciat, eadem ratione convincitur, contra Authores ſecundæ ſententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto proximo & immediato aliquid purè increatum, non verò aliquid mixtum ex creato & increato: Sed viſio beatifica eſt aliquid creatum: Ergo ſpes (ſubindeque fruitio & delectatio illi correſpondens in patria) utrumque, Deum ſcilicet & viſionem, pro objecto primario & immediato habere nequit, ſed ſolùm Deum, ut habet rationem primi veri & ſummi boni, quò Beatus fruitur per viſionem beatam. Unde Auguſtinus 10. confeſſ. cap. 23. dicit: *Beata quippe vita eſt gaudium de veritate, hoc eſt enim gaudium de te qui veritas es.*

43 Probatur ſecundò eadem pars: Illud eſt objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatificæ: Sed ſolus Deus, & non viſio, eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ: Ergo ſolus Deus, & non viſio eſt objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actûs voluntaris eſt illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad quam ſequitur talis actus voluntatis: Sed nulla eſt alia cognitio intellectûs, ad quam ſequitur delectatio beatifica, quam viſio: Ergo illud eſt objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ. Minor etiam eſt evidens: quia viſio directè proponit tantùm Deum ut ſummum bonum, & ſummè delectabilem, non verò ſeipſam, niſi indirectè, ſecundariò, & per reflexionem, quatenus eſt eminenti quodam modo cognitio ſimul directa & reflexa: unde licèt ipſa viſio ſit objectum veluti ſecundarium & mediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, non tamen objectum proximum & immediatum.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit viſionem non eſſe puram conditionem, ſed etiam objectum ſecundarium talis delectationis & fruitionis, ut expreſsè docet Capreolus in 1. diſt. 1. qu. 1. art. 1. concluſ. 5. ubi ait: *Fruitio beatifica non ſolùm tranſit objectivè ſuper Deum, imò ſuper viſionem quâ videtur Deus, & eâdem fruitione fruimur utroque.* Et ad 1. contra 3. dicit, *quòd ſuper utrumque cadit fruitio, ſed principaliter & primariò ſupra Deum, conſequenter ſupra viſionem beatificam.* 44

Confirmatur: Idem eſt objectum ſpei & fruitionis, ut ſupra dicebamus: Sed ſpes eſt de utroque, de Deo quidem, ſeu de beatitudine objectiva, primò & principaliter; de viſione autem & beatitudine formali, minùs principaliter & ſecundariò: Ergo & fruitio. Unde inter fruitionem & delectationem, quâ Beati delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei eſt, & quæ pertinet ad amorem amicitiæ, & illam quâ delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, quæ ad amorem concupiſcentiæ ſpectat, hoc reperitur diſcrimen, quòd in prima viſio eſt ſolùm conditio neceſſariò requiſita, in altera vero non habet ſolùm rationem conditionis, ſed etiam objecti ſecundarii: quia in prima delectatione viſio habet ſolùm rationem cognitionis; cognitio autem ſolùm eſt conditio objecti voluntatis: reſpectu vero ſecundæ non ſolùm habet rationem cognitionis, ſed etiam adeptionis; adeptio autem ultimi finis, eſt objectum ſecundarium ſpei in via, & delectationis beatificæ in patria. 45

Dico ſecundo: Delectatio quâ Beati delectantur de actu viſionis beatificæ quam eliciunt, quæ etiam ad amorem concupiſcentiæ pertinet, pro objecto immediato habet ipſam viſionem, Deum vero pro objecto mediato & quaſi connotato per immediatum. 46

Hæc concluſio eſt omnino evidens: Sicut enim qui delectatur de actu ſcientiæ quem elicit, talem actum pro objecto immediato ſuæ delectationis habet, & id circa quod talis actus verſatur, pro objecto mediato: ita ſimiliter, cùm Beati de actu viſionis beatificæ, quam eliciunt, delectantur, ipſa viſio eſt objectum immediatum talis delectationis; Deus autem qui per viſionem attingitur, objectum mediatum & quaſi connotatum per illam: è contra vero quando delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, objectum immediatum talis delectationis eſt Deus, & viſio objectum tantùm ſecundarium & mediatum, ut diximus in præcedenti concluſione. Unde D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 1. ſic habet: *Viſio eſt delectabilis dupliciter, unò modò ex parte objecti viſionis, inquantum id quod videtur delectabile eſt: aliò modò ex parte viſionis, inquantum ipſum videre delectabile eſt; delectamur enim cognoſcendo mala, quamvis ipſa mala non delectent: quia ergo viſio beatifica eſt perfectiſſima, utroque modo delectabilis eſt.* Ergo non ſolùm Deus, ſed etiam ipſa viſio, poteſt eſſe immediatum objectum delectationis Beatorum, illius ſaltem quâ gaudent de actu viſionis beatificæ quem eliciunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

47 CОntra primam partem primæ concluſionis objicit primo Durandus : Illud ſolùm eſt proximum & immediatum objectum delectationis pertinentis ad amorem concupiſcentiæ, quod eſt bonum proprium illius qui delectatur: At Deus ſecundùm ſe non eſt bonum proprium Beati, ſed ſolùm ratione viſionis beatificæ, per quam ab illo poſſidetur · Ergo ſecundum ſe & per ſe primo non eſt objectum talis delectationis, ſed tantùm ſecundario, & ratione viſionis. Major eſt evidens: delectationes enim ſequuntur naturam amoris ad quem pertinent : Sed amor concupiſcentiæ ſolùm circa bonum proprium concupiſcentis verſatur : Ergo & delectatio quæ ad illum pertinet. Minor enim videtur certa : quia bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium, niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungitur : Sed Deus eſt bonum extrinſecum Beatis , & illis conjungitur mediante viſione : Ergo non eſt bonum proprium Beati, niſi ratione viſionis.

48 Confirmatur : In delectetionibus corporeis & ſenſibilibus, objectum immediatum non eſt res ipſa quâ fruitur appetitus, ſed ejus poſſeſſio & aſſecutio ; appetitus enim non delectatur de cibo & potu in ſe, ſed de eo ut actu manducatur & bibitur ; & evarus non de ipſo auro, ſed de poſſeſſione ejus gaudet : Ergo ſimiliter objectum immediatum delectationis beatificæ, ad amorem concupiſcentiæ pertinentis , non eſt Deus ipſe, ſed ejus poſſeſſio & conſecutio, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

49 Ad objectionem, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem : Deus non eſt bonum propoium Beati, niſi ratione viſionis beatificæ, tanquam conditionis illum applicantis intellectui Beeti, concedo Minorem : tanquam rationis formalis, nego Minorem. Ad cujus probetionem ſimiliter diſtinguo Majorem : bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungatur, tanquam conditione applicante, concedo Majorem: tanquam ratione formali , nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur: Quando dicitur quod ignis non calefacit, niſi ut epproximatus ligno ; & finis non movet voluntatem , niſi ut apprehenſus, hoc verum eſt, ſi particula , *ut*, denotet conditionem neceſſario requiſitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum; ſecùs vero ſi exprimat rationem formalem: quia ratio formalis calefaciendi, & finalizandi, non eſt approximatio, aut apprehenſio , ſed calor, & bonitas, quæ per epproximationem & apprehenſionem applicantur & conjunguntur paſſo & appetitui. Ita ſimiliter, cùm dicitur quod Deus non eſt bonum Beati, niſi ratione viſionis beatificæ , hoc verum eſt , ſi ly *ratione* denotet conditionem ſeu cauſam applicantem , non tamen ſi declaret rationem & cauſam formalem : nam Deus eſt bonum Beati ratione ſuæ infinitæ bonitatis & perfectionis , per quam eſt ſummè conveniens creaturæ rationali ; licèt debeat illi applicari & conjungi per viſionem beatam , quæ eſt ejus adeptio & conſecutio. Unde ad confirmationem negandum eſt Antecedens: cùm enim quis bibit vinum ad ejus ſuavitatem deguſtandam,

A objectum immediatum hujuſmodi delectationis eſt vinum ſecundùm ſuam bonitatem & ſuavitatem intrinſecam , ratione cujus eſt conveniens appetitui , licèt deguſtatio ſeu potatio requiratur tanquam medium, & tanquam actio quâ conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediatè de poſſeſſione auri, ſed de auro poſſeſſo ; ita ut aurum ſit objectum quod & immediatum ſuæ delectarionis, poſſeſſio verò ſolùm conditio , per quam ei unitur & applicatur , vel objectum tantùm ſecundarium talis delectationis.

Objicies ſecundò: Idem eſt objectum deſiderii , ſeu ſpei in via , & delectationis in patria: 50
B Atqui deſiderium, ſeu ſpes in via, non habet pro objecto immediato Deum , ſed viſionem Dei: Ergo nec delectatio. Major patet ex ſupradictis, Minor verò probatur. Deſiderium & ſpes formaliter reſpiciunt bonum futurum acquirendum : Atqui Deus ſecundùm ſe non eſt futurus, ſed ſolùm Dei viſio : Ergo Deus non eſt objectum immediatum deſiderii & ſpei in via , ſed ſolùm viſio Dei.

Reſpondeo conceſsâ Majori , negando Minorem: ſi enim ſpes haberet pro objecto immediaro & primario Dei viſionem, non verò ipſum Deum , non eſſet virtus Theologica ; cùm de ratione virtutis Theologicæ ſit immediatè reſpicere aliquid increatum, & ab illo ſpecificari; 51
C ut patet in fide & charitate , quæ immediatè Deum ſub ratione primi veri & ſummi boni reſpiciunt. Unde ad probationem Minoris , diſtinguo Majorem : objectum ſpei eſt bonum futurum , ita ut futuritio ſit ratio formalis objecti , aut ad illam pertineat , nego Majorem : ita ut ſit conditio, concedo Majorem, & Minorem, & nego Conſequentiam. Sicut enim eſſe non viſum non attingitur à fide primò & per ſe; quia non eſt ratio formalis , ſed tantùm conditio vel modus intrinſecus in objecto fidei, quod eſt veritas prima revelans: ita etiam ratio futuri, vel non habiti, non attingitur è ſpe per ſe primò , ſed tantùm ſecundariò ; quia non eſt ratio
D formalis ſpecificativa illius, ſed tantùm conditio ad illam neceſſariò requiſita, aut modus intrinſecus objecti illius. Idem cum proportione ; de delectatione beatifica dicendum eſt : illa enim eſt primò & immediatè de Deo , & infinitâ ejus bonitate & ſuavitate, ſecundariò verò & mediatè de ejus præſentia & viſione , quæ eſt tantùm conditio ad illam requiſita , vel ad ſummum objectum illius ſecundarium, ut in ſecunda parte concluſionis dictum eſt.

Dices : Id per quod ſpes differt à gaudio & fruitione, eſt objectum ipſius, & non ſolùm conditio : Sed ſpes per hoc ſolùm differt à gaudio, quòd gaudium ſeu fruitio eſt de bono præſenti & poſſeſſo, ſpes verò de bono futuro & nondum 52
E obtento : Ergo futuritio pertinet ad objectum ſpei, non ſolùm ut conditio , ſed etiam ut ratio formalis illius.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per quod differt formaliter , concedo Majorem : ſolòm applicativè, nego Majorem: futuritio autem & præſentia non ſunt diverſæ rationes formales in actibus voluntatis , ſed diverſæ conditiones applicantes diverſum modum appetibilitatis & bonitatis ; nam futuritio applicat bonum nondum habitum & poſſeſſum ; præſentia verò bonum habitum & poſſeſſum. 53

Objicies tertiò : Idem eſt objectum delecta- 54
tionis

tionis in Beatis, & triſtitiæ in damnatis: Atqui objectum immediatum triſtitiæ, quam habent damnati, non eſt Deus ſecundùm ſe, ſed carentia divinæ viſionis: Ergo objectum immediatum delectationis Beatorum non eſt Deus, ſed viſio beatifica.

55 Huic argumento reſpondet Cajetanus 2. 2. qu. 17. art. 5. negando paritatem: duplicem autem aſſignat rationem diſcriminis. Prima eſt, quia Beati habent appetitum rectè diſpoſitum; & ideò primò & principaliter gaudent de eo de quo magis eſt gaudendum: primò enim gaudent de bono divino in ſe, ſecundò de bono divino, quatenus eſt ipſorum bonum, & tertiò de ipſa viſione: At verò damnati, quia habent voluntatem deordinatam, nō triſtantur de eo quod opponitur bono divino in ſe, cujuſmodi eſt malum culpæ, neque ſimiliter de Deo non viſo, ſed tantùm de carentia viſionis. Secunda diſparitas eſt, quia Deus ſecundùm ſe eſt objectum maximè conveniens creaturæ rationali; unde ſecundùm ſe habet quòd poſſit eſſe objectum delectationis Beatorum: At non habet ſecundùm ſe aliquid diſconveniens, ſed tantùm quatenus infert aliquod malum pœnæ; & ideò ſub hac tantùm ratione eſt objectum triſtitiæ in damnatis.

56 Objicies quartò: D. Thomas infrà quæſt. 11. art. 3. ad 3. dicit quòd finis ſumptus pro re quæ eſt finis, & pro adeptione rei, non ſunt duo fines, ſed unus finis, ex quo refert eâdem fruitione nos frui Deo, & viſione illius: Ergo delectatio ſeu fruitio beatifica eſt de utraque immediatè.

57 Reſpondeo conceſſò Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim verum ſit eâdem fruitione nos frui Deo, & beatitudine formali, quæ eſt adeptio Dei, non tamen eòdem modò; ſed Deo fruimur primò & principaliter; viſione verò, quæ eſt adeptio ejus, ſecundariò & per reflexionem, ut in ſecunda parte concluſionis declaravimus. Neque hinc ſequitur eſſe duos fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut eſſent duo fines ultimi, opus eſſet ut tam Deus, quàm ejus adeptio, haberent dignitatem ultimatè diligibilem propter ſe; hoc enim eſt de ratione ultimi finis: quod hîc non contingit, cùm ſolus Deus talem bonitatem habeat; adeptio verò ejus ſolùm ſit id quò Deus talem bonitatem habens nobis conjungitur.

ARTICULUS IV.

Vtrum Beati ſint impeccabiles ab intrinſeco?

NEgant Scotus & Nominales in 1. diſt. 1. qu. 4. aſſerentes Beatos eſſe impeccabiles ſolùm ab extrinſeco, & ex divina providentia, impediente ne in peccatum labantur, eoſque ad Dei amorem continuo determinante & applicante. Quam ſententiam probabilem reputat Salas hîc tract. 2. diſp. 7. ſect. 8. licèt oppoſitum judicet probabilius, loquendo de viſione quâ beatificamur de facto, ſecus de alia poſſibili, quæ tam tenuis, inquit, eſſe poteſt, ut non confirmet ab intrinſeco in bona voluntate. Oppoſitum docent alii Theologi, maximè Thomiſtæ: unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco breviter, Beatos eſſe impeccabiles ab intrinſeco.

Probatur concluſio multipliciter: Primo, quia Beatitudo petit ab intrinſeco omne bonum afferre, & omne malum auferre: Sed impeccabilitas eſt maximum bonum, peccatum vero ſummum malum: Ergo beatitudo poſtulat ab intrinſeco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem. 58

Secundo probatur: Beatitudo eſt inamiſſibilis ab intrinſeco, ut oſtendemus in ultima diſputatione: Ergo petit ab intrinſeco excludere, ſeu impedire omne id ratione cujus poſſet amitti: ſicut cœlum, quia ab intrinſeco eſt incorruptibile, ab intrinſeco petit excludere omne quod ad illius corruptionem diſponeret: At peccatum, ſi de facto daretur, beatitudinem deſtrueret; cùm beatitudo ſit ſumma fœlicitas, peccatum vero ſumma miſeria: Ergo beatitudo ab intrinſeco petit peccatum excludere, ſi commiſſum inveniat, & committendum impedire. 59

Tertiò probatur: Licet repugnet creaturæ eſſe impeccabilem per naturam, ei tamen convenire poteſt impeccabilitas per gratiam: At nulla gratia ad hunc effectum præſtandum aptior eſt, quàm gratia conſummata patriæ, cùm illa ſit perfectiſſima, & veluti in ſuo centro & ſtatu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab intrinſeco impeccabiles: unde 1. Petri 1. vocatur *incorruptibilis & incontaminata hereditas*. 60

Confirmatur: Gratia patriæ eſt multò perfectior, ſaltem quantum ad modum operandi, quàm quælibet gratia viæ; cum illa reguletur per lumen gloriæ, & claram Dei viſionem, iſta verò per fidem & cognitionem obſcuram: Sed gratia viæ interdum confirmat & immobilitat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, etiam venialiter, ut patet in Beata Virgine: Ergo à fortiori gratia patriæ id præſtat in Beatis & comprehenſoribus. 61

Neque valet, ſi dicas donum confirmationis & impeccabilitatis in Beata Virgine, & in aliis Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab aliqua perfectione intrinſeca gratiæ, ſed ab extrinſeco favore & manutenentia Dei; quâ etiam ratione omnes Beati ſunt impeccabiles, juxta ſententiam Scoti. Non valet, inquam, nam (præterquam quòd hoc falſum eſt, ut demonſtrant noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia, ubi docent in viatoribus donum confirmationis in gratia non ſolùm conſiſtere in providentia Dei extrinſeca, occaſiones peccandi tollente, ſed etiam in aliqua perfectione intrinſeca gratiæ, quæ attenditur ſecundùm quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ; de quo videri poteſt Alvarez diſp. 104. de auxiliis) hoc datô, non infringitur vis argumenti propoſiti: Gratia enim patriæ, cùm ſit perfectior, & in ſuo ſtatu connaturali, aliquid ampliùs expoſcit quàm gratia viæ: Ergo ſi gratia viæ extrinſeco favore & manutenentiâ Dei interdum reddat hominem impeccabilem, gratia conſummata patriæ id ex natura ſua, & ex perfectione ſibi intrinſeca præſtare petit. 62

Quartò probatur concluſio: Sicut ſe habet voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus ſe habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed damnati, 63

damnati, ex eo quòd ſunt in termino, ita habent voluntatem obſtinatam & obſtinatam in malo, ut nullum poſſint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Ergo etiam animæ Beatorum ex ipſa conditione & natura ſtatûs beatifici, quia nimirum ſunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale poſſint committere. Unde Auguſtinus lib. 3. contra duas Epiſt. Pelagian. cap. 7. *Hic præceptum eſt, ut non peccemus: ibi præmium, non poſſe peccare.*

Diſp. 1. art. 1. § C rol.

64 Quintò: Ex D. Thoma 1. p. quæſt. 63. art. 1. illa creatura eſt impeccabilis ab intrinſeco, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis: Sed Beatus regulæ ſuæ operationis, nempe ultimo fini, per viſionem & amorem beatificum immobiliter conjungitur: Ergo eſt ab intrinſeco impeccabilis. Minor patet, Major probatur: tum quia peccâre nihil aliud eſt quam deflectere & declinare à rectitudine ſuæ regulæ: tum etiam quia, ut ibidem ait, S. Doctor, ſi manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, vel talem regulam inſeparabiliter haberet ſibi conjunctam, non poſſet niſi rectè ſcindere: Ergo ſimiliter voluntas, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuę operationis, non poteſt niſi rectè operari, ſubindeque eſt ab intrinſeco impeccabilis.

65 Denique ſuadetur concluſio, declarando in particulari duplicem radicem ſeu cauſam, unde oritur impeccabilitas in Beatis, prima eſt ipſa viſio beatifica, quæ triplici ratione potentiam peccandi à Beatis excludit. Primo, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet: nam ut diſcurrit S. Doctor 4. cont. gent. cap. 70. ratione 2. ex eo voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter ejus capacitas impletur; ſicut cœlum eſt immutabile ſubſtantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipſius formam: Sed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per viſionem beatificam, per quam omnia ejus deſideria perfectè implentur, ut diſputatione pręcedenti in digreſſione de viſione beata oſtenſum eſt: Ergo per viſionem beatam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque omnino impeccabilis.

66 Secundò, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro cap. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, ſine aliquali ignorantia intellectûs, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum*; & Philoſophus 3. Ethic. ait quòd *Omnis peccans eſt ignorans*: Sed viſio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ, & inconſiderationis, præſertim circa agibilia in particulari; cùm juxta communem Theologorum ſententiam, cuilibet Beato ex vi viſionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium ſtatum: Ergo viſio beatifica ex vi ſua omne peccatum à voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. ſplendori ſeu viſioni quam à Spiritu ſancto habent Angeli, tribuit quòd peccare non poſſunt. Et Iſidorus lib. de ſummo bono cap. 12. *Angeli (inquit) licèt ſint naturâ ſuâ mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutare divina.*

67 Tertiò: Videns Deum nihil poteſt appetere niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam: Ergo ex vi beatificæ viſionis redditur impeccabilis. Conſequentia eſt bona: nam peccans appetit objectum abſque ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur: Nam ut ait S. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qo. 62. artic. 8. & qu. 24. de verit. art. 8. ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas viſa, ſicut reſpectu viatoris bonitas in communi: At viator nihil poteſt appetere niſi ratione boni in communi: Ergo nec videns Deum poteſt aliquid velle, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hanc rationem D. Thomæ improbat Vazquez hîc diſp. 18. cap. 2. num. 9. & ait illam non videri admodum efficacem: nempe quia alio modo comparatur bonum in communi cum ſingulis objectis voluntatis, quàm Deus cum eiſdem; bonum enim in communi includitur eſſentialiter in ſingulis objectis, circa quæ voluntas verſatur actu proſecutionis; & hâc ratione non poteſt aliquid velle voluntas, quod non ſit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum ſit: At verò Deus non ita includitur ſingulis objectis voluntatis; & ideò diſpar eſt inter utrumque ratio. 68

Verùm hæc inſtantia & ratiocinatio frivola eſt: etſi enim bonum divinum non claudatur eſſentialiter in bonis appetibilibus, non minùs tamen efficaciter movet voluntatem Beati, quam bonum in communi voluntatem viàtoris; imò efficaciùs movet, cùm neceſſitet voluntatem Beati non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, ut art. 1. oſtendimus: Atqui (ſubſumo) propter efficaciam quâ gaudet bonum ut ſic reſpectu voluntatis viatoris, nihil poteſt illi ut bonum proponi, niſi prout ſtat ſub bono in communi: Ergo ob majorem efficaciam bonitatis divinæ reſpectu voluntatis Beati, nihil poterit illi ut bonum proponi, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei. 69

Confirmatur. Ideo viatori nihil poteſt repræſentari ut bonum, niſi ſub ratione boni in communi, quia evidenter judicat nihil eſſe bonum, niſi ut clauſum ſub illa: At videns Deum etiam evidenter judicat nihil eſſe bonum, nec diligibile, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei: Ergo ſicut nihil poteſt viatori proponi ut appetibile, niſi ut ſtat ſub bono in communi; ita nequit Beato aliquid ut appetendum proponi, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam. 70

Hæ duæ rationes probant viſionem Dei excludere non ſolùm peccata commiſſionis, ſed etiam omiſſionis: nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & ſunt volita ſaltem indirectè & interpretativè contra legem Dei.

Secunda radix unde oritur impeccabilitas Beatorum, eſt amor beatificus, qui ex viſione ſequitur, veluti prima ejus proprietas. Unde ſic arguo: Beatitudo includit amorem beatificum, ſi non tanquam propriam eſſentiam & rationem formalem; ſaltem ut primam ac præcipuam ipſius proprietatem: Sed cum tali amore incompoſſibile eſt actuale peccatum: Ergo beatitudini ab intrinſeco competit impeccabilitas. Major patet, Minor probatur. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur: At averſio à Deo, & converſio actualis in ipſum, ſimul eſſe nequeunt: Ergo cum amore beatifico incompoſſibile eſt actuale peccatum. 71

Dices, hoc argumentô convinci Beatos non poſſe peccare mortaliter, quia peccatum mortale eſt averſio à Deo ut ultimo fine: non probari 72

bari tamen beatitudinem eſſe incompoſſibilem cum peccato veniali, quod non avertit à Deo.

Sed contra: Licèt peccatum veniale non avertat à Deo, divertit tamen ab ipſo: At cum amore beatifico incompoſſibilis eſt nedum averſio à Deo, ſed etiam diverſio: Ergo amor beatificus non ſolùm excludit peccatum mortale, ſed etiam veniale, & cum neutro compoſſibilis eſt. Major eſt certa: per hoc enim differunt actus charitatis, peccatum mortale, & peccatum veniale, quòd charitas convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem; peccatum mortale illum à Deo ut ultimo fine avertit; veniale autem neque convertit, neque avertit, ſed ſolùm divertit ab ultimo fine. Minor verò probatur: Amor neceſſarius nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, non ſolùm cum averſione à Deo, ſed etiam cum diverſione ab illo eſt incompoſſibilis; cùm enim ſit continuus & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Atqui amor beatificus, nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, neceſſarius eſt, ut art. 1. oſtendimus: Ergo cum illo nedum averſio, ſed etiam diverſio à Deo eſt incompoſſibilis.

73 Confirmatur: Actus charitatis, quô taliter homo fertur in Deum, ut ſi memoriæ occurreret veniale peccatum, ipſum deteſtaretur, cum eo peccato incompatibilis eſt: Sed amor patriæ iſtius eſt conditionis: Ergo cum veniali peccato eſt incompatibilis. Major patet, Minor probatur. Amor patriæ debet eſſe conformis cognitioni per quam regulatur: Sed viſio beatifica, quæ regulat amorem patriæ, proponit Deum ut ſuper omnia diligendum, & ad minus virtualiter judicat nihil eſſe appetibile quod ad Deum ordinabile non ſit: Ergo amor beatificus non ſolùm eſt dilectio Dei ſuper omnia, ſed etiam excludit quemvis affectum objecti ad Deum ut ad finem ultimum non ordinabilis, & virtualiter deteſtatur omne peccatum veniale.

74 Ratione iſta ex amore beatifico deſumpta ſæpè utuntur SS. Patres, præſertim Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. aliàs 28. ubi ait: *Natura Angelica eſt in ſemetipſa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei qui ſemper idem eſt, vinculis amoris colligatur*. Et D. Auguſtinus 14. de civit. cap. 9. *Ubi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis eſt, profectò, ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt*. Illius etiam meminit Anſelmus lib. de caſu Diaboli cap. 6. & D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

75 Dices: Charitas patriæ, & charitas viæ ſunt ejuſdem ſpeciei; & charitas viæ interdum eſt major, & perfectior intenſivè charitate patriæ: Sed charitas viæ non excludit potentiam ad peccandum, imò nec actuale peccatum, ſaltem veniale: Ergo nec charitas patriæ.

Reſpondeo conceſſa Majori, & Minori, negando Conſequentiam: nam charitas patriæ non habet ex ſua ratione ſpecifica, nec ratione perfectionis intenſivæ quâ gaudet, quòd tollat potentiam ad peccandum, ſed ſolùm ratione perfectionis individualis, ſeu modi operandi quem habet in patria: cùm enim ibi reguletur per lumen gloriæ, & claram viſionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clarè repræſentat, & judicat nihil eſſe appetibile quod ad Deum ordinabile non ſit; hinc habet quòd non liberè, ſed neceſſariò operetur, & tollat potentiam ad peccandum etiam venialiter ut antea expoſuimus.

§. II.

Corollarium notatu dignum.

76 EX dictis inferes contra Victoriam relatum à Medina hîc art. 4. & contra Ægidium à Præſentatione lib. 11. qu. 16. art. 3. §. 3. cauſam ſufficientem impeccabilitatis beatorum eſſe viſionem beatificam: unde etſi de facto viſione & amore impeccabiles reddantur, ſi tamen de potentia Dei abſoluta amor ex viſione non ſequeretur, ratione ſolius viſionis impeccabiles remanerent.

Patet hoc corollarium ex ſuprà dictis. Tum quia voluntas videntis Deum ita ſe habet reſpectu boni divini, ſicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi: unde ſicut impoſſibile eſt aliquem in via operari, niſi reſpiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum non poteſt velle quicquam quod non ordinetur ad ipſum. Tum etiam quia, ut ſupra arguebamus, non poteſt eſſe in voluntate peccatum, niſi in intellectu error, ignorantia, aut inconſideratio præcedat: Sed viſio beata ratione ſui omnes illos defectus ab intellectu beatorum excludit: Ergo ratione ſui, amore non ſubſecuto, eſt incompatibilis cum actuali peccato.

77 Dices: Viſio beata non habet immediatam oppoſitionem cum peccato: Ergo non habet ex natura ſua excludere illud. Conſequentia videtur legitima. Antecedens probatur: quia viſio eſt in intellectu, peccatum in voluntate: quæ autem ſunt in diverſis ſubjectis non habent immediatam oppoſitionem, neque ſeſe invicem excludunt, ut ſumma frigiditas in manu, & ſummus calor in pede: Ergo &c.

78 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Licèt enim viſio Dei non habeat immediatam oppoſitionem cum peccato, habet tamen oppoſitionem immediatam cum aliquo requiſito de neceſſitate ad peccatum, ſcilicet cum judicio practico, quo intellectus hîc & nunc judicat aliquod bonum apparens eſſe eligendum & amandum, quamvis legi divinæ contrarietur, & non ſit ordinabile in divinam bonitatem: hoc autem ſufficit ut viſio beatifica ex ſe, & independenter ab amore quem cauſat, peccatum tam mortale quàm veniale excludat, & cum utroque ſit incompoſſibilis, ut patet ex ſupradictis.

ARTICULUS V.

Utrum de potentia Dei abſoluta poſſit cum viſione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel ſaltem habituale componi?

79 IN hujus difficultatis reſolutione tres reperio Theologorum ſententias. Prima aſſerit peccatum, tam actuale, quàm habituale, poſſe de abſoluta Dei potentia cum viſione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui cenſent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinſe-

ca ratione, ſed extrinſeca providentia & manutenentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas & alij. Tertia negat peccatum tam actuale quam habituale poſſe cum viſione & amore beatifico ſimul exiſtere. Hanc ut probabiliorem ſuſtinent Martinez, Ildephonſus, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, & alij ex noſtris Thomiſtis.

§. I.

Prima difficultas reſolvitur

DIco primò, non poſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cum viſione aut amore beatifico peccatum actuale componi.

80 Hæc concluſio ſequitur ex fundamentis articulo præcedenti ſtatutis: Nam juxta D. Thomam ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas divina, ſicut reſpectu non videntis Deum ratio boni in communi: At impoſſibile eſt per quamcumque potentiam quòd homo in via aliquid velit, niſi ſub ratione boni in communi; cùm malum ut tale non poſſit appeti, ut infra patebit: Ergo repugnat quòd in patria videns Deum velit aliquid, niſi in ordine ad bonum divinum; atque adeò quòd velit peccatum. Item impoſſibile eſt quòd aliquis peccet ſine judicio practico, quo judicetur hîc & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non ſit ordinabile: Sed implicat tale judicium cum beatifica viſione conjungi: nam illa eſt perfectum judicium, quo beatus ſpeculativè & practicè judicat Deum eſſe ſuper omnia amandum, & omnia ad ipſum eſſe ordinanda: Ergo peccatum actuale non poteſt, etiam de abſoluta potentia, cum beatifica viſione componi.

81 Confirmatur: Ideò odium Dei cum beatifica viſione conjungi nequit, quia ſtante viſione non poteſt voluntati proponi Deus ſub ratione mali; cùm per illam proponatur & repræſentetur ut ſummum bonum: At etiam repugnat quòd ſtante viſione voluntati ut bonum proponatur aliquod objectum, avertens aut divertens à Deo; cùm beatus evidenter judicet per illam nihil eſſe bonum niſi in ordine ad Deum: Ergo repugnat cum viſione beatifica quodvis peccatum actuale, non minùs quam odium Dei conjungi.

82 Confirmatur ampliùs: Prudentia infuſa non poteſt ſimul eſſe cum peccato, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 47. art. 13. Ergo nec viſio clara Dei; quæ ſpeculativè & practicè perfectior eſt prudentiâ infuſâ, imò eminenter continent omne id quod habet actus prudentiæ:

Deinde ſuadetur concluſio ſpecialiter de amore beatifico: Iſte enim eſt formalis converſio actualis ad Deum, cum virtuali ad minus diſplicentia omnis divertentis ab ipſo: Atqui cum converſione actuali ſtare non poteſt de potentia etiam abſoluta averſio actualis à Deo, quæ in peccato mortali invenitur; nec etiam cum virtuali diſplicentia cujuſcumque objecti divertentis à Deo actualis diverſio competens veniali peccato: Ergo nec peccatum mortale, nec veniale eſt compatibile cum amore beatifico, etiam de potentia Dei abſoluta.

83 Denique probari poteſt concluſio ratione generali. Non poteſt Deus de potentia ordinaria actuale peccatum cum viſione & amore beatifico conjungere: Ergo neque de extraordinaria

A & abſoluta. Antecedens conceditur ab Adverſariis & patet ex dictis articulo præcedenti. Conſequentia ſic probatur: Ea quæ Deus miraculosè, ac de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori aut conſervatori attribuuntur: Sed repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali attribui: Ergo & illa de abſoluta potentia ſimul conjungi. Major patet, Minor probatur. Producens aut conſervans ſpeciali concurſu unionem ac ſimultatem duorum extremorum, attingit utriuſque exiſtentiam: Sed repugnat Deum, ut authorem aut conſervatorem ſpecialem, attingere exiſtentiam peccati, tam in fieri, quam in B conſervari; alias illi, vel ut producenti, vel ut conſervanti attribueretur peccatũ: Ergo repugnat conjuctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali adſcribi.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Peccatum etiam habituale de abſoluta potentia non poſſe cum beatifica viſione componi.

Probatur primò: Impoſſibile eſt per quam- 85
cumque potentiam, quòd homo ſimul habeat C duos ultimos fines ſimpliciter, etiamſi unum habeat actualiter, & alium ſolùm habitualiter, ut ſupra oſtenſum eſt: Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine ſimpliciter; cùm viſio beatifica ſit Dei ut ultimi finis adeptio: qui vero eſt in ſtatu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter converſus eſt: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica viſione conjungi. Diſp. 4. art. 4.

Probatur ſecundò: Quæ Deus miraculosè & 86
de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori vel conſervatori tribuuntur; ſi enim de abſoluta potentia impediret v.g. ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, D conſervatio frigoris illi ut ſpeciali authori tribueretur: Sed repugnat conjunctionem peccati habitualis cum beatifica viſione attribui Deo ut ſpeciali authori; alioquin, ut ſuprà arguebamus, exiſtentia aut conſervatio peccati illi ut authori ſpeciali tribueretur, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat: Ergo implicat peccatum habituale, de potentia Dei extraordinaria & abſoluta, cum beatifica viſione componi.

Probatur tertiò, ratione fundamentali, quæ 87
virtualiter eſt triplex: Peccatum enim habituale, ſeu macula peccati, tria importat, ſcilicet privationem gratiæ, averſionem à Deo ut E ultimo fine, & quod talis privatio & averſio ſit voluntaria, ſeu ex præcedenti actu voluntaris cauſata: Sed viſio beatifica hæc tria virtualiter ſaltem excludit: Ergo cum peccato habituali incompoſſibilis eſt. Major ſupponitur ex tractatu de peccatis; Minor verò quantùm ad ſingulas partes breviter ſuaderi poteſt. Et primò, quòd viſio privationem gratiæ virtualiter excludat, ſic oſtenditur. Actus neceſſariò ſupponens in ſubjecto à quo elicitur, gratiam ſanctificantem, ejus privationem implicitè ſaltem & virtualiter excludit: Sed viſio beatifica gratiam ſanctificantem in ſubjecto à quo elicitur, neceſſario, & indiſpenſabiliter ſupponit: Ergo ejus privationem virtualiter ſaltem excludit. Major patet: gratia enim

enim ſanctificans ſui privationem formaliter expellit; ſicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma ſui privationem: Ergo actus neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponens in ſubjecto à quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter ſaltem, ejus privationem excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic probatur. Actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali, neceſſariò ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ ſupernaturalis: Sed viſio beatifica eſt actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; unde in Scriptura *vita æterna* ſæpè appellatur; & gratia ſanctificans eſt principium radicale vitæ ſupernaturalis, cùm illa teneat locum ſubſtantiæ ſupernaturalis, & ſit prima radix virtutum & donorum ſupernaturalium, quæ ſunt principia proxima actuum ſupernaturalium, quibus homo in actu ſecundo vivit vitâ ſupernaturali: Ergo viſio beatifica neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, gratiam ſanctificantem. Minor eſt certa, quoad utramque partem; Major verò declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: Intellectio enim v. g. neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem; & idem dic de volitione; viſione, comeſtione, & aliis operationibus vitalibus ordinis naturalis: unde cùm de vita ſupernaturali eodem modo, proportione ſervata, philoſophandum ſit, ac de vita naturali (gratia enim non deſtruit naturam, ſed perficit) dicendum eſt, actus perfectè vitales vitalitate ſupernaturali, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponere in ſubjecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ ſupernaturalis; quod aliud eſſe non poteſt quàm ipſa gratia ſanctificans. Ex quo inferes Deum non poſſe, etiam de abſoluta potentia, elevare hominem exiſtentem in peccato mortali ad viſionem beatificam, niſi prius, ſaltem naturâ, gratiam ſanctificantem illi infundat; alioquin ſimul viveret & non viveret vitâ perfectè ſupernaturali: ſicut non poteſt facere quòd corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, niſi prius naturâ animam illi infundat.

88 Secunda pars Minoris principalis, quæ aſſerit viſionem beatificam, averſionem à Deo ut ultimo fine virtualiter ſaltem excludere, & cum ea non poſſe componi facilè ſuadetur. Viſio enim beatifica eſt adeptio ultimi finis, ſeu perfectiſſima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis diſputatione præcedenti. Sed conſecutio ultimi finis, ſeu perfecta cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ſeparationem & averſionem à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt, etiam de abſoluta Dei potentia: Ergo & viſio beatifica.

Neque dici poteſt, ſolum intellectum beati uniri Deo tanquam ultimo fini per viſionem beatificam, non autem voluntatem; atque ita voluntatem poſſe ab illo manere habitualiter averſam. Nam contra eſt, quòd intellectus non ſolum facit finem præſentem ſibi, ſed etiam toti ſuppoſito, & conſequenter voluntati, ſaltem mediatè: unde ſicut repugnat lapidem immobiliter conjungi centro, & ſimul ab eo recedere & elongari; ita implicat beatum immobiliter conjungi Deo ut ultimo fini per viſionem beatificam, & ſimul ab eo manere habitualiter averſum & ſeparatum per peccatum habituale in voluntate exiſtens.

89 Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit viſionem beatificam, rationem voluntarii, in peccato habituali incluſam, virtualiter ſaltem deſtruere, ſic oſtenditur. Non poteſt viſio clara Dei non deſtruere virtualiter illud quod amor beatificus deſtruit formaliter: Sed amor beatificus deſtruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem: Ergo viſio Dei eandem deſtruet virtualiter. Minor eſt certa: quia voluntaria proſecutio ſummi boni, deſtruit neceſſariò voluntariam proſequutionem cujuſcumque objecti peccaminoſi, ſibi directè oppoſitam. Major verò probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præſtat effectum ejus formalem: Sed viſio clara Dei eſt forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus eſt radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici eſt deſtruere rationem voluntarii, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo viſio beatifica hoc ipſum virtualiter præſtabit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Non minùs repugnat beatitudini triſtitia ſeu dolor actualis, quàm actuale peccatum; ſicut enim beatitudo excludit malum culpæ, ita & malum pœnæ: Sed de potentia abſoluta, triſtitia ſeu dolor actualis cum beatitudine eſſentiali, ſeu viſione beatifica, compoſſibilis eſt; ut patet in Chriſto, in quo fuit ſumma triſtitia, & dolor, licèt ab inſtanti ſuæ conceptionis eſſet beatus & comprehenſor: Ergo etiam actuale peccatum, cum beatitudine ſeu clara Dei viſione poteſt ſubſiſtere. 90

Reſpondeo negando Majorem: tum quia peccatum repugnat beatitudini, ratione viſionis beatificæ, quæ cùm ſit ejus eſſentia, ſeu ratio formalis conſtitutiva, ab ea inſeparabilis eſt: dolor verò ſeu triſtitia illi repugnat ratione gaudii, ſeu delectationis beatificæ, quæ cùm non ſit eſſentia beatitudinis, ſed tantùm ejus proprietas, de potentia abſoluta ab ea ſeparari poteſt. Tum etiam, quia triſtitia ſeu dolor non importat averſionem ab ultimo fine, nec procedit ex judicio & dictamine erroneo, ſicut peccatum, ſed tantùm importat defectum aliquem naturæ, ſive innatum, ſive illatum, & aliquid ipſi diſconveniens; non eſt autem implicantia ſeu repugnantia, quòd viſio beata ſit ſimul cum aliquo defectu aut re aliqua diſconvenienti ipſi naturæ; quia naturam in omnibus eſſe reparatam & perfectam, non eſt ipſa eſſentia beatitudinis, ſed effectus ejus, pertinetque ad ſtatum ejus accidentalem, non verò ad ſubſtantiam: bene tamen implicat averſionem ab ultimo fine, & judicium ſeu dictamen erroneum, cum beatifica viſione ſubſiſtere, ut ſatis ſuprà ponderatum eſt. 91

Objicies ſecundò: Potentia ad peccandum eſt de eſſentia libertatis creatæ, vel ſaltem ejus pars aut complementum: Sed in beatis remanet perfecta libertas: Ergo & potentia ad peccandum. 92

Reſpondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque eſt de eſſentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, ſed potiùs aliquis defectus illi conveniens per accidens, & prout eſt in ſubje-

cto

ctonondum confirmato in gratia, vel nondum clarè vidente divinam eſſentiam. Nam ut perbellè diſcurrit S. Thomas 1. p. quæſt. 62, art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones: Manifeſtum eſt autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit ſecundùm principia data: ſed quod in aliquam concluſionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Vnde quod liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: ſed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis (quod eſt peccare) hoc pertinet ad ſactum libertatis. Vnde major libertas arbitrij eſt in Angelis qui peccare non poſſunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quàm in nobis qui peccare poſſumus.* De quo uberiùs Tractatu ſequenti.

Diſp. 2. art. 3. §2.

Objicies tertiò: Poteſt Deus præceptum im-
93 ponere beatò de aliquo actu libero, v. g. de cuſtodia hominum: At ſuppoſito illo præcepto, poteſt beatus peccare: Ergo actuale peccatum, cum viſione beatifica poteſt componi. Major patet, Minor probatur. Suppoſito illo præcepto, poteſt beatus omittere talem actum; cùm adhuc ſuppoſito illo præcepto, liberè illum exerceat: Ergo poteſt peccare peccato omiſſionis.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cùjus probationem, diſtinguo Antecedens: ſtante tali præcepto poteſt omittere talem actum, omiſſione phyſica & naturali, concedo Antecedens: omiſſione morali & culpabili, nego Antecedens. Vel poteſt omittere, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, concedo Antecedens: potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Poſſunt hæc explicari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus cadentis ſub præcepto, fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare: quia licet potuerit omittere talem actum, prout omiſſio eſt pura negatio actus oppoſiti, non tamen quatenus eſt privatio prædicti actus ut debiti: vel quia licèt illum potuerit omittere potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, non tamen potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito. De quo in Tractâtu de Incarnatione, dum agemus de concordia libertatis Chriſti cum ejus impeccabilitate.

Diſp. 21. art. 1. §1.

Dices: Actu omittere actum præceptum, eſt
94 actu peccare: Ergo poſſe illum omittere, eſt poſſe peccare: ſicut quia actu eſſe hominem, eſt actu eſſe animal rationale, poſſe eſſe hominem, eſt poſſe eſſe animal rationale.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: quia arguitur à ſenſu compoſito ad diviſum: ſicut in iſta: Actu non ponere actum præſcitum à Deo, eſt actu falſificare ſcientiam Dei: Ergo poſſe illum non ponere, eſt poſſe illam falſificare. Vel claritatis gratiâ, diſtinguo Conſequens: poſſe omittere actum præceptum, potentiâ conſequenti, & omiſſione privativè acceptâ, eſt poſſe peccare, concedo. Poſſe omittere, potentiâ ſolùm antecedenti, & omiſſione purè negativa, nego.

Ratio diſtinctionis eſt, quia potentia conſequens dicitur, quæ aliquando eſt ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cùm perfectè & completè practica ſit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in ſuis extremis præſcindit: potentia autem antecedens eſt, quæ ad actum reducenda non eſt,
A & cui ex aliqua ſuppoſitione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum vel negationem actûs, ſecundùm ſe, præſcindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eò quòd non ſit practica completè. Cùm ergo ſuppoſito præcepto de aliquo actu, omiſſioni illius connexa ſit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quòd potentia conſequens ad illum omittendum, ſit potentia ad omiſſionem moraliter & privativè ſumptam, ſubindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actûs ſecundùm ſe, & cum præciſione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet iſta con-
B ſequentia: Beatus potentiâ antecedenti poteſt omittere actum præceptum: Ergo poteſt peccare: ſicut nec iſta: Chriſtus, ſuppoſito præcepto Patris de ſubeunda morte, potuit non mori potentiâ antecedenti: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non implere.

Nec obſtat exemplum quod in argumento 95
adducitur: nam homo eſt eſſentialiter animal rationale; omiſſio verò ſeu negatio mortis in Chriſto (idem dicendum de omiſſione actualis cuſtodiæ in Angelo aut beato) non eſt eſſentialiter privatio & tranſgreſſio, ſed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens ſuppoſiti; potentia autem non poteſt ab actu dividere quæ ſunt illi eſſentialia, & ſic non ſtat potentia ad eſ-
C ſe hominem, diviſivè ab hoc quod eſt eſſe animal rationale; poteſt tamen præſcindere ab illis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu vel negatione ejus, per tendentiam ad illa ſecundum ſe accepta; & quia negatio mortis, vel cuſtodiæ, cadentis ſub præcepto, ſolum eſt privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi eſſentiale non eſt; conſequens fit, quòd adhuc in inſtanti præcepti, poſſit potentia tendere ad illam ſecundum ſe inſpectam, quoad ſibi eſſentialia, quâ ratione ſolum eſt negatio, præſcindendo ab illa, quatenus privatio eſt; & conſequenter tendere ad illam in ſenſu diviſo, non autem in
D ſenſu compoſito. Quod mille exemplis in omnium ſententia admittendis poſſet manifeſtari: ſed de hoc fusè loco citato dicemus.

Inſtabis: Stante præcepto de aliquo actu ſu- 96
pernaturali, poteſt Deus negare beato auxilium efficax ad illum eliciendum: Ergo beatus poteſt omittere actum præceptum, non ſolum potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, ſed etiam potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito, ſubindeque peccare. Antecedens videtur certùm: cum enim auxilium efficax ſit purè gratuitum, & non requiratur ad poſſe ſed ad agere, Deus nemini tenetur illud concedere. Conſequentia ve-
E rò eſt manifeſta: nam cum auxilium efficax applicet potentiam ad operandum, ad ejus denegationem non ſolum ſequitur potentia conſequens & expedita ad omittendum actum præceptum, ſed etiam actualis illius omiſſio.

Reſpondeo primò, negando Antecedens: ſi- 97
cut enim ex ſuppoſitione quòd Deus Chriſto Domino imponat præceptum ſupernaturale, tenetur illi dare auxilium efficax ſupernaturale, quia perſona impeccabilis eſt; ita ex hypotheſi quod aliquem elevet ad claram ſui viſionem, & illi actum aliquem ſupernaturalem præcipiat, tenetur auxilium efficax ad illum eliciendum tribuere; quia (ut ſuprà oſtendimus) ex vi ſtatus beatifici, & claræ Dei viſionis, redditur omnino impeccabilis.

Reſpon

98 Reſpondeo ſecundò, quòd ſi inſtante aliquo præcepto ſupernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concurſum denegaret, omiſſio talis præcepti non eſſet privativa & culpabilis, ſed purè negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis oſtendemus, ut omiſſio ſit voluntaria & culpabilis, debet neceſſariò habere annexum aliquem actum, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi, quique per ordinem ad omiſſionem ſit intrinſecè & poſitivè malus: Si autem Deus omnem concurſum ad agendum beato denegaret, eo ipſo deeſſet illi omne exercitium liberum, nullumque poſſet elicere actum, qui eſſet cauſa omittendi præceptum.

Diſp. 4. art. 2.

99 Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Poteſt Deus hominem in peccato mortali exiſtentem, ad viſionem beatificam elevare, non infundendo illi gratiam ſanctificantem: Sed in tali caſu viſio beatifica & peccatum habituale ſimul exiſterent: Ergo illa poſſunt per abſolutam Dei potentiam ſimul exiſtere. Major videtur certa: ad viſionem enim beatificam ſolùm requiritur lumen gloriæ, quod tribui poteſt ſine infuſione gratiæ. Minor etiam videtur aperta: cùm enim peccatum habituale eſſentialiter conſiſtat in privatione gratiæ, non poteſt expelli ſine infuſione illius: Sed in tali caſu non infunderetur gratia, ut ſupponimus: Ergo peccatum habituale non tolleretur, ſed remaneret & ſimul exiſteret cum viſione beata.

100 Reſpondeo primò, negando Majorem: nam ſicut non poteſt per abſolutam Dei potentiam elici actus vitalis, abſque principio radicali vitæ; ita nec viſio beata, ſine gratia; cùm viſio ſit actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; gratia verò principium radicale vitæ ſupernaturalis; ut in tertia ratione ſecundæ concluſionis fusè expendimus.

101 Reſpondeo ſecundò, data & non conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt, peccatum habituale non conſiſtere eſſentialiter in privatione gratiæ præciſè & abſolutè ſumpta, ſed in privatione gratiæ, ut voluntaria, cum ad peccatum ratio voluntarii neceſſariò requiratur: unde ſi Deus à juſto dormiente auferret gratiam, per ſuſpenſionem concurſûs conſervativi illius, licèt ille careret gratiâ, non tamen haberet maculam peccati, quia illa carentia non eſſet illi voluntaria. Idem cum proportione dicendum eſt in propoſito: licet enim homo ille ad viſionem beatificam elevatus, gratiâ ſanctificante careret, non tamen propterea maculam peccati, ſeu peccatum habituale haberet: quia cùm viſio beatifica ſit ex ſe & ex ſua natura virtualis & implicita peccati retractatio, ut ſuprà oſtendimus, talis carentia non remaneret ampliùs voluntaria. Unde quando dicitur, quòd carentia gratiæ non poteſt tolli, niſi per ejus infuſionem, diſtinguendum eſt: non poteſt tolli phyſice, & in ratione puræ negationis, concedendum eſt: non poteſt tolli moraliter, & in ratione privationis, ſeu carentiæ voluntariæ, negandum: ut enim hoc ſecundo modo tollatur, ſufficit quod ponatur actus formaliter aut virtualiter retractans, & deſtruens rationem voluntarii, quæ in ea includitur.

102 Objicies ultimo: Viſio beatifica & peccatum habituale non opponuntur: Ergo poſſunt eſſe ſimul, ſaltem per abſolutam Dei potentiam. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Oppoſita debent eſſe in eodem ſubjecto: Sed viſio beatifica & peccatum habituale ſunt in diverſis ſubjectis; nam viſio eſt in intellectu, peccatum verò habituale, ut dicit privationem gratiæ ſanctificantis, eſt in eſſentia animæ, in qua immediatè recipitur ipſa gratia; ut verò importat averſionem à Deo ut ultimo fine, eſt in voluntate, in qua eſt ipſe amor; ſeu converſio in Deum ut ultimum finem: Ergo Viſio beatifica & peccatum habituale non opponuntur.

Reſpondeo primo, quod licèt viſio beatifica & peccatum habituale non opponantur formaliter & immediatè, opponuntur tamen radicaliter & mediatè: quia viſio beatifica eſt radix amoris, qui formaliter & immediatè opponitur peccato habituali, & dicit averſionem à Deo ut ultimo fine & rationem voluntarii in eo incluſam formaliter deſtruit; ſicut rationalitas virtualiter ſeu radicaliter hinnibilitati opponitur, quia eſt radix riſibilitatis, quæ formaliter opponitur hinnibilitati. Unde quemadmodum ſi Deus de potentia abſoluta riſibilitatem à rationalitate ſejungeret, rationalitas tamen cum hinnibilitate ſtare non poſſet: ita pariter ſi à viſione beatifica amorem ſepararet, ejuſque impediret reſultantiam, nihilominus illa peccatum habituale à ſe excluderet, & cum eo eſſet incompoſſibilis. 103

Reſpondeo ſecundo: quod licèt viſio beatifica, formaliter ſub ratione viſionis non opponatur immediatè peccato habituali, ut importat averſionem à Deo ut ultimo fine, benè tamen ſub ratione tentionis ſeu comprehenſionis: quia ſub hac ratione præſentat voluntati ſummum bonum, in quo tanquam in termino ipſa quieſcit; ut infrà patebit, cùm agemus de dotibus animæ beatæ. 104

Addo quod, quamvis viſio beatifica & averſio à Deo ſint in diverſo ſubjecto *quo*, ſunt tamen in eodem ſubjecto *quod*, ſcilicet in anima: ſicut autem operari eſt proprium ſubſiſtentium, ita & conſequi finem, & ab illo averti: unde non poteſt eadem anima per viſionem beatificam conſequi ultimum finem, & ſimul eſſe ab illo averſa per peccatum habituale.

DISPVTATIO V.

De dotibus & aureolis beatorum.

QUamvis Angelicus Doctor hîc de dotibus & aureolis beatorum non diſputet, ſed reſervet ad finem tertiæ partis: quia tamen morte præventus illum tractatum non edidit, & ſupplementum ad tertiam partem communiter in ſcholis non exponitur; viſum eſt diſputationi de proprietatibus beatitudinis iſtam annectere, & breviter de dotibus & aureolis beatorum hîc diſſerere. Pauca etiam de fructibus Evangelicis hîc ſubnectemus, quia de his hîc diſſerunt plures Theologi.

ARTICULUS PRIMUS.

Quot, & quæ ponendæ ſint dotes in anima beata: & an illæ ſint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum.

1 SUpponimus tanquam certum & indubitatum apud Theologos, in beatis dotes debere admitti. Dos enim à Juriſperitis accipitur pro dono quô ſponſa dotatur, quando in domum ſponſi ſolemniter traducitur, tum in ſolatium matrimonii, ejuſque ſuſtentationem, tum in ornatum ipſius ſponſæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cùm in beatitudine ſit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti ſpirituale quoddam connubium, rectè à Theologis aſſignantur dotes, quaſi ornamenta quædam ſponſæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præſenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo ſequenti.

2 Dices primò: Dos ſecundùm jura non conſuevit dari à parte ſponſi, vel ab ipſo ſponſo, ſed à parte ſponſæ: Atqui omnia dona beatitudinis dantur beatis à parte ſponſi, ſcilicet Chriſti, ſecundùm illud Jacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, de ſurſum eſt deſcendens à Patre luminum*: Ergo dona beatitudinis non poſſunt appellari dotes, per ſimilitudinem ad matrimonium carnale.

3 Reſpondeo primò, quod licèt regulariter ſponſa dotetur à parte ſuo; tamen aliquando dotatur à patre ſponſi, aut ab ipſo ſponſo, vel in pœnam, ut ſi ipſe ſeduxit virginem & corrupit, ut dicitur Exodi 22. vel propter inæqualitatem conditionis, ut ſi puella ſit longè nobilior, aut junior; vel denique ex nimio affectu & amore ad ſponſam, cujus paupertatem aut deſolationem vult dote recreare: unde Geneſ. 34. Sichem ob ardentem amorem erga Dinam dixit Jacob & filiis ejus: *Augete dotem, & poſtulate munera.* Et propter hanc ultimam rationem, in beatitudine dos tribuitur animæ beatæ ab ipſo ſponſo, ſive à Chriſto, ob nimiam ſcilicet charitatem quâ eam diligit.

4 Secundò reſponderi poteſt cum D. Thoma in ſupplemento quæſt. 95. art. 1. ad 2. conceſſa Majori negando Minorem: nam *Pater ſponſi, ſcilicet Chriſti, eſt Perſona ſola Patris; Pater autem ſponſæ eſt tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Vnde hujuſmodi dotes in ſpirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre ſponſæ, quàm à patre ſponſi.*

5 Dices ſecundò: Dos aſſignatur ſponſæ & traditur ſponſo, ad ſuſtinenda onera matrimonij: Atqui in matrimonio ſpirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & charitatem, & conſummatur in patria per claram Dei viſionem, nulla ſunt onera, ſed potiùs ſumma jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos aſſignari non debet.

6 Reſpondet D. Thomas loco citato in ſolutione ad 5. quod *dotibus per ſe convenit illud quod per dotes efficitur, ſcilicet ſolatium matrimonij, ſed per accidens, illud quod per eas removetur, ſcilicet onus matrimonij quod per eas levatur; ſicut gratia per ſe competit facere juſtum, ſed per accidens, quòd de impio faciat juſtum. Quamvis ergo in matrimonio ſpirituali non ſint aliqua onera, eſt tamen ibi ſumma jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes ſponſæ conferuntur, ut ſcilicet delectabiliter per eas ſponſo conjungatur.*

Addo quòd, dos non aſſignatur ſolùm ad ſuſtinenda onera matrimonii, ſed etiam ad decentiam & ornatum ſponſæ, ut ſic decentiùs conjungatur ſponſo: unde alia eſt dos naturalis, quæ ipſis fœminis à natura tribuitur, ſcilicet virginitas & pudor; alia civilis, quæ conſiſtit in bonis fortunæ & divitiis: ut ergo anima beata exornetur & decoretur, ac decentiùs cœleſti Sponſo conjungatur, debent illi aſſignari & conferri dotes, quando in domum Sponſi ſolemniter traducitur, & in cœleſtem patriam introducitur. Quærimus igitur, quot & quæ ſint hujuſmodi dotes, & an illæ ſint habitus vel operationes?

§. II.

Vtraque difficultas duplici concluſione reſolvitur.

DIco primò: Tres tantùm ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, ſeu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in ſupplemento qu. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatur concluſio ratione fundamentali. 7
De ratione dotis tria ſunt: primum eſt, ut ſolùm in patria conveniat: nam dos datur ratione matrimonii conſummati & indiſſolubilis; matrimonium autem ſpirituale Dei cum anima, quod hìc inchoatur per fidem & charitatem, ſolùm conſummatur & redditur indiſſolubile in patria; adeòque ſolùm in patria dotes ſunt admittendæ. Secundum eſt, quòd ad ſolùm Sponſum dos terminetur & referatur: matrimonium enim facit ut ſponſa fiat unus ſpiritus cum Sponſo cœleſti; atque adeò ſola illa perfectio quæ cum Sponſo conjungit, nomen dotis meretur. Tertium eſt, quòd eadem dos reſpondeat ſolis virtutibus Theologicis: quia enim per illas ſolùm contrahuntur ſponſalia in hac vita, juxta illud Oſeæ 2. *Sponſabo te mihi in fide*, ideò dotes matrimonium ornantes illis ſolum debent correſpondere. Atqui (ſubſumo) ſolùm tribus prædictis, viſioni ſcilicet, comprehenſioni, & delectationi, tria enumerata conveniunt: Ergo tres tantùm ſunt dotes animæ beatæ &c. Minor ſubſumpta probatur: & in primis, quòd tres enumeratæ conditiones, tribus prædictis conveniant, patet: nam illa tria conveniunt animæ ſolùm in patria; eam intimè cùm cœleſti Sponſo conjungunt: & fidei, ratione claritatis correſpondet viſio, illiuſque imperfectionem & obſcuritatem excludit; comprehenſio autem correſpondet ſpei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per ſpem, unde illius imperfectionem tollit; denique delectatio charitati correſpondet, illiuſque imperfectionem removet, quatenus objectum, quod abſens per charitatem amabatur in via, fit præſens per gaudium & delectationem in patria: Ergo &c.

Quòd autem nulli alteri perfectioni hæc tria 8
competere poſſint, videtur etiam manifeſtum: nam gratia, charitas, virtutes morales, dona ſpiritus

ſpiritus Sancti, gratiæ gratis datæ, & ſimilia dona vel chariſmata, communia ſunt viæ & patriæ: peculiares autem revelationes quas beati habent extra verbum, aureolæ, & alia gaudia accidentalia, verſantur circa aliquid creatum, non circa ipſum Deum immediatè; neque correſpondent virtutibus Theologicis, quibus contrahuntur ſponſalia in hac vita.

Addo quòd dos (ut docet D. Thomas loco citato) diſponit & habilitat ſponſam ad ipſam beatitudinem, quaſi ad conjunctionem cum Deo, non autem illam comitatur aut conſequitur; unde etiam in civilibus dona quæ ſponſus poſt conſummationem matrimonii largitur ſponſæ, non dicuntur propriè dos, ſed ſponſalitia largitas, aut donatio inter conjuges. At præfatæ particulares revelationes, ſeu chariſmata, poſt beatitudinem conſequuntur in anima, nec omnibus beatis ſunt communia, ſicut dotes, ſed quibuſdam tantùm, ut aureolæ: Ergo nulli alteri, præterquam viſioni, comprehenſioni, & delectationi, conditiones ad rationem dotis requiſitæ conveniunt. Ex quo ſolvuntur omnia argumenta, quæ contra hanc concluſionem fieri ſolent.

9 Dico ſecundò: Dotes conſiſtunt in habitibus, connotando operationes, tanquam proprios actus.

Eſt contra plures ex Recentioribus, qui dotes animæ non eſſe habitus, ſed actuales operationes docent, vel ſupponunt. Eſt tamen D. Thomæ loco ſuprà citato ex ſupplemento art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Dicendum quod beatitudo & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, quâ anima beata Deo conjungitur; ſed dotes dicuntur habitus, vel diſpoſitiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujuſmodi perfectam operationem.* Et in ſolut. ad 3. *Viſio* (inquit) *dupliciter poteſt accipi, uno modo actualiter, id eſt pro ipſo actu viſionis; & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo: alio modo poteſt accipi habitualiter, id eſt pro habitu à quo talis operatio elicitur, id eſt pro ipſa gloriæ claritate, quâ anima divinitùs illuſtratur ad Deum videndum; & ſic eſt dos, & principium beatitudinis..... Et ſimiliter dicendum ad quartum de fruitione.*

10 Nec valet quod aliqui dicunt, D. Thomam retractaſſe illam ſententiam hîc qu. 4. art. 3. dotes animæ explicando nominibus importantibus operationem, dum ait: *Neceſſe eſt ad beatitudinem iſta tria concurrere, ſcilicet viſionem, quæ eſt cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehenſionem, quæ importat præſentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.* Non valet (inquam) tum quia in illo articulo non loquitur de viſione, comprehenſione, & fruitione, ut ſunt dotes, ſed ut ſunt operationes quædam beatitudinem conſtituentes, vel ad illam pertinentes, nec ullam planè dotis facit mentionem: tum etiam quia loco citato ex ſupplemento, eodem modo viſionem & fruitionem appellat nominibus importantibus operationem; & tamen nulli dubium eſſe poteſt, ibi tenuiſſe noſtram ſententiam: Ergo quod iiſdem nominibus hic utatur, non poteſt eſſe ſignum retractationis. Adde quòd, ut prædictæ dotes nominibus importantibus operationes explicentur, ſufficit quòd illas in obliquo & de connotato importent, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis.

Probatur inſuper concluſio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor locis citatis inſinuat. Dotes diſponunt & exornant animam ad intimam conjunctionem cum Deo, ut ex ſuprà dictis patet: At viſio, comprehenſio, & delectatio, ut ſunt operationes, non diſponunt animam ad talem conjunctionem, ſed vel ſunt ipſa conjunctio, vel aliquid eam ſubſequens: Ergo ratio dotis non actibus, ſed habitibus competit.

Confirmatur: Ratio dotis transfertur à Theologis ex propria ſignificatione, quâ importat munus datum ſponſæ in carnali matrimonio, ad ſignificanda ornamenta, quæ animam beatam perficiunt in ſupernaturali conjugio: At in prima ſignificatione, non actum, ſed habitum important: Ergo & in ſecunda habitum, & non actum, debent ſignificare. 12

Confirmatur ampliùs: Sicut in matrimonio carnali nullus, niſi ridiculè, aſſignare poteſt pro dote ipſam conſummationem matrimonij, aut aliquid conſecutum ex conſummatione, ſed neceſſariò aſſignari debet aliquid antecedens, & quaſi habilitans & ornans ſponſam, ut conjungatur ſponſo, & traducatur in domum ejus: ita pariter abſurdum videtur, aſſignari pro dotibus animæ beatæ ipſam viſionem, quæ eſt ipſa conſummata aſſecutio finis, & conjunctio ad Sponſum, ſeu conſummatio ſupernaturalis matrimonij, quod Deus contrahit cum anima beata, & delectationem ſeu fruitionem, quæ ſunt operationes poſt conſummationem ſecutæ: Ergo dotes animæ beatæ, non in hujuſmodi operationibus, ſed in habitibus luminis gloriæ & charitatis, eas antecedentibus, debent formaliter conſiſtere; & hujuſmodi actus ad ſummum de connotato & in obliquo importare, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis. Quod ut magis declaretur, & Adverſariorum argumentis occurratur: 13

Advertendum eſt, duplicem rationem ſeu formalitatem in his habitibus reperiri: nam primò habent quòd ſint principia eliciendi operationes, quæ vel ſunt conſummatio beatitudinis, vel ad illam ſequuntur; & ſic non magis induunt rationem dotis, quàm ipſa conſummatio matrimonij; ſecundò, quòd elevent animam ad quendam ſtatum altiorem, & diſſimilem à ſtatu viæ, ratione cujus non poſſunt ampliùs habere imperfectiones hujus vitæ; & ſub hac ratione induunt rationem dotis, id eſt ornatus, diſpoſitionis, & habilitationis ſponſæ ad illas nuptias divinas. V. G. lumen gloriæ non ſolùm habet munus eliciendi viſionem Dei, ſed etiam diſponendi intellectum ad recipiendam divinam eſſentiam loco ſpeciei, & ita clarificandum intellectum, quòd non ſit capax ullius obſcuritatis & fidei, ſed ſolùm evidentiæ & claritatis; & ſub hac ratione vocatur viſio habitualiter & per modum dotis, quatenus ex vi illius luminis videtur ſummum viſibile, & nòn remanet intellectus in ſtatu illius obſcuritatis & imperfectionis. Similiter comprehenſio quatenus eſt dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & diſponentem ad recipiendam eſſentiam divinam ut ſpeciem intelligibilem (ſub hac enim ratione & formalitate, ut diximus, conſtituit dotem viſionis) ſed ut tenentem habitualiter ipſam viſionem, quæ eſt tentio ſeu comprehenſio actualis, ut magis conſtabit ex infra dicendis. Dos 14

denique fruitionis ſeu delectationis, eſt ipſe habitus charitatis, non ut eſt principium amorie (ſub hac enim ratione reperitur etiam in via) ſed ut cauſans delectationem beatificam, quæ ſpecie ab amore differt, & ut ſic ſolùm reperitur in patria.

15 Dices: Eſſentialis beatitudo conſiſtit in operatione: Ergo ornamenta illius, qualia ſunt dotes, in operatione, & non in habitu debent conſiſtere. Conſequentia patet: operatio enim nun dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur: Dotes matrimonium exornant, ut accidentia illius, & conſequenter illud conſummatum ſupponunt: At matrimonium conſummatur eſſentialiter beatitudine conſiſtente in actu: Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem eſſentialem præcedunt, ſed in actibus illam conſequentibus ſunt conſtituendæ.

16 Ad inſtantiam reſpondeo, dotes eſſe ornamenta beati in concreto, non autem beatitudinis in abſtracto; niſi ea ratione quâ diſpoſitio antecedens vel concomitans formam, poteſt dici ornamentum illius: Beatus autem habitibus & actibus exornatur, illis ut dotibus, iſtis ut complemento dotium. Ex quo patet ſolutio ad confirmationem: dotes enim non tam matrimonium quàm contrahentes exornare dicuntur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

17 EX dictis inferes contra aliquos ex noſtris Thomiſtis, dotem comprehenſionis, neque in relatione ad finem præſentem & habitum in voluntate exiſtentem, neque in habitu charitatis conſiſtere, ſed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter viſionem, quæ eſt tentio & comprehenſio actualis.

18 Prima pars patet ex dictis: Nam ex D. Thoma ſuprà oſtendimus dotes eſſe habitus, qualitates, aut diſpoſitiones: Sed comprehenſio veram habet rationem dotis: Ergo non in relatione, ſed in habitu conſiſtit.

Confirmatur: Comprehenſio eſt terminus inſecutionis ſpei, & illius imperfectionem excludens: At inſecutio ſpei non eſt ad relationem, ſed ad ejus fundamentum, per quod ſpei imperfectio excluditur: Ergo non in relatione, ſed in aliquo relationem fundante debet conſiſtere.

19 Secunda pars ſuadetur: Comprehenſio idem eſt quod tentio & aſſecutio: Sed aſſequi & tenere objectum, non ſpectat ad voluntatem, quæ aſſecutiva non eſt, ut docuit D. Thomas ſuprà qu. 3. art. 4. Ergo comprehenſio eſt habitus luminis gloriæ exiſtens in intellectu, qui aſſecutivus eſt, & veluti manus intellectualis animæ, quâ objecta tenet & apprehendit, ut diſp. 3. art. 2. fusè expendimus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

20 OBjicies primò: D. Thomas hîc quæſt. 4. art. 3. ad 2. ait: *Sicut ad voluntatem pertinet ſpes & amor..... ita etiam comprehenſio & delectatio.* Et in reſp. ad 3. *Comprehenſio*, inquit, *non eſt aliqua operatio, præter viſionem, ſed quædam habitudo ad finem habitum:* Ergo ex D. Thoma comprehenſio ſpectat ad voluntatem, nec eſt operatio, vel habitus, ſed

A habitudo voluntatie ad finem jam habitum.

Reſpondeo, comprehenſionem ſpectare ad voluntatem, non elicitivè, ſed objectivè & terminativè, inquantum ſummum bonum, comprehenſum per intellectum, eſt objectum voluntatis, & finis ſeu terminus in quo voluntas quieſcit. 21

Ad illud quod ſubditur, dicendum eſt comprehenſionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut conſtituentem dotem, ſed ut quid conſecutum ad illam: ex eo enim quòd intellectus per lumen gloriæ & beatificam viſionem finem conſequitur, reſultat in voluntate relatio ſeu habitudo ad finem jam habitum, in quo tanquam in termino voluntas quieſcit.

B

Objicies ſecundò, Viſio & comprehenſio ſunt dotes diſtinctæ: At viſionis dos conſiſtit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum vidente: Ergo comprehenſio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, ſed ad voluntatem ſpectante, debet conſiſtere. 22

Reſpondeo prædictas dotes ſolùm ratione diſtingui; ad quod ſufficit quòd lumen, ut eſt dos viſionis, tendat ad Deum ut clarè videndum, & correſpondeat fidei; ut verò comprehenſio eſt, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correſpondeat ſpei.

C Objicies tertiò: Comprehenſio eſt terminus inſecutionis ſpei, ejus imperfectionem excludens: At lumen gloriæ non eſt terminus inſecutionis ſpei, ſed potiùs viſio; cùm per ſpem non tendamus ad tenendum per habitum, ſed per actum perfectè & conſummatè tenentem: Ergo dato quòd dos comprehenſionis ſpectaret ad intellectum, non in habitu luminis, ſed in actu viſionis deberet conſtitui. 23

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Eſt terminus inſecutionis ſpei, exornans & diſponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem: terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Lumen gloriæ non eſt terminus inſecutionis ſpei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem: exornans & diſponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & Conſequentiam. Itaque per ſpem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per viſionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem diſponentem; & hæc ſecunda tendentia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans & diſponens ad actualem cum Deo conjunctionem: dos autem comprehenſionis, non in actuali conjunctione cum Deo, ſed in ornamento animæ ad illam diſponente, debet conſiſtere, ut ex ſuprà dictis patet. 24

D E

ARTICULUS II.

Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur.

QUemadmodum in ingreſſu beatitudinis anima deſponſata Chriſto, & ad matrimonium, domum, & gremium ſponſi, indiſſolubili nexu ex tunc admiſſa, accipit tres dotes, ſcilicet viſionem, comprehenſionem, & fruitionem, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: ita corpus in reſurrectione, quando animæ beatæ conjungetur, 25

getur, quatuor dotes ſeu ornamenta recipiet, A nempe impaſſibilitatem, agibilitatem, claritatem, & ſubtilitatem, ut fiat dignum habitaculum animæ glorioſæ, & Deo deſponſatæ. *Sicut* enim (inquit S. Doctor 4. contra gentes cap. 86.) *anima hominis elevabitur ad gloriam ſpirituum cœleſtium, ut Deum per eſſentiam videat..... ita ejus corpus ſublimabitur ad proprietates cœleſtium corporum, inquantum erit clarum, impaſſibile, abſque difficultate & labore mobile, & perfectiſſimè ſuâ formâ perfectum.* Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus noſtrū in corruptione, ſurget in incorruptione: ſeminatur in ignobilitate, ſurget in gloria: ſeminatur in infirmitate, ſurget in virtute: ſeminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale.* Id eſt, corpus noſtrum in hac vita eſt obnoxium corruptioni & B morti, committiturque ſepulturæ, ut ſemen cõmittitur agro: ſed reſurget incorruptibile, impaſſibile, clarum, agile, & ſubtile, ac perfectè ſubjectum ſpiritui, & quaſi ad conditionem ſpiritûs elevatum: tunc enim (inquit idem Apoſtolus ad Philip. 3.) *Chriſtus reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*: id eſt, efficiet corpora noſtra ſimilia corpori ſuo glorioſo, & iiſdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in reſurrectione fuit ipſe ornatus. Unde præclarè Leo Papa homil. de Transfigur. ait: *In illo Chriſti myſterio ſpes Eccleſia fundabatur, ut totum agnoſceret quâ eſſet* C *commutatione donandum, & ejus honoris conſortium ſibi membra promitterent, qui in capite præfulſiſſet.*

§. I.

Prima dos corporis glorioſi.

26 PRima dos corporis glorioſi eſt *impaſſibilitas*, quæ non ſolùm mortem & corruptionem, ſed etiam omnem dolorem & paſſionem læſivam ſeu corruptivam excludit: unde corpora damnatorũ, quamvis futura ſint incorruptibilia D & perpetua, non tamen impaſſibilia, quia non erunt expertia paſſionis nocivæ, ſed acerbiſſimos ſecundùm omnes ſenſus patientur dolores. Dixi autem *paſſionis læſiva ſeu corruptiva*: quia dos impaſſibilitatis non excludet paſſionem perfectivam, qualis eſt receptio actionum immanentium, ſenſitivarum & accidentium omnium perficientium, ſed ſolùm paſſionem læſivam & corruptivam, ſecundùm quam alteratur ſubjectum & malè diſponitur.

27 Si autem quæras unde dos illa in corporibus glorioſis proveniet? Reſpondeo cum D. Thoma in 4. diſt. 44. qu. 2. art. 1. illam ex plena & perfecta ſubjectione corporis ad animam, tanquam E à prima radice, orituram. Sicut enim corruptibilitas in corporibus ſublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena ſubjectione materiæ ad formam; quamobrem dixit Philoſophus 1. Phyſic. cap. ultimo, *Materiam non ſatiatam formâ machinare maleficium*; quia nimirum dum forma eam complete non actuat, nec totum ejus appetitum explet, ipſa materia dat locum alterationibus & diſpoſitionibus pro introductione formæ contrariæ: èconverſo autem corpora cœleſtia ideò ſunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad ſuum eſſe trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, ſic- A que materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti diſpoſitiones ad talem formam: ita pariter, quòd corpus noſtrum naturâ ſuâ corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ ſupra ipſum, ſeu ex plena ſubjectione ipſius ad animam, quâ fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expleta, aut ſaltem cohibita & ligata ad ipſam formam ſeu animam, ut nulli alterationi vel diſpoſitioni ad aliam, locum aperiant, aut relinquant.

§. II.

Secunda dos corporis glorioſi.

B SEcunda dos corporis glorioſi dicitur *ſubtilitas*: cujus præcipuus effectus erit, corpus glorioſum ab omni terrenæ labis concretione & craſſitie reddere liberum, ipſumque, alioquin animale & terreſtre, efficere quaſi cœleſte & ſpirituale, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale.* Non quidem quòd poſt reſurrectionem corpus mutandum ſit in ſpiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Auguſtinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aëri aut ventu ſimile erit, ut ſomniabat olim Eutychius C Patriarcha Conſtantinopolitanus, ſicut refert D. Gregorius 14. moral. cap. 29. & ultimo: ſed quia erit ſpiritui perfectè ſubjectum, & quaſi ad conditionem ſpiritûs elevatum, ut ſupra diximus. 28

Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt quòd anima rationalis & dicitur anima, & vocatur ſpiritus: primum convenit illi, inquantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omninò materiales, ſicut ſunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immerſis: poſterius verò con- D venit illi, inquantum habet affinitatem cum intelligentiis & ſubſtantiis ſeparatis. Quia igitur in reſurrectione anima non exercebit per corpus, niſi operationes aliquò modò ſpirituales, & valde elevatas ſupra materiam, ceſſabitque ab operationibus partis vegetativæ, purè materialibus & animalibus; juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. *Eſca ventri, & venter eſcis: Deus autem & hunc & illas deſtruet*: id eſt, poſt reſurrectionem nullus erit eſcarum & ciborum uſus, nullum ventris in illis digerendis officium; ideò dicetur illud informare, non tam ut anima, id eſt, ut animalis forma, quàm ut ſpiritus & intelligentia; & corpus ſic informatum, tunc E non dicetur animale & terreſtre, ſed ſubtile & ſpirituale. 29

In hoc conveniunt omnes Authores: ſed difficultas & controverſia eſt, an dos ſubtilitatis non ſolùm hunc effectum tribuere debeat corpori glorioſo; ſed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, ſeu eſſe penetrativè in quolibet alio corpore quantumvis ſolido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac ſententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis; nam ſubtile ſignificare videtur penetrabile, ſeu penetrativum, & ideò ſubtilem vocamus intellectum, vel viſum, qui objectum uſque ad intima penetrat: tum 30

etiam quia corpus Chriſti (cui per reſurrectionem corpus noſtrum conſormabitur) per dotem ſubtilitatis habuit, quòd poſt reſurrectionem ſepulchrum penetraret, & clauſis januis ad diſcipulos intraret. Unde Ambroſius lib. 1. in Lucam cap. ultimò: *Chriſtus ſtetit in medio diſcipulorum januis clauſis; non per incorpoream naturam, ſed per reſurrectionis corporea qualitatem, impervia uſu clauſtra penetrant. Nos autem in corpore ſimili corpori Chriſti reſurgemus: ſeminatur enim corpus noſtrum animale, reſurget ſpiritale.* Et Laurentius Juſtinianus lib. de diſcip. & perfect. Monachorum cap. 23. *Caro* (inquit) *cùm in hac vita degit, & peregrinatur à Domino, animalis natura eſt; poſt verò reſurrectionis gloriam, tota ſpiritualis efficietur, ita ut omne ſolidum ei ſit pervium: non clauſtris teneri poterit incluſa, non vinculis religata, non reſtricta cuſtodibus, ſed liberam ingrediendi & egrediendi ubique recipiet facultatem.*

31 Nihilominus dicendum eſt, dotem ſubtilitatis phyſicè, ſeu efficienter & activè, hunc effectum non præſtituram, ſed moraliter tantùm, quatenus ad ejus præſentiam, & in ſignum talis dotis præſtabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento quæſt. 83. art. 2. ubi ſic diſcurrit: *Reſtat ergo quòd neceſſitas diſtinctionis duorum corporum in ſitu, cauſetur à natura quantitatis dimenſiva, cui per ſe convenit ſitus..... Subtilitas autem à corpore glorioſo dimenſionem non aufert; unde nullò modò aufert illi prædictam neceſſitatem diſtinctionis ſitûs ab alio corpore; & ideò corpus glorioſum non habebit ratione ſuæ ſubtilitatis quòd poſſit eſſe ſimul cum alio corpore, ſed poterit ſimul cum alio corpore eſſe ex operatione divinæ virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quòd ad umbram ejus ſanarentur infirmi, ſed hoc fiebat virtute divinâ ad ædificationem fidei: ita faciet virtus divina ut corpus glorioſum poſſit ſimul cum alio corpore eſſe ad perfectionem gloriæ.*

Notat tamen idem S. Doctor in 4. diſt. 44. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 4. quòd quamvis modò dictô corpus glorioſum poſſit penetrare non glorioſum, duo tamen corpora glorioſa nunquam ſe penetrabunt: quia licèt hoc de potentia abſoluta non repugnet, *non eſt tamen conveniens* (inquit) *quòd corpus glorioſum ſit ſimul cum alio corpore glorioſo: tum quia in eis ſervabitur debitus ordo, qui diſtinctionem requirit: tum etiam quia unum corpus glorioſum non ſe opponit alteri; & ſic nunquam duo corpora glorioſa erunt ſimul.*

32 Ad fundamentum autem oppoſitæ ſententiæ dicendum eſt, quòd hoc nomen *ſubtilitas* non ſolùm vim penetrandi deſignat, ſed etiam immunitatem ab omni craſſitie, & terrenæ labis concretione, quæ ut oſtendimus, eſt præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. diſt. 44. quæſt. 5. *Corpora Sanctorum vocantur ſubtilia, quoniam fomes, craſſities, & aliæ ignobiles proprietates erunt eis ablatæ.*

Ad illud quod ſubditur, reſpondet D. Thomas locò primò laudatò in reſp. ad 1. *Quod corpus Chriſti non habuit ex ſubtilitatis dote quod poſſet eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco, ſed hoc factum eſt virtute Divinitatis poſt reſurrectionem, ſicut in nativitate, quando, ut inquit D. Gregorius, ex clauſo exiit utero Virginis.* Et ſuper caput 15. epiſt. 1. ad Corinth. lect. 6. *Non negandum eſt* A (inquit) *quin corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco: quia corpus Chriſti poſt reſurrectionem intravit ad diſcipulos januis clauſis, cui corpus noſtrum in reſurrectione conformandum ſperamus. Sed ſicut corpus Chriſti hoc habuit, non ex proprietate corporis, ſed ex virtute Divinitatis unitæ: ita corpus cujuslibet Sancti hoc habebit, non ex dote, ſed ex virtute Divinitatis exiſtentis in eo: per quem modum corpus Petri habuit quòd ad umbram ejus ſanarentur infirmi, non per aliquam proprietatem ipſius.* Nec obſtant verba Ambroſii ſuprà adducta; his enim ſolùm ſignificare voluit, quòd ſicut corpus Chriſti, ratione dotis ſubtilitatis, jus aliquod morale habuit, ut per virtutem B divinam, illi connaturaliter debitam, ſepulchrum penetraret, & ad Diſcipulos januis clauſis intraret; ita & corpora glorioſa poſt reſurrectionem, ratione dotis ſubtilitatis quâ erunt prædita, jus quoddam, & exigentiam moralem habebunt, ut Deus miraculosè cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotieſcumque voluerint. In eodem ſenſu intelligendus eſt Laurentius Juſtinianus, & alii SS. Patres, cùm aſſerunt, quòd corpora glorioſa Sanctorum, ratione dotis ſubtilitatis, omnia alia corpora penetrabunt.

§. III.

C

Tertia dos corporis glorioſi.

TErtia dos eſt *agilitas*, id eſt vis celerrimè ſe quocumque movendi, ſeu maxima facilitas, quâ corpus animæ ad nutum obedit, maximè quantùm ad motum localem, ut breviſſimò ſpatiò, ad inſtar avium, ſeu ventorum, de loco in locum ſe transferat. Unde Iſaiæ 40. dicitur de Sanctis: *Aſſument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt Iuſti, & tanquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent;* quæ utique magnâ velocitate & celeritate moventur. 33

Circa hanc dotem primò notandum eſt cum D S. Thoma in Supplem. quæſt. 45. art. 1. quòd per dotes *corpus glorioſum erit omnino ſubjectum animæ glorificatæ.... anima autem conjungitur corpori non ſolùm ut forma, ſed etiam ut motor: & utroque modo oportet quòd corpus glorioſum animæ glorificatæ ſit ſummè ſubjectum. Vnde ſicut per dotem ſubtilitatis ſubjicitur ei totaliter, inquantum eſt forma corporis dans eſſe ſpecificum; ita per dotem agilitatis ſubjicitur ei, inquantum eſt motor, ut ſcilicet ſit expeditum & habile ad obediendum ſpiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.* 34

Advertendum eſt etiam, quòd dos agilitatis non tollet gravitatem & pondus naturale corporis E mixti & terreni: hæc enim eſt proprietas illius, quâ non carebit Beatus, ſicut nec quantitate & lineamentis debitis, & mixtione; ſed per agilitatem ſolùm impeditur uſus & actus illius, non quidem omnis, ſed tantùm qui oneroſus ſit Beato, & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus, ratione hujus dotis, uti gravitate corporis cùm voluerit deſcendere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minùs velociter deſcendat; vel totaliter impedire uſum illius, ſi voluerit aſcendere, ſicut aſcendit Chriſtus. 35

Denique obſervandum eſt, quòd licèt per dotem agilitatis poſſit Beatus celerrimè moveri, 36

&de

& de uno loco in alium quantumcumque diſtantem, breviſſimo tempore, & in mora quaſi imperceptibili tranſire, non tamen in inſtanti, ut docet S.Thomas locô citatô art.3. quia huic obſtat ipſa natura & quidditas motûs localis, qui cùm ſit quid ſucceſſivum, & conſtans partibus prioribus & poſterioribus, non poteſt fieri in inſtanti; ut de motu angelico, tam continuo quàm diſcreto in tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Diſt. 5. art. 4.

§. IV.

Quarta dos corporis glorioſi.

37 QVARTA dos corporis glorioſi eſt *claritas*, ſeu *luciditas*; circa quam dubitari poteſt primò, an illa inſit corporibus beatis, non tantum ſecundùm ſuperficiem, ſed etiam ſecundùm profunditatem; ita ut prædicta corpora non ſolùm ſint lucida ſicut ſpecula, ſed etiam pervia & tranſparentia ucut cryſtallus, ita ut interior organizatio videri perfectè poſſit?

Partem negativam tenet Tannerus hîc dubio 6. ſecutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) ſingulæ partes corporis glorificati retinebunt ſuum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, cùm pulchritudo (ut ait Auguſtinus 19. de civit. cap. 19.) ſit partium convenientia cum quadam coloris ſuavitate: Sed omnis color cauſat opacitatem, & impedit tranſparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt tranſparentia, ſed opaca. Addit, quòd decentior & optabilior eſt aſpectus corporis humani ſecundùm externam tantùm ſuperficiem; eò quòd varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confuſionem pariat in viſu, quam delectationem: ex quo infert, quòd Beati externam tantùm corporis glorificati ſuperficiem videbunt, non verò partes ejus internas.

38 Oppoſita tamen, ſeu affirmativa ſententia, communior eſt apud Theologos, eamque expreſsè docet S. Thomas in ſupplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. moral. cap. 31. ubi exponens illa verba Job. 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter tranſparentiam. Et cap. 36. aſſerit, quod poſt reſurrectionem patebit corporalibus oculis ipſa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus ſunt: *Auri metallum novimus potiori metallis omnibus claritate fulgere. Vitri quoque natura eſt, ut extrinſecùs viſu pura, intrinſecùs perſpicuitate perluceat. In alio metallo quidquid intrinſecùs continetur, abſconditur: in vitro verò quilibet liquor, qualis continetur interiùs, talis exteriùs demonſtratur; atque ut ita dixerim, omnis liquor in vitreo vaſculo clauſus, patet. Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, niſi illam ſupernam patriam, illam Beatorum civium ſocietatem, quorum corda ſibi invicem, & claritate fulgent, & puritate tranſlucent? quam Joannes in Apocalypſi conſpexerat, cùm diceret, Et erat ſtructura muri ejus ex lapide Jaſpide; ipſa verò civitas aurum mundum, ſimilis vitro mundo. Quia enim Sancti omnes, ſumma in ea beatitudinis gloria, claritate fulgebunt, extructa auro dicitur. Et quoniam ipſa eorum claritas, viciſſim ſibi in alternis cordibus patet, & cùm uniuſcujuſque vultus attenditur, ſimul & conſcientia penetratur; hoc ipſum aurum vitro mundo ſimile eſſe memoratur. Ibi quippe uniuſcujuſque mentem ab al-* A *terius oculis membrorum corpulentia non abſcondet, ſed patebit animus, patebit corporalibus oculis* IPSA ETIAM CORPORIS HARMONIA, *ſicque unuſquiſque tam erit conſpicabilis alteri, ſicut nunc eſſe non poteſt conſpicabilis ſibi*. Idem docent Auguſtinus 22. de civit. cap. ultimò; & Anſelmus in elucidario.

Favet etiam Scriptura ſacra: nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt juſti ſicut ſol*. & Daniel 12. *tanquam ſtellæ*: At ſol & ſtellæ firmamenti lucent ab intrinſeco, & non ſolùm quantùm ad externam ſuperficiem: Ergo etiam corpora Sanctorum poſt reſurrectionem erunt lucida ab intrinſeco, ſicut cryſtallus, topazius, adamas, B & alia corpora diaphana, & non ſolùm quantum ad ſuperficiem, ſicut ſpecula.

Unde ad fundamentum Tanneri reſponderi poteſt, conceſsâ Majori, negando Minorem: 39 color enim corporis non impedit ejus tranſparentiam & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas locô citatô, & experientiâ conſtat: videmus enim topazium ſimul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem ſufficientem, ut in oppoſitam partem totus videatur: quòd ſi in medio eſſent alii colores virides, cerulei, &c. cū eadem diaphaneitate haud dubiè videri poſſent. Falſum etiam eſt quod addit idem Author: quis enim confuſionem timeat, & ingentem C non ſperet potiùs voluptatem, ſi non ſolùm externam corporis glorioſi ſuperficiem videat, ſed etiam interiorem ejus compoſitionem & ſtructuram? cùm in illa tot & tam ſtupenda appareant artis divinæ miracula, quæ non ſolùm oculos delectare valent, ſed etiam animum rapere in admirationem, & laudem divinæ ſapientiæ & omnipotentiæ. Quis, inquam, mirâ delectatione non afficietur, cùm tam mirabilem humani corporis fabricam unico veluti ictu oculi intuebitur? cùm purpurantes venæ, veluti humanæ arboris ordinatiſſimi ac delicatiſſimi rami; cùm oſſa, veluti ejuſdem ædificii ſolidiores baſes; cùm ſenſuum admirabiles officinæ; & cor in medio poſitum, veluti generalis D quædam ſcaturigo, unde ſanguineus liquor, per totius corporis canales diffuſus, continuò manat; cùm articulorum compages, & nervorum tenaciſſimi nodi, quibus tot & tam variæ partes tam mirabiliter inter ſe connectuntur; cùm deoique tot alia ſtupenda & admiranda, in parvo corpore veluti totius orbis epilogo contenta, clarè & diſtinctè ab eo conſpicientur.

Secundò quæri poteſt, an luciditas ſeu lux corporis glorioſi, ſit ejuſdem ſpeciei cum noſtra luce?

Reſpondeo affirmativè cum S. Thoma locô 40 ſuprà citatô art. 2. ad 1. quia utraque lux eodem E modò habet immutare viſum; licèt illa ſit excellentior noſtrâ in intenſione, ſuavitate, aliiſque accidentibus: unde etiam oculi non glorificati lucem corporis glorioſi videre poſſunt, ut ibidem docet S. Thomas; & patet in Apoſtolis, qui viderunt lucem Chriſti in Transfiguratione, & in D. Paulo qui etiam lucem corporis Chriſti glorioſi vidit, dum proficiſceretur Damaſcum, ut ipſe teſtatur Actorum 26. Adde quod, ſi dicatur lucem corporis glorioſi eſſe diverſæ ſpeciei à noſtra, idem aſſerendum erit de albedine, & aliis coloribus, qui erunt in corporibus Beatorum: quod tamen nullus dicere audet; cùm illi eôdem modò immutent viſum ſicut noſtri.

Dices

41 Dices:Lux corporis glorioſi eſt ſupernaturalis, ſicut aliæ dotes gloriuſæ: Ergo eſt diveſæ ſpeciei à noſtra, quæ accidens quoddam naturalis eſt.

A Confirmatur:Species lucis quam videmus eſt cum ſumma ſua perfectione in Sole: Ergo cùm claritas & lux Beatorum ſit ſupra ſplendorem Solis (ut Paulus dixit locô citatô de ſplendore corporis Chriſti) erit etiam ſupra ſpeciem lucis Solis.

42 Ad inſtantiam reſpondeo ex D. Thoma citato, claritatem Beatorum eſſe ſupernaturalem, quantùm ad cauſam, ſeu modum quô producitur, non quantùm ad ſubſtantiam, ſeu ſpeciem; B cauſatur enim à Deo modô ſupernaturali, licèt in ſeipſa ſit entitativè naturalis: ſicut homo reſuſcitatus, & viſus cæco reſtitutus, naturalem ſpeciem habent, licèt à Deo ut authore ſupernaturali, fiat ſuſcitatio mortui, & illuminatio cæci. Unde etiam dotes corporis glorioſi non ſunt ſupernaturales qnoad ſubſtantiam, quia non ſunt immediatæ participationes Divinitatis, ſicut gratia, & gloria; nec ſimpliciter & abſolutè, quia inveniuntur in aliis corporibus, ut velocitas ſeu agilitas in avibus, impaſſibilitas ſeu incorruptibilitas in cœlis; ſed tantùm ſecundùm quid, ſeu reſpectivè reſpectu ſcilicet corporis gravis & corruptibilis, quia in illo non inveniuntur.

43 C Ad confirmationem dicendùm eſt, lucem Solis eſſe in maxima perfectione & intenſione quam naturaliter petit ejus ſpecies, non tamen in omni perfectione & intenſione quam poteſt à Deo accipere; Deus enim poteſt producere lucem multò majorem & intenſiorem illa quæ reperitur in Sole.

44 Quæres ultimò, an claritas illa corporis glorioſi immediatè cauſetur à Deo, vel ſolùm mediatè, mediante ſcilicet gloriâ animæ, ex qua redundet in corpus.

Reſpondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 45. art. 2. & in Supplem. q. 85. art. 1. & pluribus aliis in locis; non ſolùm claritatem, ſed etiam alias dotes corporis glorioſi, ex gloria animæ redundare in corpus. D

Probatur primò: quia id expreſsè docet Auguſtinus Epiſt. ad Dioſcorum, ubi ait: *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor*: qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, etiam claritas dimanare pôteſt; quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas.

45 Probatur ſecundò: Sicut ex gratia dimanant virtutes infuſæ morales, quæ appetitum ſenſitivum perficiunt, ut temperantia, fortitudo, &c. & in ſtatu innocentiæ dimanabat ex gratia donum juſtitiæ originalis, quô continebantur vires E ſenſitivæ, ne contra rationem rebellarent; ita ex gratia conſummata patriæ, quâ anima beata ſummè unitur Deo, poterunt reſultare aliquæ perfectiones ſeu qualitates in corpus glorioſum, ut operetur, & ornetur convenienter ad ſtatum beatitudinis; ſubindeque ipſa claritas & lux, quæ eſt præcipuum ornamentum illius. Unde D. Thomas 4. contra gent. cap. 86 *Sicut anima divinâ viſione fruens, quâdam ſpirituali claritate replebitur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuô modo claritatis gloriâ induetur.*

Tertiò probatur; De claritate corporis glorioſi pòſt reſurrectionem eodem proportionali A modô philoſophandum eſt, ac de claritate corporis Chriſti in Transfiguratione: Sed iſta à Divinitate ipſius, & gloria animæ ejus derivata eſt, ut ex Damaſceno docet D. Thomas 3. p. qu. 45. art. 2. Ergo etiam illa ex gloria animæ beatæ redundabit in corpus.

Nec valet ſi dicas cum Suare, Valentia, Ægidio, & aliis Recentioribus oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi, nullam eſſe per ſe connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque emanare; cum illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio 46
B inter potentias corporis quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamvis iſta ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamvis iſta reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitivo ſubjectentur, ut temperantia & fortitudo: ita inter claritatem animę beatæ & lucem corporis glorioſi, poteſt reperiri connexio & colligatio, & iſta dimanare ab illa; quamvis una ſit ſpiritualis, & alia corporea. Unde in Scriptura ſæpe legimus lucem corporalem ab Angelis, tam bonis quàm malis, eſſe productam; ut patet ex illo Actuum 12. *Angelus Domini aſtitit, & lumen refulſit in habitaculo carceris*: Et ex illo Apocal. 18. *Terra illuminata eſt à facie ejus.* Apoſtolus C etiam aſſerit 2. ad Corinth. 14. quod Sathanas transfigurat ſe aliquando in Angelum lucis; & in multis hiſtoriis legimus Dæmones aliquando cum luce apparere in corporibus aſſumptis. Denique Angelos beatos influere lucem in cælum empyreum, multorum ſententia, eſt ut declaravimus in tractatu de Angelis. Diſp. 4. art. 1. §. 5.

ARTICULUS III.

De Aureolis Beatorum.

PRÆTER eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ & corporis glorioſi, omnibus Beatis convenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogativas, aliquibus ſolùm competentes, ob ſingularium virtutum egregios actus, quas *aureolas* vocant, ſive *parvas coronas*, id eſt quaſi diminutum præmium reſpectu præmij eſſentialis; quod *aurea* dicitur, ſive *corona aurea*, tum quia cum pugna & certamine obtinetur; tum etiam quia Beati regnant in cælo, corona autem ſignum eſt dignitatis regiæ. 47
D

Addo quod corona, ratione figuræ circularis (quæ omnium perfectiſſima eſt, & ex eo quòd principium fini conjungat, caret ipſa principio & fine) perfectionem eſſentialis beatitudinis (quæ eſt reditus creaturæ rationalis ad ſuum principium, & animam ſuo principio & ultimo fini indiſſolubiliter conjungit) rectè declarat. 48
E

Porro hæc vox *aureola* ex Scriptura deſumpta eſt: nam Exodi 25. fit mentio coronæ aureolæ, quæ in menſa templi præcipiebatur ſupponi coronæ aureæ: ubi Gloſſa per primam coronam ait ſignificari præmium eſſentiale Beatorum; per ſuperpoſitam verò aureolam præmium accidentale, quod eſſentiali ſuperponitur.

Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. Thomas 4. ſent. diſt. 49. qu. 5. art. 5. dicens illam 49
eſſe

Digitized by Google

quòd fortaſſis Virgines portabunt in manibus eſſe *Privilegiatum præmium, privilegiatæ victoriæ reſpondens*. Duplicem nempe victoriam in via juſti reportant: unam ex vi charitatis; & huic uti præcipuæ, præcipuum reſpondet præmium; beatitudo ſcilicet eſſentialis, quæ *aurea* dicitur: alteram verò ex vi alicujus alterius virtutis, putà fortitudinis aut virginitatis; & huic reſpondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

50 In quo autem hoc præmium accidentale conſiſtat, non eſt omnium concors ſententia: aliqui enim olim dicebant eſſe ſolum ſpecialem decorem & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel ſigni corporei, quod ſingularem eorum dignitatem oſtenderet. Quam ſententiam rejicit D. Thomas locô citatô, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & ſpecialis ille decor proveniet ex ſpeciali gloria animæ, quæ proinde erit beatitudo accidentalis & aureola. Unde licèt in corporibus Sanctorum, qui aliquâ aureolâ ornati ſunt, ſit ſpecialis quidam fulgor, vel decor, ut infrà dicemus: hic tamen non eſt aureola formaliter, ſed ſolùm effectus aut ſignum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud eſſe, præter viſionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyrii datur, dicitur aureola Martyrum; prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam meritò improbat D. Doctor: ſi enim idem eſſet aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ ſupponi. Deinde, præmium reſpondet merito: Sed eſt ſpeciale meritum ex pugna contra concupiſcentiam in Virgine, & contra hoſtes fidei in Martyre: Ergo debet eſſe ſpeciale præmium diſtinctum ab eſſentiali.

51 Dicendum ergo cum D. Thoma, aureolam eſſe gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, putà fortitudinis, aut virginitatis, reportant.

Hujus rei non ratio alia reddi poteſt, niſi quia nihil aliud poteſt aſſignari, in quo conſiſtat aureola: non enim eſt ſplendor corporis, ut oſtendimus, nec ſignum quoddam ſpirituale impreſſum animæ, ad modum caracteris, qui in ſuſceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam ſomniarunt; nec viſio, aut delectatio de Deo ut viſo; hæc enim pertinent ad auream, vel formaliter, vel conſecutivè, & reperiuntur in omnibus Sanctis: ſupereſt ergo quòd ſit gaudium aliquod accidentale, de inſigni aliqua victoria reportata: unde aureola formaliter in voluntate reſidet; quamvis ſupponat cognitionem ex parte intellectûs, & ex ea quidam decor & pulchritudo redundet in corpus, ut infrà patebit.

Cæterùm Aureolam triplicem, Martyrum
52 ſcilicet, Virginum, & Doctorum, agnoſcunt Theologi. Etenim non quodlibet egregium opus aureolam promeretur, ſed ſolùm inſignis quædam victoria de hoſte reportata: hæc verò triplex eſt, ſicut triplex pugna contra triplicem hoſtem, mundum ſcilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum eſt omnium malorum, quæ poſſit mundus inferre: & ita felici victoriâ vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quâ

A nos ut proprio baculo hoſtis cædit, inquit Bernardus, cùm ejus illecebris reſiſtitur: ita carnem ſubigunt Virgines, & de hoſte domeſtico, contra quem eſt continua pugna, & de quo rara victoria, glorioſè triumphant. Vincitur denique diabolus, cùm à cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatorem vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ ſacræ interpretes, Dæmonem vincunt, quem à ſuo regno deturbant.

Porrò dubitaret aliqui, quænam ex his tribus 53
B aureolis potior ſit ac præſtantior? Ratio dubitandi eſt, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio; ait enim Tertullianus: *Majus eſt vivere cum caſtitate, quàm mori pro caſtitate.* Et Hieronymus: *Inter omnia Chriſtianorum certamina, duriora ſunt prælia caſtitatis; in quibus eſt continua pugna, & rara victoria.* Item Cyprianus libro de habitu Virginum, aſſerit quòd virginitas *Flos eſt Eccleſiaſtici germinis, decus atque ornamentum gratiæ ſpiritalis, Dei imago reſpondens ad ſanctimoniam Domini*; & demum de Virginibus ait, quòd ſunt *illuſtrior portio gregis Chriſti*.

Dicendum tamen eſt cum S. Thoma in Supplem. qu. 96. art. 12. quòd *præeminentia aureolæ ad aureolam poteſt dupliciter attendi: Primò ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur: & per hunc modum aureola Martyrum aliis aureolis supereminet quodam modô, & aureola Virginum alio modô, pugna enim Martyrum eſt fortior ſecundùm ſeipſam, & vehementiùs affligens; ſed pugna carnis eſt periculoſior, inquantum eſt diuturnior, & magis nobis imminet e vicino. Secundò, ex parte eorum de quibus eſt pugna: & ſic aureola Doctorum inter omnes eſt potior; quia hujuſmodi pugna verſatur circa intelligibilia, aliæ verò pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, eſt aureolæ eſſentialior; quia aureola ſecundùm propriam rationem reſpicit victoriam & pugnam: difficultas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ, eſt potentior, quàm illa quæ*
D *attenditur ex parte noſtri, inquantum eſt nobis vicinior: & ideò ſimpliciter loquendo aureola Martyrum inter omnes eſt potior ..... ſed quantùm ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores eſſe.*

Quærunt alii, an in corporibus beatis futurum ſit aliquid ſpeciale correſpondens aureolis in anima exiſtentibus?

Huic etiam interrogationi ſatisfacit D. Thomas locô citatô art. 10. ubi ſic ait: *Sicut ex gaudio eſſentialis præmii, quod eſt aurea, redundat quidam decor in corpore, qui eſt gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ reſultat aliquis decor in corpore: ut ſic aureola principaliter ſit in mente, ſed per quamdam redundantiam refulgeat etiam in corpore vel in carne.* 55

Quod ſi adhuc quæras, utrum in toto corpore, vel in aliqua ſpeciali parte, futurus ſit ille 56
E ſpecialis decor? Reſpondet Sotus in 4. diſt. 49. qu. 5. art 2. probabile eſſe quòd talis decor ſpecialiter fulgebit in capite, & figuram cujuſdam coronulæ diverſificatæ coloribus referet: non quòd ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beatis ſunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; ſed quòd claritas ipſa gloriæ in capitibus Virginum decorem quemdam alboris præ ſe ferat; & in Martyribus coloris purpurei; in Doctoribus verò ſubviridis. Addit idem Author, alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. *Amicti ſtolis albis, & palmæ in manibus eorum*; & Doctores viridea ramos: nihil enim vetat, quominus cœleſtis claritas illas efformet varietates.

ARTICULUS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis diſtinguantur?

57 PRÆTER Aureolas, ad accidentalem beatitudinem pertinet etiam Fructus Spiritualis, ſeu Evangelicus, qui per metaphoram & ſimilitudinem ad fructum materialem multipliciter dicitur. Primò enim ratione dulcedinis ſumitur pro Dei fruitione, quâ in via, vel in patria reficimur, ut imperfectè, vel perfectè habet rationem ultimi; fructus enim materialis eſt ultimum arboris, & terminus virtutis ejus. Secundò ſumitur pro actionibus virtuoſis, ex quarum operatione mens etiam ſincerâ delectatione reficitur, ſed non per modum ultimi; & hoc modo ſumitur fructus ab Apoſtolo ad Galat. 5. ubi hujuſmodi fructus duodecim enumerantur, ſcilicet *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, manſuetudo, fides, modeſtia, continentia, caſtitas.* Tertiò ſumitur, ut eſt quoddam velati commodum ex labore agriculturæ expectatum; quò ſenſu loquens Apoſtolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum veſtrum in ſanctificationem, finem verò vitam æternam.* Quartò tandem ſumitur ſecundùm quòd ex bono quaſi ſemine in terra bene diſpoſita, in minori vel majori quantitate conſurgit: ad quod alludens Chriſtus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centeſimum, aliud ſexageſimum, aliud trigeſimum.* Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præſenti: qui definitur à D. Thoma in Suppl. qu. 96. art. 2. *Premium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quod ex carnali vita in ſpiritualem tranſit, ad modum quo ex terreno ſemine fructus conſurgit.* Tria autem quæri poſſunt de illo. Primum utrum differat ab Aureola, & quomodo? ſecundum, an ſoli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrum ſecundum tres continentiæ partes, tres etiam fructus convenienter aſſignentur?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DICO Primò: Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola, ita D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt. 5. art. 2. quæſtiunc. 1. Scotus ibidem & alii.

58 Probatur primò concluſio: Fructus conſiſtit in gaudio quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis, ſecundùm ſpiritualitatis gradum, in quem proficit ex ſemine verbi Dei: Aureola verò, in gaudio de operum perfectione percepto: Sed hæ duæ rationes diſtinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ, & progreſſus; ſecunda verò rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

59 Probatur ſecundò: Quæ poſſunt ſeparari realiter, diſtinguuntur realiter: Sed Aureola, & Fructus poſſunt ſeparari realiter, & de facto ſeparantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter diſtinguuntur.

60 Tertiò: Fructus & Aureola diverſis diviſio-

A nibus incompoſſibilibus dividuntur: Ergo diſtinguuntur realiter. Conſequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus verò in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ diviſiones, ſaltem duæ ultimæ, ſunt incompoſſibiles; & de tertia ſtatim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Dices: Eidem merito non debentur diverſa præmia: Sed idem eſt meritum Virginum: Ergo non debent ei correſpondere duo præmia, aureola ſcilicet & fructus. 61

B Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ſecundùm idem, concedo: ſecundùm diverſa, nego: ſic enim non ſolùm unicum præmium, ſed etiam tria eidem virginitati competere poſſunt: nam prout imperatur à charitate, correſpondet ei gloria eſſentialis; prout eſt opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola; quatenus verò fit per illam à carnalitate ad ſpiritualitatem tranſitus, Fructus, etiam centeſimus, ut dicit gloſſa ſuper locum Matthæi citatum, & aſſerunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 8. Lucæ, & alii.

C

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DICO ſecundò: Fructus trigeſimus, ſexageſimus, & centeſimus, licèt diverſis rebus accommodari poſſit, ſpeciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur à D. Auguſtino libro de ſancta virginitate cap. 45. & 46 & à D. Thoma in Matth. cap. 13. de gloria eſſentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum: vel etiam ab eodem Auguſtino lib. 1. quæſtionum Evangelicarum qu. 9. 10. & 11. de Conju- 62
D gatis, Virginibus, & Doctoribus: à Theophylacto, D. Anſelmo, & D. Gregorio, de vita activa communi, de vita contemplativa, & de vita mixta perfectè exercita: & tandem à D. Remigio, relato à D. Thoma in catena aurea, de bono cogitatione, de bona locutione & de bona opere. Item Eccleſia in Hymno laudum. S. Joannis Baptiſtæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres iſtos fructus, Virginitati, Doctoratui, & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denis alios coronant
Aucta crementis, duplicata quoſdam;
Trina centeno cumulata fructu,
Te ſacer ornant.

E Atqui hæ SS. Patrum, & Eccleſiæ expoſitiones non poſſunt non eſſe legitimæ: Ergo, &c.

Probatur ſecunda pars, quæ eſt communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipuè correſpondet, quæ hominem ſpecialiter à carnis corruptione liberat, eumque efficit ſpiritualem: Sed hoc præcipuè continentiæ competit: Ergo diſtinctio illa Fructus Evangelici in trigeſimum, ſexageſimum, & centeſimum, ſpeciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex ſemine Evangelico, quod eſt verbum Dei, cujus proprium eſt carnales homines in ſpirituales & divinos convertere; ac proinde Fructus Evangelicus illi virtuti propriè debetur quæ homines magis à carnis corruptione liberat, 63

tat, & facit ſpirituales, ſive quæ magis terram A
cordis noſtri diſponit, ut à caſualitate ad ſpiritualitatem tranſeat. Minor vero probatur primò authoritate Chriſti Matth. 22. *In reſurrectione neque nubent, neque nubentur, ſed erunt ſicut Angeli Dei in cælo*: quo loco ea privatione delectationum carnalium infert Angelicam ſpiritualitatem. Secundo probatur ratione; quia homo præcipuè carni ſubjicitur par venereas delectationes; ita ut in actu carnali, nec ſpiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus, nec ſit poſſibile aliquid intelligere; eò quòd per illum ratio totaliter abſorbeatur, ut aſſerit Philoſophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continentiæ præcipuè competit hominem à delectatio- B
nibus carnalibus abſtrahere, eumque efficere ſpiritualem.

64 Dices: Fructus correſpondet labori, juxta illud Sap. 3. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*: Sed major eſt labor in aliis virtutibus, v.g. in ponendo modum per abſtinentiam & ſobrietatem in cibis & potibus, ſine quibus vita non poteſt tranſigi, ſicut poteſt ſine delectationibus carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores, & paſſiones: Ergo potiùs illis virtutibus debet correſpondere fructus, quàm continentiæ.

65 Reſpondeo fructum, ſub ratione fructûs, non tam correſpondere labori, quàm fructificationi, ad quam continentia magis diſponit, C
quàm abſtinentia: nam delectationes quas iſta reprimit, non ita abſorbent rationem, quam delectationes venereæ, nec conſequenter tantùm impediunt fructificationem. Idem dico de laboribus & paſſionibus, quarum inſultus minus opponuntur illi fructificationi, quàm opera carnis. Unde licèt in illa victoria, Fructus ſub ratione mercedis, & præmii eſſentialis, poſſit eſſe glorioſior, non tamen ſub hac ſpeciali ratione fructificationis.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur. D

Dico tertiò: Convenienter diſtinguuntur tres continentiæ partes, ſcilicet Conjugatorum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus trigeſimus, ſexageſimus & centeſimus correſpondet.

66 Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per continentiam homo ſeparatur ab operibus carnis, & in quandam ſpiritualitatem tranſit: Atqui tribus tantùm modis poteſt ab illis per continentiam ſeparari: Ergo &c. Probatur Minor: Vel enim illa ſeparatio fit per continentiam omnino neceſſariam, vel per ſuperabundantem? Si per neceſſariam, ſolùm eſt continentia con- E
jugatorum, qui delectationibus carnis ſecundùm rationem utentes, ſpiritus rectitudinem non pervertunt: Si per ſuperabundantem, vel eſt ita ſuperabundans, ut omnino homo ab hujuſmodi delectationibus abſtrahatur, & reſpectu cujuslibet temporis, præſentis, præteriti, & futuri, & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Virginum: vel ſolùm ſecundùm aliquod tempus, & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Viduarum. Ergo tribus tantùm modis a voluptatibus carnis abſtrahitur, ac proinde tres tantùm dantur continentiæ partes.

67 Probatur ſecunda pars ex ſimilitudine ſementis: Nam regulariter grana in terra pingui

A ſeminata, pro uno triginta reddunt; in anno abundanti ſexaginta; in feraciſſimo centum: quod licèt rarò contingat, de facto tamen aliquoties evenit; ut conſtat Geneſis 26, ubi dicitur: *Sevit Iſaac in terra illa, & invenit in ipſo anno centuplum*: Sed conjugati frequentiores ſunt quàm Viduæ, & hæ Virginibus, utpote rariſſimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigeſimus correſpondet continentiæ conjugali, ſexageſimus viduali, & virginali centeſimus.

Objicies primò: Fructus nominat aliquod 68
præmium ſpeciale, quod non convenit omnibus Beatis, ſicut nec Aureola: Sed tres fructus aſſignati conveniunt omnibus Beatis; cùm omnes ſub tribus illis continentiæ partibus comprehendantur, ſunt enim vel conjugati; vel vidui, quatenùs ſub iſtis continentur etiam non conjugati, vel Virgines: Ergo non debent ſic aſſignari.

Reſpondeo primò, negando Majorem. Nul- 69
lum enim eſt inconveniens, quòd aliquod accidentale præmium ſit omnibus Beatis commune, ſicut eſſentiale.

Reſpondeo ſecundo, negando Minorem: Pœnitentes enim in fine vitæ, qui uſque ad illam periodum incontinenter vixerunt, ſub nullo illorum ſtatuum continentur.

Objicies ſecundo: Sicut viduitas excedit con- 70
tinentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem: Sed ſexagenarius non excedit æqualiter trigenarium, comparativè ad centenarium; ſiquidem ſexagenarius excedit trigenarium in triginta ſolùm, exceditur vero in quadraginta à centenario: Ergo inconveniens eſt illa accommodatio.

Reſpondeo cum cum S. Thoma in Supl. qu. 71
96, art. 4. ad 3. *quòd diſtinctio fructuum magis accipitur ſecundùm ſpecies & figuras numerorum; quàm ſecundùm quantitates ipſorum: tamen etiam quantùm ad quantitatis exceſſum, poteſt aliqua ratio aſſignari: Conjugatus enim abſtinet tantùm à non ſua: Vidua verò à ſuo & non ſuo; & ſic invenitur illi quædam ratio dupli, ſicut ſexagenarius eſt duplex ad trigenarium: centenarius vero ſupra ſexagenarium addit quadragenarium, qui conſurgit ex ductu quaternarii in denarium; Quaternarius autem eſt primus numerus ſolidus & cubicus, & ſic convenit talis additio virginitati, quæ ſupra perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem adjungit.*

DISPVTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæſtionem 5. Divi Thomæ.

PAUCA circa hanc quæſtionem occurrunt dicenda: quæ enim hîc aliqui de poſſibilitate, appetitu, & inæqualitate beatitudinis inſerunt, in tractatu de viſione fuere à nobis expoſita. Unde ſit

anima ſeparata;ſed quia ante judicium generale & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari, vel certè quia Deus ipſe ita voluit ac diſpoſuit, propter occultos fines ſuæ providentiæ. Aliæ verò patiuntur inſtantiam in animabus juſtorum, qui ante adventum Chriſti deceſſerunt: illæ enim, quamvis perfectè purgatæ, ſtatim poſt ſeparationem à corpore non viderunt divinam eſſentiam; imò per multa ſæcula earum beatitudo & merces fuit dilata, cœlo adhuc clauſo, ob culpam originalem.

17 Quare exiſtimo aliam hujus rei, utpote à ſola Dei voluntate pendentis, non debere aſſignari rationem, quàm eam quam tradit D. Thomas 3. p. qu. 49. art. 5. ad 4. ubi ait, quòd *Chriſtus ſua paſſione meruit nobis introitum regni cæleſtis, & impedimentum removit; ſed per ſuam aſcenſionem nos quaſi in poſſeſſionem regni cæleſtis introduxit. Et ideo dicitur quòd aſcendit pandens iter ante eos.* Unde licèt ante paſſionem Chriſti, ejusque in cœlum aſcenſionem, nullus quantumcunque juſtus regnum cæleſte intrare poſſet: attamen in lege gratiæ animæ juſtorum, cùm primùm ſunt perfectè purgatæ, ſtatim conſequuntur beatitudinem, poſt deceſſum à corpore. *Et hoc* (inquit S. Doctor ibidem) *figuratur Numer. 35. ubi dicitur quòd homicida manebit ibi (ſcilicet in civitate refugii) donec ſacerdos magnus, qui oleo ſancto unctus eſt, moriatur, quo mortuo poterit in domum ſuam redire.* Quare Apoſtolus ad Hebræos 9. poſtquam dixit, quòd olim in ſancta ſanctorum non poterant ingredi ſacerdotes, nec populus, ſubdit: *Hoc ſignificante Spiritu ſancto, nondum propalatam eſſe ſanctorum viam, adhuc priori tabernaculo habente ſtatum*: id eſt, per hoc Spiritus ſanctus declarare intendebat, toto tempore veteris teſtamenti non fuiſſe apertam viam ad cœlum; ideoque etiam juſtiſſimos quosque ad inferos deſcendiſſe: At poſtquam Chriſtus prorupit velum templi, ceſſaveruntque figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad cœleſte tabernaculum, & cœlorum janua per paſſionem Chriſti nobis aperta eſt. Unde Leo Papa ſerm. 1. de aſcenſione: *Chriſti aſcenſio* (inquit) *noſtra provectio eſt, & quò præceſſit gloria capitis, eò ſpes vocatur & corporis: hodie enim non ſolùm paradiſi poſſeſſores firmati ſumus, ſed etiam cælorum in Chriſto ſuperna penetravimus; ampliora adepti per ineffabilem Chriſti gratiam, quàm per diaboli amiſeramus invidiam.* Item D. Joannes Apocal. 21. dicit cœleſtem Jeruſalem habere portas duodecim, & ſubdit: *Ab Oriente porta tres, & ab Aquilone porta tres, & ab Auſtro porta tres, & ab Occaſu porta tres*: per hoc innuens, modo poſt Chriſti paſſionem & aſcenſionem, undequaque patere aditum in cœlum, omneque impedimentum penitus eſſe ſublatum; ac proinde juſtorum animas, cùm primùm à peccatis perfectè purgatæ ſunt, conſequi beatitudinem, & clarâ Dei viſione perfrui, non expectatâ reſurrectione vel die judicii.

In corp. art. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra hanc concluſionem primo objici poſſunt plura Scripturæ teſtimonia, quibus ſignificari videtur, præmium beatitudinis, & viſionem Dei reſervari in diem judicii. Matthæi namque 20. dicitur omnibus ſimul operariis redditam fuiſſe mercedem, *cùm ſerò factum eſſet*, hoc eſt in fine mundi. Et cap. 25. cùm deſcribitur judicium univerſale, dicitur: *Ibunt hi in ſupplicium* A *æternum, juſti autem in vitam æternam.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die*, extremi ſcilicet judicii. Et ad Hebræos 11. inquit de Sanctis: *Non acceperunt repromiſſionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non ſine nobis conſummarentur.* Item 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit* (nempe Chriſtus in die judicii) *ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Denique Apoc. 6. dicit idem Apoſtolus: *Vidi ſubtus altare animas interfectorum propter verbum Dei: & dictum eſt illis, ut requieſcerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conſervi eorum*: id eſt, ut expectent tempus reſurrectionis, & generalis judicii, in quo, completo numero electo- B rum, omnes ſimul recipient mercedem & beatitudinem.

Veruntamen hæc parùm urgent: nam quoad 9 tria prima loca, ſi intelligantur de die judicii generalis, dicendum eſt, tunc præmium meritorum cum publico honore, ac ſolemni pompa, & manifeſtatione omnium bonorum operum, juſtis eſſe conferendum; vel tunc novâ & publicâ ſententiâ, non ſolùm animæ, ſed etiam toti homini reddendum eſſe. Dixi, ſi intelligantur de die judicii generalis; quia in primo loco ly *ad veſperam* denotat finem vitæ cujuslibet, ut ait Gloſſa interlinearis. Item cùm Apoſtolus ait, quod Deus juſtus judex reddet ipſi coronam juſtitiæ C *in illa die*, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo præmiſerat: *Tempus reſolutionis meæ inſtat.* Quartus locus facilis eſt: nam vel loquitur Apoſtolus de præmio completo per reſurrectionem; vel intendit Sanctos veteris Teſtamenti non intraſſe cœlum ſine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, ſed aliquibus. Teſtimonium verò primum ex Joanne planè caret difficultate: nam ly *cùm apparuerit*, non ſignificat, cùm Chriſtus venerit ad judicandum (neque enim viſio humanitatis Chriſti Domini reddet Sanctos beatos) ſed intelligitur de Deo ſecundùm ſe, ut ſit ſenſus: *quando ſe nobis per viſionem oſtenderit.* Quod ſi aliquis hæc verba ad Chri- D ſtum in ſecundo adventu referat, Gloſſa interlinearis ait, tunc nos futuros ei ſimiles, id eſt, *ſecundùm corpus immortales*, quia videbimus eum ſicuti eſt: nam ex gloria animæ redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui eſt ex Apocalypſi, communiter explicatur de deſiderio unionis ad corpus, quod habent animæ Sanctorum: illud enim non complebitur, niſi in die reſurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipſas gloriâ eſſentiali frui in cœlis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: *Datæ ſunt illis ſingulæ ſtolæ albæ*: nam ut explicant ſancti Patres, per ſtolam illam intelligitur gloria & beatitudo eſſentialis.

Secundo objici poſſunt plura SS. Patrum te- 10 ſtimonia, in quibus apertè dicitur Sanctorum E beatitudinem uſque ad tempus reſurrectionis eſſe differendam.

Verùm, vel hæc explicari poſſunt de adæquata beatitudine corporis & animæ; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuiſſe, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Eccleſia definita; nunc verò non licere de hoc dubitare, ob definitiones Concilii Florentini, & Benedicti XII. ſuprà adductas.

Tertio objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui, teſte Ocham in opere ſex dierum, & Gerſone in ſerm. de Paſchate, dicitur definiiſſe contrarium.

A Sed reſpondetur, verum quidem eſſe, illum fuiſſe valde propenſum in hanc ſententiam, eamque perſuadere ſtatuiſſe: non tamen ut Pontificem definiviſſe, ſed, ut ait Benedictus XII. in ſua Extravaganti, ſpeciali Dei providentiâ raptum fuiſſe, antequam aliquid definiret. Nec credendum eſt Ochamo, quippe qui Joanni XXII. fuit infenſiſſimus, utpote ab eo excommunicatus.

ARTICULUS II.

Vtrum beatitudo ſemel adepta poſſit amitti?

11 FERTUR communiter error Origenis, negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam viciſſitudinem fœlicitatis & miſeriæ; licèt aliqui eum excuſare nitantur, dicentes hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis fuiſſe inſertum; ſed immeritò, quia tum D. Thomas hîc art. 2. & 3. contra gent. cap. 62. tum etiam D. Auguſtinus lib. 21 de civit. cap. 17. & libro de hæreſibus hæreſi 43. & D. Hieronymus in Epiſtola ad Avitum, imò & ſexta Synodus generalis actione 11. in Epiſtola Sophronii, approbatâ actione 13. hunc errorem Origeni tribuunt. C

Porro contra illum militant plura Scripturæ teſtimonia, quibus aſſeritur beatitudinem Sanctorum perpetuò duraturam, præſertim illud Matth. 25. quod adducit S. Thomas: *Ibunt hi in ſupplicium æternum, juſti autem in vitam æternam.* Et Joan. 22. Chriſtus dicebat Apoſtolis: *Gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* Item 1. Petri 2. beatitudo vocatur hæreditas *incorruptibilis, incontaminata, & immarceſſibilis.* Et cap. 5. *immarceſſibilis gloriæ corona.* Denique in Fidei ſymbolo profitemur nos expectare vitam æternam.

12 De fide ergo certum eſt, beatitudinem Sanctorum fore perpetuam & nunquam deſituram. D Sed dubitant ac diſputant Theologi, an hoc ei conveniat ab intrinſeco, & ex natura rei, vel ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuò conſervantis? Scotus enim & Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 6. docent illam ſolà Dei voluntate, & non ab intrinſeco eſſe perpetuam. Idem videtur ſentire Vaſquez hîc diſput. 21. cap. 2. ubi ait eodem modo philoſophandum eſſe de viſione beatifica & lumine gloriæ, ſicut de Angelis; unde ſicut Angeli, in ejus ſententia, non ſunt incorruptibiles ex natura ſua, ſed ſolùm ab extrinſeca Dei providentia illos conſervante; ita & lumen gloriæ, ac viſio E beatifica. Alii dicunt beatitudinem poſſe dupliciter conſiderari, ſcilicet in ratione beatitudinis & boni perfecti ac plenè ſatiativi, & in ratione viſionis & operationis: & primo modo eſſe ab intrinſeco inamiſſibilem & incorruptibilem, non autem ſecundo modo. Ita Curiel hîc art. 4. dubio unico. Thomiſtæ verò aſſerunt perpetuitatem ab intrinſeco convenire beatitudini, tam ut eſt viſio Dei, quàm ut eſt perfecta beatitudo: ſic Cajetanus, Conradus, Martinez, Aluarez, Suarez, & alii.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur: Viſionem beatam, tam ut beatitudo, quàm ut viſio eſt, ab intrinſeco eſſe incorruptibilem. Ita D. Thomas hîc artic. 4. ubi docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur poſt hanc vitam, & ex ipſa communi ratione beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in ſpeciali, quæ in clara Dei viſione conſiſtit, habere quod non poſſit deficere: unde in reſp. ad 1. ait per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis, tranſcendentis omnem mutationem; B & 1. part. qu. 10. art. 3. inter entia naturâ ſuâ immutabilia & æterna ponit viſionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam; & ar. 5. ad 1 aſſerit illam viſionem non menſurari tempore, vel ævo, ſed æternitate participatâ: idem habet in 2. diſt. 2. qu. 1 art. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 62. 13

Probatur ergo prima pars concluſionis primâ ratione D. Thomæ hîc art. 4. Beatitudo, cùm ſit bonum ſufficiens & perfectum, ab intrinſeco & ex propria ratione habet quòd deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat: Sed neutrum præſtaret, ſi non eſſet ab intrinſeco inamiſſibilis & incorruptibilis: Ergo inamiſſibilitas & incorruptibilitas ab intrinſeco illi convenit. Major patet, Minor quoad utramque partem ſuadetur. Nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, eſt perpetuitas boni quod poſſidet; unde maximè anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non fore perpetuum: Ergo ſi beatitudo non eſſet perpetua & incorruptibilis ab intrinſeco, nec perfectè ſatiaret hominis appetitum, nec omnem miſeriam & anxietatem excluderet. Unde Auguſtinus: *Nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna.* 14

Dices, ſufficere ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, quòd Deus decreverit illi beatitudinem perpetuò conſervare, & hoc illi innoteſcat. 15

Verùm hæc ſolutio ex non penetrata rationis efficacia procedit: unde ſic eam explico, & datam ſolutionem everto. De ratione formæ in qua beatitudo eſſentialiter conſiſtit, eſt quòd vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur, ſatiet appetitum beati, & omnem miſeriam & anxietatem excludat, ut diſp. 3. art. 1. fusè oſtendimus: Atqui perpetuitas ſeu inamiſſibilitas beatitudinis exigitur ad tollendam anxietatem beati, & illius appetitum quietandum: Ergo illa debita eſt formali beatitudini, eique ab intrinſeco (id eſt vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur) & non ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita Dei voluntate, debet competere.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod clara Dei viſio, non ſolùm in ratione beatitudinis, ſed etiam in ratione viſionis Dei, eſt incorruptibilis ab intrinſeco, ſecunda ratione Divi Thomæ ſuadetur. Viſio Dei, neque ex voluntate ipſius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinſeco impediente ceſſare poteſt: Ergo ex propria ratione habet, quod ſit perpetua & duret in æternum, ſubindeq; quod ab intrinſeco ſit inamiſſibilis & incorruptibilis. Conſequentia patet à ſufficienti enumeratione: nihil enim aliud aſſignari poteſt, ex quo viſio Dei poſſit ceſſare. Antecedens verò probatur, quantùm 16

tùm ad ſingulas partes. Et primò, quòd viſio Dei ex voluntate ipſius videntis ceſſare nequeat, ſic oſtenditur. Omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliud ſufficientius loco ejus; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quòd in faſtidium venit: Sed viſio Dei eſt bonum plenè ſufficiens, cùm enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis, & omnia ejus deſideria explet, ut diſputatione tertia in digreſſione de viſione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum prorſus habet incommodum annexum, ratione cujus poſſit cauſare faſtidium; imò potiùs, ut ibidem oſtendimus, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorii in moralibus: *Cùm ad ipſum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas; ſed longè aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium; quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus*: Ergo viſio ex voluntate ipſius beati ceſſare nequit.

17 Deinde, quòd ex parte Dei non poſſit deſinere, ſaltem de potentia ordinaria, probat Divus Thomas: quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt à Deo juſto judice provenire, niſi pro aliqua culpa; Sed nulla culpa reperiri poteſt in eo qui fruitur clara Dei viſione; cùm ad illam ex neceſſitate ſequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis, ut ſuprà vidimus: Ergo nec ex parte Dei provenire poteſt ceſſatio beatificæ viſionis. Tandem, quod à cauſa extrinſeca impediri nequeat, patet; quia viſio, quâ homo unitur Deo, eſt ſuperior actione omnis cauſæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertingere poteſt.

Diſp. 4. art. 4.

18 Simili ratione utitur ſanctus Doctor tertio contra gentes capite ſexageſimo ſecundo, ubi ſic diſcurrit: *Si aliquis videre deſinat quod primò videbat, aut hoc erit quia deficit ei facultas videndi; ſicut cùm aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur: aut erit, quia non vult ampliùs videre, ſicut cùm aliquis avertit viſum à re quam priùs videbat: vel quia objectum ſubtrahitur. . . . . Subſtantiæ autem intellectuali videnti Deum non poteſt deeſſe facultas videndi Deum, atque per hoc quòd eſſe deſinat, cùm ſit perpetua: neque per defectum luminis quo Deum videt, cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur, ſecundùm conditionem & recipientis & dantis: neque poteſt ei deeſſe voluntas tali viſione fruendi, ex quo percipit in illa viſione eſſe ſuam ultimam fœlicitatem: ſicut non poteſt velle non eſſe fœlix: neque etiam videre deſinet per ſubtractionem objecti; quia objectum illud quod eſt Deus, ſemper eodem modo ſe habet, nec elongatur à nobis, niſi inquantum nos elongamur ab ipſo: Impoſſibile igitur eſt, quòd viſio illa Dei, quæ beatos facit, unquam deficiat.*

19 Probatur ſecundo eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit ſanctus Thomas prima parte, quæſtione quinquageſima, articulo quinto ad tertium, *Non dicitur aliquid incorruptibile, per hoc quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem: ſed per hoc quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet*: Sed viſio beatifica, quamvis à Deo deſtrui poſſit, non tamen habet in ſe aliquod principium corruptionis: Ergo non eſt, nec dici debet corruptibilis, ſed incorruptibilis ab intrinſeco, etiam per reſpectum ad Deum. Major conſtat, tum ex Ariſtotele, & Divo Thoma, & ex conſenſu omnium Sapientum, à quibus petendæ ſunt rerum definitiones, & non pro libito confingendæ: tum inductione, nam cœli, Angeli, animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia: quia licèt per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſionem divini concurſus conſervativi, poſſint deſtrui, & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis, ſeu aliquam potentiam ad non eſſe, quæ exigant aliquando ſuſpenſionem concurſûs, quo Deus illa conſervat in eſſe. Item lapis dici non poteſt naturâ ſuâ mobilis ſurſum, etiam reſpectu Dei: quia licèt Deus poſſit movere lapidem ſurſum, caret tamen principio intrinſeco ad locum ſurſum inclinante. Denique, licèt Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conſervare poſſit: quia tamen in ſe habent principium intrinſecum corruptionis, materiam ſcilicet non ſatiatam formâ illorum, non poſſunt dici incorruptibilia: Ergo ex oppoſito, ut aliquid ſit & dicatur corruptibile, non ſufficit quod Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem, ſed requiritur neceſſario quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem ſuadetur: Nam in illa viſione ſubjectum eſt incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet niſi à ſolo Deo: neque viſio pendet niſi ab intellectu & lumine, quæ perpetua ſunt, & neceſſario operantur in illo ſtatu, illiſque debetur concurſus divinus accommodatus: quod ſi loquamur de cauſa morali corruptionis, quæ ſolùm poteſt eſſe peccatum, etiam viſio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla poteſt hîc cogitari cauſa intrinſeca corruptionis.

Dices ex Curiele ubi ſuprà; ad hoc ut viſio beata poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis, ſufficere quod in intellectu beati, lumine gloriæ illuſtrato, ſit potentia ad non eſſe viſionis, & quod illi nec lumen nec viſio debeantur. 20

Sed contra: In intellectu beati, lumine gloriæ illuſtrato, non datur potentia naturalis, ſed tantùm obedientialis ad non eſſe viſionis: At hæc non ſufficit ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis: alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypoſtatica, poſſent dici ab intrinſeco corruptibilia, cùm in eis ſit potentia obedientialis ad non eſſe, illaque per abſolutam Dei potentiam poſſint deſtrui & annihilari: Ergo ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis, non ſufficit quod in intellectu beati ſit potentia ad non eſſe viſionis. Item unio hypoſtatica eſt naturæ humanæ indebita: & tamen eſt ab intrinſeco indiſſolubilis & incorruptibilis, unde menſuratur æternitate participatâ, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod lumen gloriæ & viſio beatifica non ſint intellectui beati connaturaliter debita, non rectè colligitur viſionem beatam non eſſe ab intrinſeco incorruptibilem, & inamiſſibilem.

Tertio probari poteſt eadem pars: Forma perfectè complens & ſatians appetitum ſubjecti, eſt ex natura ſua incorruptibilis & inamiſſibilis: Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati: Ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfectè ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam: Unde probatur Minor. Illa forma totaliter ſatiat appetitum ſubjecti, quæ facit ut ſubjectum non poſſit 21

ſi aliquid aliud appetere ſibi oppoſitum: Sed viſio beata hoc præſtat, facit enim ut proprium ſubjectum appetere nequeat ceſſationem viſionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur viſioni) quatenus facit ut non poſſit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter ſatiat appetitum beati.

21 Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per ſubſiſtentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfectè ſatiatur; quocirca compoſitum, ex illa & Verbi ſubſiſtentia reſultans, incorruptibile eſt: Ergo ſi viſio beatifica ſatiet intellectûs appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppoſitam; & conſequenter compoſitum reſultans ex viſione & intellectu, incorruptibile erit.

22 Confirmatur ampliùs: Forma quæ caret contrario, ab intrinſeco incorruptibilis eſt: Sed viſio beatifica caret contrario; error enim, qui ſolus videtur illi opponi, ei propriè non contrariatur; quia nec ſunt ejuſdem ordinis, nec poſſunt mutuò ſe expellere; illa quippe viſio ſic perficit ſubjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod priùs.

§. II.

Solvuntur objectiones.

23 Objicies primò contra primam partem concluſionis. Ad rationem beatitudinis non eſt neceſſarium ponere illam incorruptibilem ex natura ſua, ſed ſufficit quod ex Dei dono & conſervatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntariè ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Conſequentia eſt bona, Antecedens probatur: quia ut beatus ſit perfectè fœlix, & non ſit anxius de ſuo ſtatu, ſufficit quòd Deus ſtatuerit conſervare beatitudinem ejus, & hoc ſit illi notū.

24 Huic objectioni ſolutio patet ex dictis in probatione primæ partis concluſionis, negandum ſcilicet eſſe Antecedens; nam cùm de eſſentia beatitudinis ſit, quòd vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur, ſatiet omnem appetitum beati, & omnem miſeriam & anxietatem ab eo excludat, non eſſet vera beatitudo, ſi ex ſe & ab intrinſeco nō haberet ſecurum reddere beatum de perpetuitate ſui ſtatûs: hoc autem præſtare non poteſt, niſi ab intrinſeco ſit inamiſſibilis & incorruptibilis: adeoq; non ſufficit extrinſecum Dei decretum, quo ſtatuit perpetuò conſervare Sanctorum beatitudinem; ſed inſuper requiritur quòd ipſa beatitudo ratione ſui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis ſibi debitæ, exigat perpetuò durare & conſervari à Deo.

25 Objicies ſecundò: Beatitudo habet potentiam intrinſecam ut à Deo deſtruatur: Ergo eſt corruptibilis ab intrinſeco, ſaltem per reſpectum ad Deum. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur. Viſio beata eſt deſtructilis à Deo ſuſpendente concurſum. At non eſt deſtructilis per ſolam denominationem extrinſecam à potentia Dei: Ergo eſt deſtructilis per potentiam ſibi intrinſecam. Probatur Minor. Si ſolùm eſſet deſtructilis per denominationem extrinſecam à potentia Dei, hæc cauſalis eſſet vera, ideo eſt deſtructilis, quia Deus poteſt eam deſtruere: At rurſus hæc eſt vera: Deus poteſt illam deſtruere, quia deſtructilis eſt: Ergo de primo ad ultimum, ideò poſſet Deus deſtruere viſionem, quia poſſet: quod eſt circulus vitioſus, quem D. Thomas 1. p. quæſt. 25. art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentiæ Dei.

Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens: Beatitudo habet potentiam intrinſecam ut deſtruatur à Deo, phyſicam, nego Antecedens: Logicam & obedientialem, conſiſtentem in non repugnantia ut deſtruatur à Deo, operante ſupra leges cōmunes, & contra peculiarem ipſius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Conſequētiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinſeco corruptibile, per reſpectum ad Deum, non ſufficit non repugnantia, ſeu potentia logica & obedientialis ut ab illo deſtruatur, ut ſuprà oſtenſum eſt; ſed exigitur potentia phyſica inclinata ſecundariò ad non eſſe: ideo enim homo, v.g. dicitur corruptibilis ab intrinſeco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex conſequenti appetit expulſionem animæ, & non eſſe hominis. 26

Objicies tertiò contra ſecundam partem concluſionis: Forma recepta in ſubjecto non connaturali, ſed extraneo, recipitur in eo amiſſibiliter & corruptibiliter; ut patet in calore, qui in ſubjecto proprio & connaturali, ſcilicet igne, eſt inamiſſibiliter, ſed in aqua eſt amiſſibiliter, eò quòd aqua ſit ſubjectum extraneum: At viſio beatifica eſt in homine, & in Angelo, ut in ſubjecto extraneo, non verò connaturali; cùm lumen gloriæ, à quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale ſit: Ergo viſio beatifica eſt amiſſibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico. 27

Confirmatur: Gratia ſanctificans eſt qualitas corruptibilis, ut experientiâ conſtat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multò magis lumen gloriæ, & viſio beata. Patet Conſequentia tum quia gratia ſanctificans eſt nobilior forma in ordine ſupernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut eſſentia ad proprietatem; non poteſt autem proprietas eſſe incorruptibilior, quàm natura à qua dimanat. 28

Ad objectionem reſpondeo, Majorem eſſe veram, quando forma ex ſe non habet quòd ſit incorruptibilis, ſed ex conditione ſubjecti; tunc enim ſi recipitur in ſubjecto extraneo, eſt in eo corruptibiliter & amiſſibiliter; ſecùs verò, quando ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis eſt, & perfectè participata à ſubjecto extraneo; tunc enim non ſolùm non participat corruptibilitatem ſubjecti, ſed inſuper illud trahit & elevat ad ſuam incorruptibilitatem. Patet hoc in ſubſiſtētia divina, quæ quia ex ſe eſt incorruptibilis & æterna, etiam communicata ſubjecto extraneo, ſcilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad ſuam perpetuitatem: unde Chriſtus naturam ſemel aſſumptam nunquam dimiſit, etiam diſſolutâ unione illius naturæ per mortem. Cæterùm viſio beata ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis eſt: tum quia eſt participatio viſionis Dei, & menſuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina eſſentia, in ratione ſpeciei unita, ex propria natura ſunt incorruptibilia: & ſic viſio quamvis recepta in ſubjecto extraneo (intellectu ſcilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem ſeu mutabilitatem illius, ſed potiùs illud trahit & elevat ad eſſe omnino immutabile & incorruptibile; adeoque licèt anima vel intel- 29

tellectus ſecundùm ſe menſurentur ævô, ut tamen ſubjiciuntur lumini gloriæ, & viſioni beatæ, æternitate participatâ menſurantur, & omnino invariabiliter ſe habent. Dixi autem, quando forma ex ſe incorruptibilis eſt, & perfectè participata à ſubjecto; quia ſi participatur imperfectè (ut gratia & charitas viæ, ratione cognitionis obſcuræ fidei per quam regulantur) etiamſi ex natura ſua ſit incorruptibilis, nihilominus poteſt de facto corrumpi ex defectu ſubjecti; quia tùc non trahit ſubjectum ad ſuam perfectionem ſed potiùs trahitur ab illo ad ſuam imperfectionem.

30 Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: licèt enim gratia ſanctificans de ſe poſtulet perpetuitatem, & illam ſecum afferat, ſi ſit in ſtatu perfecto & connaturali, uti eſt in patria, ubi clarâ Dei cognitione regulatur; in via tamen poteſt aliqua ratione corrumpi ſeu amitti, quia eſt in ſtatu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obſcuram: adhuc tamen in illo non eſt phyſicè corruptibilis intrinſecè, quia non habet aliquod phyſicum principium corruptionis, ſed tantùm morale, quod eſt peccatum.

31 Ex his ſolutum manet præcipuum Curielis fundamentum, quod poteſt ſic breviter proponi. Principium proximum viſionis beatificæ non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari; Ergo illa non eſt ab intrinſeco incorruptibilis & inamiſſibilis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum viſionis beatæ eſt intellectus, ut illuſtratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conſervatio ratione ſubjecti, cùm lumen gloriæ ſit illi indebitum, nec ratione luminis, quia cùm accidentis eſſe ſit ineſſe ſubjecto, ex parte ſubjecti dijudicandum ac metiendum eſt an accidenti debita vel indebita ſit conſervatio, ſicut ex parte ſubjecti judicamus ac metimur an accidens naturale ſit vel ſupernaturale: Ergo principium proximum viſionis beatificæ non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari.

32 Huic, inquam, argumento patet ſolutio ex jam dictis, negandum ſcilicet eſſe Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda eſt Minor, pro ſecunda parte, quam non convincit probatio ſactam quam licèt verum ſit, accidens quod ſubordinatur ſubjecto, debere menſurari quoad debitum conſervationis, penes ſubjecti exigentiam; non tamen eſt verum, quando accidens ſibi ſubordinat ſubjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem eſt diſcrimen inter gratiam viæ, & lumen beatificum, quòd gratia viæ libero hominis arbitrio quoad ſui conſervationem ſubjicitur, ita ut illam pro arbitrii libertate poſſit abjicere: lumen autem beatificum nō ſubjicitur intellectui creato, ſed illum ſibi ſubjicit ac ſubordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea expoſuimus; ideoque an ſit debitum perpetuò conſervari, non ex ſubjecti exigentia, ſed ex propria hujus luminis glorioſi natura dijudicandum & metiendum eſt. Unde eſt diſparitas quantùm ad hoc inter ſupernaturalitatem accidentis, & debitum conſervationis illius in ſubjecto: cùm enim ſupernaturalitas ſumatur ex exceſſu & elevatione formæ ſupra naturam & exigentiam ſubjecti in quo recipitur, ex parte ſubjecti metimur an accidens naturale vel ſupernaturale ſit: è contra verò cùm debitum conſervationis reguletur penes immutabilitatem formæ conſervandæ, non penes exigentiam ſubjecti, ſed penes propriam naturam ipſius formæ metiendum eſt; præſertim quando talis forma eſt in ſuo ſtatu perfecto & connaturali, ut contingit in propoſito.

Objicies ultimò: Viſio communicata Paulo in raptu fuit ejuſdem ſpeciei cum viſione Beatorum: At illa non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari: Ergo nec viſio Beatorum id expoſcit. Major videtur certa, Minor verò probatur primò. Actio non poteſt excedere durationem principii à quo eſſentialiter pendet: At principium, ſcilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari, cùm fuerit facilè tranſiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruſcationis tranſeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus viſio. Secundò eadem Minor ſuadetur: quia aliàs non ſolùm fuiſſet miraculoſum, quod Paulus manens viator viderit divinam eſſentiam, ſed etiam quod illius viſio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula abſque neceſſitate: Ergo viſio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari. 33

Huic argumento reſpondent aliqui, negando Majorem: exiſtimant enim viſionem communicatam Paulo in rapto, & viſionem patriæ quam Beati eliciunt, eſſe diverſæ ſpeciei, quia prima ex natura ſua fuit tranſiens, & non proceſſit à lumine gloriæ, ſed à ſolo auxilio; altera verò eſt permanens, & à lumine gloriæ procedens. Sententia tamen quæ docet utramq; viſionem eſſe ejuſdem ſpeciei, ſolùmque differre accidentaliter & ex parte ſubjecti, verior & probabilior eſt: tum quia utraq; reſpicit idem objectum formale, nimirum eſſentiam divinam clarè cognitam: tum etiam quia qualitates facilè mobiles, & difficilè mobiles ex parte ſubjecti, non differunt ſpecie & eſſentialiter, juxta D. Thomam infrà qu. 49. art. 2. ad 3. 34

Meliùs ergo reſpondetur, conceſſa Majori, negando Minorem: viſio enim Pauli ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco perpetuò conſervari, ſed ex diſpenſatione Dei & per miraculum non duravit de facto: ſicut Cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorruptibilia ſunt, & exigunt perpetuò conſervari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licèt tale lumen habuerit modum diſpoſitionis tranſeuntis, fuit tamen habitus quoad ſubſtantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet ſolùm quantùm ad modum eſſendi utriuſque, non verò quantùm ad ſubſtantiam ſeu rationem ſpecificam. Ad ſecundam probationem, conceſſâ Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula ſunt inter ſe ſubordinata, & unum incluſum in alio, aut ſecutum ex illo; quia ſcilicet eo ipſo quod viatori communicatur clara Dei viſio, non niſi ad tempus debet communicari, præterquam Chriſto, qui fuit viator & comprehenſor: vel ſi ſunt duo miracula non ſubordinata, multiplicantur cum urgenti neceſſitate, ortâ ex natura viſionis, ut ſatis oſtendi. 35

* * *

rationem imperfectam competit etiam brutis. Quibus A verbis S. Doctor utramque partem noſtræ concluſionis & docuit & probavit: unde ulteriori probatione non indiget.

5 Sed quæres, utrum voluntarium univocè vel ſolùm analogicè dicatur de homine & de bruto? Reſpondeo univocè de utroque prædicari. Ratio eſt, quia bruta conveniunt univocè & genericè nobiſcum in gradu & ratione cognoſcitivi: Ergo etiam in ratione appetitivi, ſeu voluntarii. Conſequentia patet: quia appetitus ſequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis eſt modus voluntarii & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus: Ergo ubi ratio cognoſcitivi eſt univoca, etiam ratio voluntarii ſeu appetitivi univoca erit. Antecedens verò probatur: Bruta & homo continentur ſub eodem genere & gradu B animalis: Ergo & ſub eodem gradu cognoſcitivi. Conſequentia patet: nam animal, quod univocè ſe habet ad utrumque, eſt vivens ſenſibile: Ergo & vivens cognoſcens; ſentire enim cognoſcere eſt: Ergo quæ conveniunt univocè in ratione generica animalis, conveniunt univocè in ratione cognoſcitivi.

6 Dices: Voluntarium dicitur à voluntate: Sed voluntas non reperitur in brutis, niſi metaphoricè, ſicut riſus in prato: Ergo nec ratio voluntarii.

Reſpondeo, voluntarium dici quidem à voluntate, ut ab eo à quo nomen imponitur, tanquam à principaliori in genere appetitûs; non tamen C ſignificare ſolùm actum ab illa elicitum, ſed etiam actum elicitum ab appetitu ſenſitivo brutorum: quia aliud eſt id à quo nomen imponitur, & aliud id, ad quod ſignificandum imponitur: lapis enim v.g. dicitur à lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non eſt lapis. Vel etiam dici poteſt, quod voluntarium dicitur à voluntate, non ſpecificè ſumptâ, pro voluntate rationali, ſed à voluntate genericè ſumptâ, prout abſtrahit à rationali & irrationali, & ſolùm ſignificat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione: & ſic ſumptum voluntarium dividitur in duas ſpecies, ſcilicet in voluntarium perfectum, quod in ſolo homine reperitur, & in vo- D luntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis, ſicut etiam animal, ſeu vivens ſenſibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

7 Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarii ab Almaino traditam: *Voluntarium eſt actio vel omiſſio, quæ ita eſt in poteſtate agentis, ut poſitis omnibus requiſitis, poſſit eam ponere vel non ponere,* non eſſe legitimam: illa enim ſolùm convenit actibus liberis: voluntarium autem latiùs & univerſaliùs ſe habet quàm liberum; nam convenit pueris, amentibus, & brutis, quibus tamen non convenit libertas, ut ex Ariſtotele docet Divus Thomas hic articulo ſecundo in argumento, *ſed* E *contra.* Item in beatis amor beatificus, & fruitio ultimi finis, ſunt actus omnino neceſſarii, & tamen ſunt perfectè voluntarii, ut patebit ex dicendis articulo ſequenti.

* * *

ARTICULUS II.

An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis?

AFFIRMANT Vaſquez hic diſputatione 23, capite 4. Salas, & Lorca, citantes Almainum, Conradum, & alios. Negant verò Cajetanus, Medina, & alii Diſcipuli D. Thomæ. Pro reſolutione,

Notandum eſt, ex duplici capite poſſe contingere quòd aliquis actus ſit neceſſarius: primò ex imperfectione cognitionis; quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine ſunt neceſſarii: ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt, & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum ut in ſe eſt clarè voluntati repræſentat. Hoc præmiſſo, ſit 8

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur.

DIco igitur: Actus neceſſarios ex perfectione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos.

Probatur primò concluſio: Deus neceſſariò ſeipſum amat, & liberè diligit creaturas: Sed amor quo ſeipſum diligit, eſt magis voluntarius, quàm amor quo diligit creaturas: Ergo actus neceſſarius in Deo eſt magis voluntarius quàm actus liber. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus ſeipſum diligit, eſt major in ratione amoris, quàm amor quo liberè diligit creaturas: Ergo etiam eſt major in ratione voluntarii. Antecedens eſt certum: quia Deus magis amat ſeipſum, quàm creaturas; amat enim ſeipſum, ut ſummum & infinitum bonum, creaturas verò, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Conſequentia verò probatur. Amor in ratione amoris eſt eſſentialiter voluntarius; cùm amor nihil aliud ſit quàm quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Auguſtini in confeſſionibus: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror:* Ergo ſi amor quo Deus ſeipſum diligit, ſit major in ratione amoris, amore quo diligit creaturas, erit etiam major ſeu perfectior in ratione voluntarii. Simile argumentum fieri poteſt de amore notionali, quo Spiritus ſanctus producitur: abſurdum enim videtur dicere, quòd productio creaturarum ſit magis voluntaria in Deo quàm hujus divini amoris ſpiratio. 9

Reſpondet Vaſquez, amorem quo Deus ſeipſum diligit, & quo Spiritus ſanctus producitur, excedere amorem quo diligit creaturas, non in ratione voluntarii, ſed ex parte objecti; quia ſcilicet Deus amat ſeipſum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas verò ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens. 10

Sed hæc reſponſio magis confirmat, quàm infirmet rationem adductam: quia perfectio amoris ſumitur ex ordine & intrinſeca habitudine ad objectum: Ergo quò perfectiùs erit tale objectum, eò perfectior erit amor in ratione amoris

ſubindeque in ratione voluntarii, quam eſſentialiter amor includit.

11 Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarii deſumpta. Cùm voluntarium ſit id quod procedit à principio intrinſeco cum cognitione finis, impoſſibile eſt voluntarium liberum in Deo excedere neceſſarium in ratione voluntarii, niſi excedat illud in hoc quod eſt eſſe ab intrinſeco cum cognitione: Sed omnino abſurdum eſt dicere productionem creaturarum in Deo eſſe magis ab intrinſeco, aut ea perfectiori cognitione, quàm Spiritus ſancti proceſſionem, quæ eſt omnino neceſſaria: Ergo abſurdum eſt dicere in Deo voluntarium liberum excedere neceſſarium in ratione voluntarii.

12 Hæ rationes probant, non ſolùm in Deo, ſed etiam in natura rationali creata, actus neceſſarios ea perfectione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & neceſſitas ſunt originatæ & exemplatæ à libertate & neceſſitate divina; unde loquendum eſt de voluntario libero & neceſſario creaturæ rationalis, ſicut de actibus liberis & neceſſariis voluntatis divinæ, ſervatâ tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ eſt major in ratione amoris, quàm amor viæ; adeoque in ratione voluntarii, quæ in amore eſſentialiter includitur: Tum denique quia amor patriæ eſt magis ab intrinſeco, quàm amor viæ; cùm charitas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ea perfectiori etiam cognitione procedit, cùm dimanet à viſione beatifica, quæ eſt perfectiſſima cognitio ultimi finis.

13 Reſpondet Vaſquez ubi ſupra, perfectionem voluntarii non peti ex perfectione cujuſcumque cognitionis, ſed ſolùm ex perfectione illius cognitionis quæ eſt radix voluntarii: hæc autem (inquit) eſt cognitio indifferens, ſeu apprehendens objectum ſub indifferentia boni & mali.

14 Sed contra: D. Thomas hîc art. 2. loquens de cognitione quæ eſt radix perfecti voluntarii, quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam eſſe, *quâ non ſolùm apprehenditur res quæ eſt finis, ſed etiam cognoſcitur ratio & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipſum*: Sed hæc cognitio abſtrahit ab indifferentia, ut patet; quia tam bene cognitio neceſſaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quam cognitio indifferens: Ergo falſum eſt quòd cognitio, quæ eſt radix perfecti voluntarii ſit ſolùm illa quæ apprehendit objectum ſub indifferentia boni & mali.

15 Confirmatur: Intantum requiritur cognitio ad voluntarium, inquantum tollit ignorantiam quæ cauſat involuntarium: Atqui ignorantia non cauſatur per defectum indifferentiæ, ſed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectionis vel imperfectionis voluntarii, non eſt attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectûs, ſed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 OBjicies primò contra iſtam concluſionem, D. Thomas hîc art. 2. in corp. ſic ait: *P[illegible] igitur cognitionem finis ſequitur voluntarium ſ[illegible] perfectam, prout ſcilicet apprehenſo fine aliquis poteſt deliberans de fine & de his quæ ſunt ad*

A *finem, moveri in finem vel non moveri*: Sed quod ſit cum deliberatione, eſt liberum: Ergo voluntarium perfectum, in ſententia D. Thomæ, eſt idem quòd liberum: Ergo non reperitur in actibus neceſſariis.

Confirmatur primò. S. Doctor in eodem articulo in reſp. ad 3. docet quòd *laus & vituperium conſequuntur actum voluntarium, ſecundùm perfectam rationem voluntarii*: Sed laus & vituperium non ſequuntur niſi ad actus liberos, qui enim neceſſariò agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod priùs. 17

Confirmatur ampliùs: Idem ſanctus Doctor interdum aſſerit actus notionales in Deo non eſſe voluntarios, quia neceſſarii ſunt: Ergo ratio

B voluntarii non reperitur in actibus neceſſariis.

Reſpondeo primum locum Divi Thomæ, 18 quem Vaſquez & Lorca tanquam expreſſum in ſui favorem magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonſus hîc diſputat. 78. fragm. 3. Verior & conformior tamen eſt illa, quæ aſſerit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem perfectam*, eſſentialem voluntarii perfecti rationem voluiſſe exponere; hæc enim ad perfectam cognitionem conſequitur, & per illam differt à voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus, & beatis reperitur; in reliquis autem verbis, quando ſubdit: *Prout ſcilicet apprehenſo fine poteſt quis deliberans de fine &c.* ſolùm ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti, in eo quod

C nobis notius eſt, ſcilicet in actu libero; ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum ſine libertate: ſicut ſi quis dicat, animal diſtinguitur à planta in eo quòd ſentit, quemadmodum videmus homines ſentire; inde non licet colligere, quòd ſolùm homines ſentiant, non verò bruta.

Ad primam confirmationem dicendum eſt, 19 quòd laus & vituperium ſequuntur voluntarium perfectum, ſed non omne: eſt enim hæc proprietas ſicut proprium ſecundo modo, quod convenit ſoli, ſed non omni.

Addo, quod licèt in amore beatifico, & aliis 20 actibus ex perfectione cognitionis neceſſariis,

D non inveniatur laus formaliter, bene tamen eminenter, quia invenitur aliquid altius laude, ſcilicet gloria, quæ eſt laus in præmio, & conſummatio omnis laudis: ſicut etiam Deus eſt dignus omni laude propter gloriam ſuam, quam tamen habet neceſſariò, & propter amorem quô ſe amat, & quô Spiritus ſanctus procedit.

Ad ſecundam confirmationem reſpondeo, 21 quòd quando D. Thomas ait actus notionales in Deo non eſſe perfectè voluntarios, vel loquitur de generatione Filii, quæ non eſt voluntaria formaliter (cùm Filius non procedat à voluntate, ſed ab intellectu) ſed tantùm concomitanter, quia Pater vult ſe generare, & in tali generatione ſibi complacet, ut ipſemet ſanctus Doctor explicat 1. parte quæſt. 41. art. 2. Vel ſumit

E voluntarium pro libero. In hoc enim diſtinguitur generatio adoptiva à naturali, quòd prima fit voluntariè ſeu liberè, fit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Jacobi primo *Voluntariè genuit nos verbo veritatis*: ſecunda verò eſt naturalis & neceſſaria, quia fit per naturalem & neceſſariam divinæ ſubſtantiæ communicationem: propter quod Irenæus & alii SS. Patres dicunt Filium non voluntate, ſed naturâ procedere.

Obji-

Google

22 Objicies ſecundò: Modus operandi liberè eſt A perfectior modô operandi neceſſariò, Ergo in modo operandi liberè perfectior ratio voluntarii reperiri debet. Conſequentia videtur bona, Antecedens probatur; quia modus operandi liberè convenit naturæ rationali, ſecundùm gradum perfectionis, quem habet ſuper irrationalem; modus verò operandi neceſſariò, eſt communis ipſi naturæ rationali cum inferioribus naturis.

23 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Eſt perfectior modô operandi neceſſariò, qui ſequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens; modô operandi neceſſariò ex perfecta cognitione, nego Antecedens. Ad Probationem dico, quòd ſicut modus operandi liberè eſt proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi neceſſariò ſequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

24 Objicies tertiò: Voluntarium liberum eſt magis ab intrinſeco & ex perfectiori cognitione finis, quàm voluntarium neceſſarium: Ergo voluntarium liberum excedit neceſſarium in ratione voluntarii. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur primò quoad primam partem: quia voluntas liberè agens magis movet ſeipſam, quàm cùm neceſſariò agit; nam inclinatio naturalis eſt ab Authore naturæ impreſſa; libera autem à voluntate in ſeipſa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum eſt magis ab intrinſeco, quàm voluntarium neceſſarium. Probatur etiam idem Antecedens quoad ſecundam partem: Quia cognitio concurrens ad actum liberum, non ſolùm proponit objectum, ſed etiam influit in operationem ipſam; cùm enim ſit deliberatio rationis, deliberat de ipſa operatione, ac proinde influit in illam; quod non facit cognitio requiſita ad actum neceſſarium: Ergo voluntarium liberum eſt magis ex cognitione finis, quam neceſſarium.

25 Reſpondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere ſeipſam ad actum liberum, quàm ad per ſe neceſſarium; imo magis ſe movet ad per ſe neceſſarium, ut patet in amore Dei in patria, ad quem voluntas ſe movet totis ſuis viribus; quod non ita præſtat in amore libero, quem elicit in via. Nec obſtat quod inclinatio naturalis ſit ab Authore naturæ impreſſa: nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Licet de ratione voluntarii ſit quòd principium ejus ſit intra: non tamen eſt contra rationem voluntarii, quod cauſetur vel moveatur ab exteriori principiò; quia non eſt de ratione voluntarii, quòd principium intrinſecum ſit principium primum.*

26 Ad probationem ſecundæ partis, nego quod in actu neceſſario ſit judicium ſolùm de bonitate objecti, non vero de ipſa operatione voluntatis: nam per viſionem beatificam v.g. non ſolùm manifeſtatur ſumma bonitas ex parte objecti ut amabilis, ſed etiam ipſum exercitium actûs amandi ita repræſentatur bonum & conveniens, quod ceſſatio ab illo non poteſt apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex viſione beatifica, non ſolùm judicat de bonitate objecti, ſed etiam de convenientia actûs, non minùs quam judicium practicum quod regulat actus liberos.

ARTICULUS III.

Utrum ut omiſſio, & effectus ex illa ſecutus, ſint voluntaria, requiratur debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur?

COMMUNITER dici ſolet ad omiſſionem 27 voluntariam requiri hæc tria, poſſe, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla ſit controverſia, de ſecundo tamen non eſt ita certum & exploratum: aliqui enim exiſti- B mant tam omiſſionem, quàm effectum ex illa ſequutum, eſſe voluntaria, licèt nullum ſit præceptum, vel obligatio ponendi actum omiſſum, Ita Salas hîc diſp. 1. ſect. 4. nu. 46. Alii, ut Martinez, Alvarez, & Joannes a S. Thoma, diſtinguunt inter omiſſionem & effectum, & hunc fatentur non eſſe voluntarium indirectè, quando non eſt obligatio ponendi actum omiſſum; de ipſa vero omiſſione id negant. Alii cum Cajetano & Conrado contendunt præceptum ſeu obligationem ad utrumque requiri, id eſt, ut tam omiſſio, quàm effectus ex illa ſequutus cenſeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas ſententias reducere, dicunt de- C bitum, ſeu obligationem ponendi actum, requiri ut omiſſio & actus ex illa ſequutus ſint voluntaria moraliter ſeu culpabiliter (quia non eſt culpa niſi ſit tranſgreſſio præcepti ſeu legis; *ubi autem non eſt lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non vero ut ſint voluntaria phyſicè & inculpabiliter: ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter ſe habent.

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis.

SUPPONO primo: Aliquid poſſe dici volun- 28
D tarium dupliciter, ſcilicet in potentia, & in actu; ut dicatur voluntarium in potentia, ſufficit ipſum eſſe in poteſtate voluntatis, tanquam in cauſa quæ habeat facultatem ad ipſum; quo pacto ambulatio homini ſedenti dici poteſt voluntaria, quia in poteſtate ipſius voluntatis continetur: ut vero aliquid ſit voluntarium in actu, requiritur inſuper quod illa facultas voluntatis ſit aliquo modo redacta in actum, ſeu habeat aliquam cauſalitatem reſpectu ipſius. Ratio utriuſque eſt, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad cauſam; Ergo ut ſit voluntarium in potentia, ſufficit quod voluntas habeat poteſtatem in ipſum; ut autem ſit vo-
E luntarium in actu, neceſſaria eſt aliqua cauſalitas voluntatis reſpectu illius.

Suppono ſecundò, voluntarium in actu ad- 29 huc eſſe duplex, unum directum, & aliud indirectum. Directum eſt illud quod procedit à voluntate per verum & poſitivum influxum, ſive immediatè, ſive mediatè; unde eſt aliquis actus à voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum eſt illud quod non procedit quidem à voluntate, ſed tamen ei imputatur, quia connexionem habet cum aliquo ab ipſa directè volito; & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum*.

Suppono tertiò, requiri neceſſariò ad quod- 30 cumque voluntarium, quòd objectum ſit cogni-

tum, ſaltem in communi & confuſè: quia ut communiter dicitur, *nihil volitum quin præcognitũ.* unde ut omiſſio & effectus illam conſequens, ſint voluntaria, debet omittens advertere, adeòque ſi quis abſque ulla cognitione ſeu præviſione miſſæ, audiendæ ſomno ſe dederit, ratione cujus miſſam non audiat, non cenſebitur illa omiſſio voluntaria, ſed ex mera oblivione proceſſiſſe dicetur. Hæc ſunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controverſia eſt, an præter advertentiam requiratur inſuper debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipſa omiſſio & effectus ex illa ſequens, ſint voluntaria in actu: nam utrumque eſſe voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controverſiam eſt.

§. II.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

Dico igitur: Ut omiſſio, & effectus ex illa ſequens, ſint voluntaria, requiritur debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur.

31 Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ubi utramque partem noſtræ concluſionis ſatis apertè docet. Nam primò loquens de effectu ex omiſſione ſequuto: ſic ait: *Sciendum quod non ſemper id quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quòd non agit, ſed ſolùm tunc cùm poteſt & tenetur agere.* Et affert exemplum illius cui non eſſet commiſſa navis gubernatio: licèt enim ille proſpiciat, quòd ſi non gubernet navim, ſubmergetur; illi tamen non imputatur navis ſubmerſio, quia non tenetur eam gubernare. Poſtea verò loquens de ipſa omiſſione ſubdit; *Quia igitur voluntas volendo & agendo poteſt impedire hoc quod non eſt velle & non agere,* AT ALIQUANDO DEBET, *ideò non velle & non agere imputatur ei quaſi ab illa exiſtens.*

32 Duplex ſolutio ſolet huic loco adhiberi: prima eſt, quòd D. Thomas loquitur non de ipſa omiſſione in ſe, ſed de effecto ſequuto ad illam: ſecunda verò, quòd loquitur de omiſſione inquantum culpabili, non ut voluntaria eſt præcisè.

Utraque tamen inſufficiens eſt: Prima quidem, quia licèt S. Doctor initio articuli de ipſo effectu ad omiſſionem ſubſequuto loquatur, poſtea tamen loquitur de ipſa omiſſione in ſe conſiderata, ut patet ex verbis ultimo relatis. Addo quod D. Thomas in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium poſſit eſſe abſq; omni actu? & reſpondet poſſe eſſe, ſuppoſitis illis duabus conditionibus, quòd ſcilicet voluntas poſſit & debeat: cùm ergo voluntarium quod poteſt eſſe abſque omni actu, ſit duplex, ſcilicet omiſſio, & effectus ad illam ſequens; ſi de ſolo effectu loqueretur, diminutè omnino procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæ eſt de ipſa omiſſione, ratione cujus effectus eſt voluntarius.

Secunda verò ſolutio ex eo rejicitur, quòd D. Thomas non ſolùm loquitur de omiſſione ut imputabili, ſed ut exiſtente à voluntate, & prout reducitur ad ipſam ut cauſam; ut patet ex prioribus verbis: *Non ſemper reducitur ſicut in cauſam in agens, ſed tunc ſolùm cùm poteſt & debet*; & ex poſterioribus, cùm dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quaſi ab eo exiſtens.* Sed exiſtere à voluntate, & reduci in ipſam ut in cauſam, non ſolùm pertinet ad imputabilitatem, ſed etiam ad ipſam rationem voluntarii: Ergo ad talem rationem voluntarii requirit D. Thomas obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præſenti ſolùm agit de voluntario in communi, abſtrahendo à ratione boni; de hoc enim infrà acturus eſt qu. 18. Ergo ejus reſolutio de voluntario in eſſe phyſico, non verò in eſſe morali, debet procedere.

Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, & ſimul præcipuum Adverſariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria indirectè, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompoſſibili cum ea quæ omittitur, tanquam in cauſa: v.g. ut omiſſio Miſſæ cenſeatur voluntaria indirectè & interpretativè, debet contineri virtualiter & tanquam in cauſa in volitione ſtudii, vel ludi eo tempore quò celebratur miſſa: At ſecluſo præcepto, virtualiter in ea non continetur: Ergo illo remoto non eſt voluntaria, etiam indirectè & interpretativè. Major continet præcipuum fundamentum Adverſariorum; ideò enim volunt omiſſionem Miſſæ v.g. in die in quo non eſt obligatio illam audiendi, eſſe indirectè ſeu interpretativè voluntariam, quia voluntas omittendi ſeu non audiendi miſſam, in actu incompoſſibili, qui tempore Miſſæ exercetur, puta ſtudio, virtualiter & interpretativè continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in ſecunda ſuppoſitione: Voluntarium enim indirectum eſt illud quod non procedit directè à voluntate, habet tamen cum aliquo directè ab ipſa volito connexionem: Ergo ut aliqua omiſſio indirectè & interpretativè ſit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directè volita, & cum ea quæ omittitur incompoſſibili. 33

Minor autem, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur diſcrimen, quòd negatio nullum habet fundamentum, benè tamen privatio; unde privatio in alio ut in cauſa poteſt contineri, non tamen puta carentia vel negatio: At ſecluſo præcepto audiendi miſſam, ejus omiſſio non habet rationem privationis, ſed tantùm puræ carentiæ, & negationis: Ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter, & tanquam in cauſa, in actu ſtudendi vel ludendi, qui tempore Miſſæ exercetur, ſed hujuſmodi actio mere indifferenter & concomitanter ſe habet in ordine ad illam; & ſic manet illa omiſſio permiſſa, ſed non voluntaria; ſicut peccata hominum ſunt permiſſa à Deo, ſed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præſtare, ut infrà latiùs exponemus. Major & Conſequentia patent: Minor autem ſuadetur. Nam ſicut in phyſicis, quando aliqua forma eſt debita ineſſe ſubjecto, ratione diſpoſitionum, ejus carentia habet rationem privationis: quando verò non eſt illi debita, ejus carentia ſolùm eſt negatio: ita in moralibus omiſſio actûs habet rationem privationis, quando actus illi oppoſitus eſt debitus ſubjecto; quando verò non eſt illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At ſecluſo præcepto, actus omiſſioni oppoſitus non eſt debitus ſubjecto, ut patet; ejus enim debitum ſeu obligatio non aliunde provenit, quàm à lege ſeu præcepto ad illum obligante: Ergo illo

remotô omiſſio Miſſæ non habet rationem privationis, ſed tantùm puræ carentiæ & negationis.

34 Confirmatur: Omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio, niſi cauſetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At ſecluſô præceptô, nullô modô poteſt cauſari: Ergo illô ſecluſô non poteſt in ſtudio tanquam in cauſa virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem evidens eſt. Nam privatio eſt carentia formæ debitæ ineſſe ſubjecto: ſecluſô autem præceptô, non eſt debitum nec obligatio audiendi Miſſam: Ergo illô non ſtante, omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio tanquam privatio. Probatur vero quantùm ad ſecundam. Ut omiſſio in ratione negationis dicatur verè fieri, debet prius non eſſe: Sed omiſſio Miſſæ in ratione ſimplicis negationis erat ante ſtudium, imò cum homo dormiebat: Ergo non cauſatur à ſtudio in ratione negationis. Sicut ob eandem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non eſt cauſa negationis omnium aliarum formarum, ſed tantum formæ quæ erat in ſubjecto, vel ipſi debebatur ratione diſpoſitionum; quia negatio aliarum formarum jam præſupponebatur in ſubjecto ante adventum formæ.

35 Confirmatur amplius. Si ſtudium quod tempore Miſſæ exercetur, eſſet ſufficiens ratio reducendi in voluntatem tanquam in cauſam omiſſionem Miſſæ, & efficeret illam indirectè & interpretativè voluntariam, etiam ſecluſô præceptô; eodem modo eſſet ſufficiens ad reducendum in voluntatem omiſſiones omnium actionum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris patet; nam ſi præceptum non eſt neceſſarium, non eſt major ratio unius quàm alterius. Falſitas etiam Minoris conſtat; quia innumeræ ferè ſunt actiones incompoſſibiles cum ſtudio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. & ſic omiſſiones omnium illarum actionum eſſent illi voluntariæ, & liberæ in actu ſecundo, haberetque meritum & demeritum erga omnes illas: quod eſt abſurdum.

Nec valet ſi dicas cum Joanne à S. Thoma,

36 omiſſionem Miſſæ reduci in voluntatem tanquam in cauſam, non verò omiſſiones aliorum actuum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, quia ille qui vacat ſtudio, ad omiſſionem Miſſæ advertit, non verò ad omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio incompoſſibilium. Non valet inquam: quia cùm cognitio præcedens æquè ſe habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omiſſionem, non poteſt ſecluſô præceptô ipſam omiſſionem in voluntatem tanquam in cauſam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, ſed tantùm in potentia, quatenus voluntas poteſt eam, vel actum ipſi oppoſitum eligere, ut ex ſolutione argumentorum patebit.

Probatur tertiò concluſio: Sine præcepto

37 omiſſio nec eſt bona, nec mala in exercitio: Ergo neque voluntaria. Conſequentia patet: nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infrà qu. 18. art. 9. Antecedens verò probatur exemplô ſæpe adductô de omiſſione Miſſæ: illa enim ſecluſô præceptô, nec videtur moraliter bona, neque mala: non quidem bona, quia omiſſio operis boni, quod cadit ſub conſilio, non poteſt eſſe bona, ſaltem ſi fiat intuitu minoris boni, ut eſt ludus, vel ſtudium: nec etiam mala, quia non eſt contra præceptum, cùm non detur, ut ſupponimus. Ergo ſine præcepto omiſſio nec eſt bona, nec mala.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ſpecialiter quoad ſecundam partem, & variis exemplis oſtendi, effectum qui ſequitur omiſſionem non eſſe voluntarium, quando non adeſt præceptum ſeu obligatio eum impediendi. In primis peccata non ſunt Deo voluntaria, etiam phyſicè, quia nimirum licèt poſſit ea impedire, & non impediat, non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda: Ergo ut effectus ſequutus ex omiſſione ſit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi. 38

Dices fortè, peccata ideò non eſſe Deo voluntaria, quia ea conſiliô & præcepto impedit.

Sed contrà: Licèt Deus hoc modo peccata impediat, quia tamen poteſt magis adhuc ea impedire, auxilio nimirum efficaci, & non impedit, ideò ſi poſſe & non facere ſufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et verò ſi Deus teneretur auxilio efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque conſilio vel præcepto ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non ſunt, quia præcepto vel conſilio ea impedit, ſed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infrà qu. 79. art. 1. ubi dicit quòd Deus peccati cauſa etiam indirectè dici non poteſt, tametſi aliquibus non præbeat auxilium, quod ſi præberet, non peccarent: quia *hoc totum facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cùm ipſe ſit ſapientia & juſtitia: unde non imputatur ei quòd aliquis peccet, ſicut cauſa peccati. Sicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis navis, ex hoc quòd non gubernat navim, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.*

In ejuſdem veritatis confirmationem alia exempla ex humanis adduci poſſunt. Exiens quis v. g. ab Eccleſia, relinquit fores apertas, advertens venturum fortaſſe furem, qui & revera venit, & furtum committit: hoc tamen furtum ipſi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere; contra verò idipſum voluntarium eſſet oſtiario, quia tenetur fores claudere & cuſtodire. Item cùm quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde ſequuta non tribuitur illi ut voluntaria, ſi non tenetur ſubvenire, bene tamen ſi tenetur, juxta illud vulgatiſſimum Ambroſii dictum: *ſi non paviſti* (nempe eſurientem, cùm id facere tenebaris) *occidiſti*; hoc eſt, perinde te habuiſti, ac ſi occidiſſes. 39

Addo quod non ſolùm in omiſſione, ſed etiam in ipſis actionibus, effectus per accidens ſequuti non ſunt voluntarii, niſi interveniat obligatio ad evitandos tales effectus: ut patet in muliere ſe decenter juxta ſtatum ſuum ornante, ex quo ornatu ſequitur amor inordinatus in juvene illam conſpiciente; ipſa enim non tenetur hunc omittere ornatum, ſicut nec attenuare pulchritudinem naturalem, quæ multò magis incitativa eſt; nec recludi domo, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente neceſſitate petit mutuum ab uſurario, quem videt peccaturum in exigendis uſuris; aut qui petit Sacramenta à Parocho, quem videt in peccato adminiſtraturum, 40

&c

A & non habet alium à quo commodè petat; neuter peccat, neutrique peccatum uſurarii aut ſacerdotis cenſetur voluntarium, quia neuter illud vitare tenetur, ſed uterque utitur jure ſuo. Denique Confeſſarius & Medicus, qui ex auditione confeſſionis, vel ex applicatione medicinæ, ſentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa miniſteria relinquere, quando neceſſaria ſunt, ſed ſolùm non conſentire, quia hoc ſolum eſt in poteſtate voluntatis.

41 Dices, effectus illos ex omiſſione, vel ex actione poſitiva per accidens ſequutos, non eſſe quidem voluntarios moraliter ſeu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non eſt debitum ſeu obligatio illos impediendi; eſſe tamen voluntarios phyſicè, quia ad hoc præceptum ſeu obligatio indifferenter ſe habet.

42 Sed contrà: Licèt liberum phyſicè poſſit reperiri ſine libero morali, in eo qui non eſt compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum uſum rationis; iſti enim priùs deveniunt ad deliberationem de bono & malo phyſico, prout conveniens vel diſconveniens eſt ſubjecto, quàm deveniant ad deliberationem de bono & malo morali, prout eſt conſonum vel diſſonum regulis morum: in ſubjecto tamen perfectæ rationis compote, non poteſt dari libertas phyſica ſine morali; nec per conſequens omiſſio, & effectus ad illam conſequens, eſſe voluntaria phyſicè, niſi etiam ſint voluntaria moraliter & culpabiliter.

43 Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non poteſt non eſſe artificioſum, ſi procedat à ſubjecto regulis artis ſubdito; ita non poteſt non eſſe voluntarium morale, quod procedit à principio ſubjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis, eſt ſubjectum regulis morum ſubditum: Ergo ſi ſemel ponitur quòd omiſſio, & effectus ex illa ſequens, procedant à voluntate perfectè libera, non poteſt negari, quin ſint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo ſufficienter impugnata manet ultima ſententia, quæ aſſerit debitum ſeu obligationem ponendi actum requiri, ut omiſſio & effectus ex illa ſequutus, ſint voluntaria moraliter & culpabiliter, non verò ut ſint voluntaria phyſicè & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur objectiones.

44 OBJICIES primò: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt: Sed omiſſio miſſæ, etiamſi non ſit præceptum, eſt in poteſtate voluntatis: Ergo eſt voluntaria. Minor patet: quia in poteſtate hominis eſt audire ſacrum in die profeſto, vel illud non audire. Major verò probatur: Nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. in argumento, ſed contra: *Illud cujus domini ſumus dicitur eſſe voluntarium*: Sed domini ſumus ejus quod eſt in poteſtate voluntatis: Ergo illud quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt.

45 Confirmatur: Qui omittit liberè, omittit voluntariè; voluntarium enim ſupponitur ad liberum, cùm liberum aliquid addat ſupra ipſum: Sed ille qui omittit audire ſacrum diebus profeſtis, in quibus nulla eſt obligatio audiendi, liberè omittit, & æquè liberè, ac eum omittit illud audire in die feſto, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntariè omittit.

Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt, in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter conceſſâ Minori, diſtinguo Conſequens: Ergo etiamſi non ſit præceptum, omiſſio eſt voluntaria: in potentia, concedo: in actu, nego. 46

Solutio patet ex dictis in prima ſuppoſitione: duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod ſufficit potentia ſeu facultas ipſius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum ſeu cauſalitatem voluntatis, per quam ipſius facultas reducatur in actum: cùm autem ſecluſô præceptô
B nullus detur actus voluntatis, ad omiſſionem etiã indirectè terminatus, ut ſuprà oſtendimus, illô remotô, omiſſio eſt voluntaria ſolùm in potentia, non verò in actu, de quo ſolùm eſt controverſia. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quòd ſicut voluntarium aliud eſt in potentia, aliud in actu, ita & dominiũ: primum habemus reſpectu eorum quæ non procedunt actu à voluntate, ſed poſſunt procedere; ſecundum verò reſpectu eorum quæ actu ab illa procedunt. Unde diſtinguenda eſt Minor: ejus quod eſt in poteſtate voluntatis domini ſumus: in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter ad confirmationem diſtinguo Majorem: qui omittit
C liberè in actu primo, omittit voluntariè in actu primo, concedo: voluntariè in actu ſecundo, nego. Idem ad Minorem, & Conſequentiam. Eôdem ergo modô ille qui omittit audire ſacrum diebus profeſtis, in quibus nulla eſt obligatio audiendi, omittit voluntariè, quo omittit liberè: non omittit verò liberè, niſi in actu primo & in potentia, ſiquidem libertas illa non eſt exercita: Ergo nec voluntariè.

Objicies ſecundò: Omiſſio eſt voluntaria indirectè, quando eſt obligatio & præceptum: Ergo etiam cùm non eſt præceptum, voluntaria erit. Probatur Conſequentia; quia præceptum, 47
D cum ſit quid extrinſecum, non reddit omiſſionem voluntariam aut volitam, imò potius quantum eſt de ſe voluntatem avocat ab illa.

Confirmatur: Omiſſio ante præceptum eſt voluntaria & libera: Ergo ut ſit voluntaria, non requiritur præceptum. Conſequentia patet. Antecedens probatur. Præceptum non datur niſi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat ſub præcepto, debet eſſe voluntarius, & liber, & per conſequens etiam ejus omiſſio ante præceptum debet eſſe voluntaria. 48

Ad objectionem, conceſſô Antecedente, nego Conſequentiam: nam quando eſt præceptum, omiſſio induit rationem privationis, atque adeò continetur in actu incompoſſibili tanquam in cauſa, v. g. omiſſio Miſſæ in ſtudio 49
E aut ludo; unde cum voluntas directè terminatur ad talem actum, indirectè & virtualiter terminatur ad omiſſionem: quando verò non eſt præceptum, omiſſio eſt pura negatio; & ſic non continetur in actu incompoſſibili, tanquam in cauſa; atque adeò niſi actu directô ſit volita (de quo non diſputamus in præſenti) non poteſt eſſe actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione concluſionis fuſè expẽdimus. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quòd licèt præceptum ſit quid extrinſecum, & voluntatem avocet ab omiſſione, eſt tamẽ conditio & cauſa, ob quam omiſſio ad voluntatem omittentis per ſe & moraliter pertineat; unde ſicut

Digitized by Google

ſicut licèt præceptum quantùm eſt de ſe, avocet voluntatem à peccato; ſi tamen non eſt præceptum, omiſſio peccatum non eſt; ita nec eſt voluntaria ſine præcepto & obligatione.

50 Ad confirmationem reſpondetur, quod omiſſio ante præceptum ſupponitur voluntaria & libera in potentia, non verò in actu. Ad probationem in contrarium ſimiliter dico, præceptum eſſe de actu vel de omiſſione voluntaria, & libera in potentia; & in actu primo, hoc eſt, quæ poſſunt liberè exerceri, ſicque præceptum omiſſionem liberam & voluntariam ſupponere: verumtamen ut omiſſio in actu ſecundo & in exercitio ſit indirectè voluntaria & libera, neceſſaria eſt obligatio præcepti; ſine hac enim habet rationem puræ negationis, adeòque non continetur in actu incompoſſibili cum eo qui omittitur, tanquam in cauſa.

51 Dices: Omiſſio poteſt eſſe directè voluntaria abſque præcepto & obligatione, ut patet cùm quis in diebus profeſtis habet expreſſam voluntatem non audiendi Miſſam: Ergo etiam poterit eſſe indirectè voluntaria, abſque ullo præcepto & obligatione; non enim eſt major ratio unius quàm alterius.

Sed nego conſequentiam & paritatem: Ratio autem diſcriminis eſt, quia quando omiſſio eſt directè voluntaria, in illam per ſe tendit actus voluntatis; ac proinde etiamſi nulla ſit obligatio, per ſe ad voluntatem ſpectat: At verò quando eſt indirectè voluntaria, cùm in illam per ſe non tendat voluntatis actus, ſed tantùm ratione cauſæ, debet aliunde habere per ſe connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad cauſam per ſe ſpectare; quod non habet niſi ratione obligationis præcepti, ut patet ex ſuprà dictis.

52 Objicies tertiò: Quotieſcumque aliquis vult aliquam cauſam, vult etiam indirectè & interpretativè ea quæ ex illa neceſſariò ſequuntur: Sed omiſſio Miſſæ neceſſariò ſequitur ex actione incompoſſibili cum ejus auditione, putà ex ſtudio, ludo, piſcatione, aut venatione: Ergo qui vult directè hujuſmodi actiones exercere, tempore quô celebratur Miſſa, indirectè & interpretativè vult ejus omiſſionem, quamvis tunc nulla ſit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, neceſſariò vult conſequens quod neceſſariò infertur ex illo, maximè ſi prævideatur futurum, ut modò ponimus. Et hoc patet tum in naturalibus; qui enim v.g. eſt cauſa directa generationis, eſt cauſa quoque indirecta corruptionis conſecutæ ad illam: tum etiam in moralibus, nam qui eſt cauſa emiſſionis ſagittæ, ſine ſufficienti diligentia, eſt indirectè cauſa homicidii ſubſecuti; & ſimiliter ſacerdos qui unicum Breviarium, quod habet præ manibus, voluntariè projicit in mare, interpretativè & indirectè vult non recitare Officium.

53 Reſpondeo, quòd quando aliquis vult aliquam cauſam, formaliter quatenus cauſa eſt, & prout ex illa ſequitur effectus, cenſetur quidem virtualiter & interpretativè velle talem effectum; ſecùs tamen ſi non vult illam cauſam, formaliter quatenus cauſam. Patet hoc variis exemplis: licèt enim artifex ſit cauſa ſtatuæ, & huic conveniat motus deorſum; talis tamen motus non dicitur eſſe ab artifice ut à cauſa, quia non convenit ſtatuæ ut ab artifice eſt, ſed ſolùm materialiter, quia videlicet eſt materia gravis. Item etſi anima velit & cauſet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non ſequitur per ſe ex influxu animæ, ſed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licèt cauſet materiale peccati, non tamen cauſat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec cauſat illud materiale, ut ex illo ſequitur deformitas, ſed ſolùm ut habet rationem actûs & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum eſt in propoſito: Ille enim qui nullô ſtante præceptô vult actionem incompoſſibilem cum auditione Miſſæ, putà ſtudium, ludum, piſcationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut cauſam omiſſionis Miſſæ, & prout ex illa talis omiſſio ſequitur, ſed ſolùm ut materialiter & concomitanter ad illam ſe habet: tum quia ſeclusô præceptô omiſſio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tanquam in cauſa propriè continetur: tum etiam, quia aliàs ille non ſolùm indirectè & interpretativè vellet omiſſionem Miſſæ, ſed etiam omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio vel ludo incompoſſibilium, quod abſurdum eſt, ut ſuprà annotavimus. Unde non eſt ſimile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit ſagittam ſine ſufficienti diligentia: quia cùm in tali ſubjecto ſit debitum recitandi Officium, vel adhibendi ſufficientem diligentiam antequam mittat ſagittam, illa Breviarii projectio, vel ſagittæ emiſſio, non eſt tantùm voluntaria abſolutè, ſicut ſtudium impediens auditionem Miſſæ, quando non eſt præceptum audiendi, ſed & voluntaria ut cauſa omiſſionis, vel occiſionis ſequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ poteſt hoc modo diſtingui: Qui vult antecedens, quatenus eſt cauſa conſequentis, vult etiam conſequens, concedo: qui vult antecedens abſolutè, vult etiam conſequens, nego.

Quærunt hîc aliqui, an poſſit dari omiſſio culpabilis abſque omni actu qui ſit cauſa vel occaſio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari ſolet infrà qu. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit utrum in quolibet peccato ſit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICULUS IV.

An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati?

54 POSTQUAM D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarii, omneſque conditiones ad illud requiſitas expoſuit, articulo quarto, & ſequentibus agit de involuntario, & de cauſis ejus; quæ poſſunt eſſe quatuor, ſcilicet violentia, metus, concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, & ignorantia: ſicut enim voluntarium cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam aut paſſionem. De his ergo quatuor cauſis involuntarii breviter hîc eſt agendum, incipiendo à violentia, ſeu coactione, quæ prima & præcipua eſt. Unde ſit

§. I.

Quid ſit violentum, breviter explicatur.

55 NOTANDUM primò, violentum ſic à Philoſophis communiter definiri: *Violentum eſt illud quod eſt à principio extrinſeco, paſſo non conferente vim.* Quæ ultima verba non ſolùm negativè ſunt intelligenda, quaſi ſufficiat ſubjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento; ſed etiam poſitivè & contrariè, ita ut paſſum poſitivè renitatur, & agenti extrinſeco reſiſtat: alioquin infuſio habituum & donorum ſupernaturalium eſſet violenta; quia paſſum, ſcilicet anima, non confert vim ad talem infuſionem, ſed merè negativè ſe habet in recipiendo; recipit enim illa per ſolam potentiam obedientialem, quæ eſt mera non repugnantia. Hoc etiam ſatis exprimit nomen violenti: nam violentum idem eſt, ac vi illatum: quando autem nulla eſt reſiſtentia paſſi, nulla fit vis ut inferatur effectus: Ergo tunc nulla eſt violentia.

56 Porro aliqui putant illud eſſe violentum, quod eſt contra intrinſecam inclinationẽ principii activi: Tum quia exiſtimant principium merè paſſivum, v.g. materiam, propriè & in rigore non eſſe naturam, & conſequenter nihil eſſe illi violentum, licèt videatur illi contrariari, quia non eſt contra naturam: Tum etiam quia ſi ad rationem violenti ſufficeret eſſe contra inclinationem principii paſſivi, tenebræ dici poſſent violentæ aëri, ſicut & materiæ aquæ forma ſubſtantialis quam modò habet; quia tenebræ ſunt contra potentiam naturalem paſſivam, quam habet aër ad lumen, & una forma ſubſtantialis eſt contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet materia ad aliam formam. Item humanitas Chriſti, cùm habeat naturalem inclinationem paſſivam ad propriam perſonalitatem, ſub perſonalitate Verbi Divini violenter exiſteret: ſicut & accidentia in Euchariſtia, ſub modo perſeitatis, quô Deus ſupplet inhæſionem illorum in ſubjecto. Ac denique cùm in cœlo ſit potentia paſſiva ad motum, motus illi eſſet naturalis, & quies violenta: quod tamen non eſt dicendum, quia nullum violentum eſt perpetuum, cœli autem poſt diem judicii perpetuò quieſcent. Ita Vazquez hìc diſp. 25. cap. 3.

57 Nihilominus tamen dicendum eſt, quòd ut aliquid ſit violentum, ſufficit quòd ſit contra naturalem inclinationem ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva: ſicut à contrario, ad hoc ut aliquid ſit naturale, ſufficit quòd ſit conforme inclinationi naturali ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva. Ita expreſsè docet D. Thomas hîc art. 4. ad 2. ubi aſſerit violentum motum eſſe, *quando fit contra interiorem inclinationem paſſivi*; & alterationes ac generationes ſimplicium corporum, non eſſe violentas, ſed naturales, *propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel ſubjecti.*

58 Ratio etiam ſuffragatur: Nam materia, quæ eſt principium paſſivum, natura eſt, ut docent Ariſtoteles & D. Thomas 2. Phyſic. cap. 1. lect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compoſitum: Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam eſt, ſu[...]deque violentum: v.g. ſi materia diſpoſita ad unã formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam, aut ſi poſſet materia ab omni forma ſpoliari, talis ſtatus denudationis eſſet ei violentus, quia inchoationem & appetitum habet ad formas. Ex quo patet reſponſio ad primum fundamentum oppoſitæ ſententiæ.

Ad ſecundum vero, nego ſequi illa abſurda ex noſtra ſententia: nam potentia paſſiva diaphani eſt disjunctivè ad lucem vel ad tenebras; & materia prima habet potentiam paſſivam indifferentem ad omnes formas; unde naturaliter ſunt in diaphano tam lux quàm ejus privatio, & in materia prima aquæ tam forma cum privatione ignis, quàm forma ignis cum privatione aquæ. Subſiſtentia etiam Verbi Divini non eſt violenter in humanitate Chriſti, ſicut nec modus perſeitatis in accidentibus Euchariſticis, ob duplicẽ rationem. Primò quia, ut infrà oſtendemus, nulla creatura, abſolutè & ſimpliciter loquendo, poteſt pati violentiam à Deo, naturaliter vel ſupernaturaliter operante. Secundò, quia tunc ſolùm violẽtatur potentia activa vel paſſiva, quando non recipit quod ſibi naturaliter debetur, ſeu in quod naturaliter tendit, nec in ipſo, nec in alio in quo illud ſit eminenter: Si enim idem quod appetit, recipiat ſub eſſe perfectiori & eminentiori, non violentatur, ſed perficitur: unde cùm perſonalitas divina eminenter contineat humanam, & modus quô Deus ſupplet in accidentibus Euchariſtiæ inhæſionem ſubjecti, tribuat illis totum quod ſubjectum debebat tribuere; humanitas Chriſti, & accidentia Euchariſtica non ſubſiſtunt vel exiſtunt violenter, ſed tantùm præternaturaliter, aut ſupernaturaliter.

59 Ad aliud quod ſubjungitur, dicatur motum cæli non eſſe violentum, ſed naturalem, ob rationem inſinuatam, nempe quia in cælo eſt potentia paſſiva ad talem motũ. Nec obſtat, quod etiam quies eſt naturalis cœlo: nam ſicut ex eo quod materia prima dicit potentiam ad plures formas, omnes illæ naturaliter ei adveniunt; ita quia cælum ea propria natura inclinatur ut moveatur ab Intelligentia, & adhuc quòd ceſſante tali motu quieſcat; utrumque eſt illi naturale, & neutrum violentum, aut præter naturale.

60 Notandum ſecundò: hæc quatuor nomina, *neceſſarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter ſe differre ſecundum diverſas formalitates quas exprimunt. Neceſſarium enim dicitur prout opponitur contingenti ſeu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppoſitum. Violentum includit quidem eandẽ neceſſitatem & determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, ſed addit ſupra neceſſarium, quòd ſit à principio extrinſeco; quia à principio proprio & intrinſeco nihil violentatur, cùm tamen poſſit aliquid fieri neceſſariò, & tamen eſſe à principio intrinſeco, ut patet in brutis, & in motibus primò primis. Coactum ferè idem eſt quod violentum; ſed propriè loquendo coactum ſolùm opponitur ſpontaneo ſeu voluntario, & ideò ſolùm invenitur in cognoſcentibus; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cùm lapis projicitur ſurſum. Involuntarium interdum ſumitur pro coacto aut violento: ſed tamen latiùs patet, quia poteſt contingere quòd aliquid ſit involuntarium non ſolùm ratione violentiæ, ſeu quia eſt à principio extrinſeco, ſed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infrà patebit.

61 His præmiſſis, inquirimus an voluntati poſſit inferri à Deo violentia ſeu coactio? Quod poteſt tripliciter intelligi: Primò an illi poſſit inferri violentia, quantùm ad actus ab ea elicitos?

Secun-

Secundò, utrum in ceſſatione ab actu poſſit voluntas pati violentiam? Tertiò, an poſſit pati violentiam, ſaltem quantum ad actus à ſe imperatos; qui ſunt duplicis generis, quidam enim ſolùm à voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut viſio, deambulatio, &c. Alii verò non ſolùm ſunt à voluntate imperati, ſed etiam ab illa eliciti, ut cùm voluntas per unum actum ſeipſam applicat ad eliciendum alium, v.g. cùm ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici ſenſu reſolvendæ eſt difficultas propoſita.

§. II.

Prima difficultas reſolvitur.

Dico primò: Per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & qu. 22. de verit. art. 5. poſt Anſelmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait; *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt volle nolens velle.*

62 Probatur primò concluſio: Omnis actus elicitus à voluntate eſt eſſentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam poteſt eſſe violentus aut coactus. Conſequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus à voluntate, eſt à principio intrinſeco cum cognitione, nam voluntas eſt principium intrinſecum, & ſine cognitione prævia operari non poteſt: Ergo eſt voluntarius.

63 Probatur ſecundò: Violentum eſt illud quod eſt contra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus a voluntate elicitus, eſt ſecundùm ejus inclinationem, imò eſt quædam inclinatio ejus actualis; licèt enim non ſemper inclinetur voluntas in objectum, ſed aliquando illud averſetur & fugiat, tamen ipſa nolitio ſeu actus averſionis, eſt quoddam pondus voluntatis ad fugiendum & refutandum objectum, & ſic ſemper eſt inclinatio ex parte actûs, licèt ſit repugnantia erga objectum: Ergo nullus actus a voluntate elicitus, poteſt eſſe violentus.

64 Quædam tamen in contrarium fieri poſſunt inſtantiæ. Prima eſt: Voluntas poteſt neceſſitari à Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Conſequentia: tum à paritate rationis: tum etiam quia voluntas ex natura ſua inclinata eſt ut liberè operetur: Ergo cùm neceſſitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem ſuam inclinationem, & conſequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quòd, non ſolùm violentatur res quando impeditur à proprio actu, ſed etiam quando ab extrinſeco fit ut majori pondere tendat quàm tenderet ſecundùm propriam inclinationem; ut lapis non ſolùm violentatur, quando detinetur ne deſcendat, ſed etiam quando deorſum jacitur majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas: At quando Deus neceſſitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quàm ejus natura expoſtulet: Ergo tunc voluntas violentatur, ſeu cogitur.

65 Secunda inſtantia eſt: Datô quòd actus elicitus a voluntate non ſit, nec eſſe poſſit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis, non tamen repugnat eſſe contra inclinationem ejus habitualem, ſeu propenſionem innatam

A ipſius, ut patet in peccato, quod eſt contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thomas infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur à voluntate: Sed ad violentiam ſufficit quod actus ſit contra inclinationem habitualem, ſeu propenſionem innatam ipſius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito poteſt pati violentiam.

Tertia inſtantia: Si ratio adducta valeret, ſequeretur quòd nec intellectus, nec aliæ potentiæ vitales poſſent pati violentiam, quantùm ad elicientiam ſuorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo &c. Sequela proba- 66

B tur: quia intellectio, & quælibet actio vitalis, neceſſariò debet eſſe à principio intrinſeco, & conſequenter ſine repugnantia intellectûs, & principii vitalis; nam quod ab intrinſeco emanat, ſine repugnantia emanat: Ergo ſi actus voluntatis non poteſt elici violenter, quia eſt à principio intrinſeco inclinante & non repugnante; ſimiliter actus intellectûs, vel alterius potentiæ vitalis, violentus eſſe non poterit.

Quarta inſtantia: Deus poteſt voluntatem inclinatam in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare ad oppoſitum, & ſi ſit in ea odium Petri v.g. ponere ejus amorem: 67

C Ergo poteſt illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos.

Ad primam inſtantiam reſpondeo, conceſſò Antecedente, negando Conſequentiam: quia non eſt idem voluntatem neceſſitari, & cogi, nam neceſſarium non opponitur voluntario, imò voluntarium abſtrahit a neceſſario & libero, ut ſuprà oſtenſum eſt: violentum vero, cum debeat eſſe à principio extrinſeco, è diametro opponitur voluntario: unde licèt voluntas in actu elicito poſſit à Deo neceſſitari, non tamen poteſt ab ipſo cogi; ad primum enim ſufficit quod ſine indifferentia judicii moveatur & eliciat actus ſuos; ad ſecundum vero requiritur quod moveatur & eliciat actus à principio ex- 68

D trinſeco cum reſiſtentia intrinſeci; quod repugnat actui voluntaris, cum eſſentialiter ſit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut ſuprà ponderatum eſt. Unde D. Thomas qu. 22. de verit. art. 5. *Duplex eſt neceſſitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: ſicut lapis neceſſitatur ad deſcenſum deorſum naturali pondere & inclinatione, & ad motum in locum ſupernum neceſſitatur ex coactione.* Ex quo patet reſponſio ad primam probationem Conſequentiæ, & ratio diſcriminis quæ inter neceſſarium & violentum ſeu coactum reperitur.

Ad ſecundam, nego quod operari neceſſario ſit contra inclinationem voluntatis: nam volun- 69

E tas non minus inclinata eſt ad operandum neceſſario, quando objectum ſine indifferentia proponitur, quàm ad operandum liberè, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum eſt violentum: ſicut ſuprà dicebamus, quod quia cœlum eſt capax ab intrinſeco motûs & quietis, non eſt violentum ei quod moveatur, nec erit illi violentum quod quieſcat poſt diem judicii; vel ſicut quia aër eſt capax lucis & tenebrarum, nec lux nec tenebræ ei violentæ ſunt.

Ad tertiam probationem nego Majorẽ: Nam quando lapis deſcendit majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas, talis motus non eſt ei violentus, neque naturalis, ſed præternaturalis: ſicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circu- 70

laris ignis in ſua ſphæra ad raptum cœli; & ratio eſt, quia licèt ſit à principio extrinſeco, non eſt tamen contra, ſed præter inclinationem paſſi. Vel, quicquid ſit de hoc, Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum & cognitionem rationis, ex natura ſua inclinata eſt ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræſentatur ut indifferens, ſed ut continens omnem rationem boni, quàm in aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræſentatur.

71 Ad ſecundam inſtantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum eſſe contra naturalem hominis inclinationem, inadæquatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim diſtingui ſolet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt objectum ejus partiale & inadæquatum; altera ad ſuum objectum adæquatum, quod eſt bonum in communi, prout abſtrahit à vero vel apparenti, ab honeſto vel delectabili: Itaque actus peccati eſt contra primam inclinationem, non verò contra ſecundam: Cùm enim nemo intendens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, ſaltem apparens & delectabile ſecundùm ſenſum; adeòque actus peccati non eſt violentus, ſed naturalis ſimpliciter; licèt poſſit dici ſecundùm quid violentus, quatenus eſt contra inclinationem rectæ rationis.

72 Ad tertiam inſtantiam, diſtinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non poſſent pati violentiam in ſuis actibus, abſolutè & quoad ſubſtantiam conſideratis, concedo Majorem; in ſuis actibus reſpectivè ſumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem à qua imperantur, nego Majorem, & conceſsâ Minori, nego Conſequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ ſubſunt motioni voluntatis, poſſunt conſiderari quantùm ad elicientiam ſuorum actuum dupliciter; uno modô abſolutè, & quoad ſubſtantiam actûs qui elicitur; alio modô reſpectivè ad voluntatem, vel ad aliud principium interius à quo moventur: Si conſiderentur primò modò, non poſſunt pati violentiam in actibus à ſe elicitis; quia hoc ipſo quòd illi actus ſunt vitales, à principio intrinſeco procedunt, & ſic implicat quòd ſint violenti; unde in hoc paríficantur cum actibus elicitis à voluntate: At verò ſecundò modò poteſt pati violentiam non tam ipſe intellectus qui movetur à voluntate, quàm ipſa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum poteſt ſuo intento & imperio fruſtrari: quare actus imperati poſſunt eſſe partim naturales, partim violenti, ſeu mixti ex naturali & violento; ſunt enim naturales, quatenus procedunt à ſuis potentiis, & violenti quatenus interdum ſunt contra inclinationem voluntatis.

73 Ad ultimam, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: nam ut ait D. Thomas qu. 22. de veris art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio eſt, quia ipſum velle aliquid eſt inclinari in illud, coactio autem vel violentia eſt contra inclinationem illius rei quæ cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio; ita quòd prima auferatur, & ſecunda maneat: unde illud ad quod inducit voluntatem, non eſt contrarium inclinationi jam exiſtenti, ſed inclinationi quæ priùs inerat; unde non eſt violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione ſuæ gravitatis ineſt inclinatio ad locum deorſum: hac autem inclinatione manente, ſi ſurſum projiciatur, erit violentia; ſi autem Deus auferat à lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri ſurſum non erit ei violentum; & ita immutatio motûs poteſt eſſe ſine violentia. Et per hunc modum intelligendum eſt, quòd Deus voluntatem immutat ſine eo quòd voluntatem cogat.* Et in 2. ſent. diſt. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, ſecundùm ejus exigentiam; unde etiamſi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc ſuâ omnipotentiâ facit, ut illud in quod mutatur voluntariè velit.*

§. III.

Secunda difficultas expeditur.

Dico ſecundò: Si Deus voluntatem ad operandum propenſam, per ſubtractionem ſui concurſûs, vel objecti impediret, ne in actum prorumperet; vel operationem jam inceptam continuaret, non inferret illa violentiam, ſed voluntas tunc connaturaliter quieſceret, & ab operatione ceſſaret. Eſt contra Almainum, Vazquem, Lorcam, Valentiam, & alios, qui exiſtimant voluntatem poſſe pati à Deo violentiam in ceſſatione ab actu: v.g. ſi Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, ſubtraheret Deus concurſum ad talem amorem, aut ſi voluntati præventæ cognitione congruâ, & paratæ ad conſenſum, Deus concurſum ad conſentiendum denegaret, violentiam illi inferret. 74

Probatur concluſio ratione fundamentali: Cauſæ inferiores non petunt ex natura ſua operari, niſi ſtante motione & influxu cauſæ ſuperioris, cui per ſe ſubordinantur in agendo: Ergo ſicut naturaliter inclinantur ad agendum, ſuppoſito influxu & motu talis cauſæ ſuperioris, ita naturaliter quieſcunt, & ſine ulla planè violentia aut reſiſtentia ceſſant ab operando, ſi cauſa ſuperior non influat nec moveat: unde ſicut naturale & non violentum eſt, ceſſare lucem in aëre, ceſſante luminoſo, aut cœlum quieſcere, ceſſante motu intelligentiæ; vel ſubtracto divino concurſu ignem à combuſtione ceſſare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale eſt voluntati, ceſſante concurſu Dei, non operari, vel ab operatione jam incepta deſiſtere. 75

Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet ſe reſpectu Dei ut inſtrumentum quoddam; quia ſicut inſtrumentum non poteſt operari, niſi per actualem motionem cauſæ principalis, ita neque aliqua cauſa ſecunda poteſt agere, niſi actualiter mota à prima: Sed ceſſante motu cauſæ principalis in inſtrumento, naturale eſt illi non operari: Ergo naturale eſt voluntati, & cuilibet cauſæ ſecundæ, non operari, ceſſante motione Dei. Idem dicendum eſt, ſi ſubtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, naturale eſt illi non ferri in incognitum: Ergo remoto vel non cognito objecto, non eſt violentum quod non operetur vel ceſſet ab actu, ſed potiùs connaturale. 76

Dices

77 Dices: Impedire aliquam rem à motu, vel operatione, ad quam ex natura ſua erat inclinata, eſt ei inferre violentiam: Sed voluntas beati v. g. eſt connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minùs enim eſt illi naturale & neceſſarium amare Deum, quàm igni comburere, & lapidi deſcendere: Ergo ſicut inferretur igni violentia, ſi impediretur ne combureret; & lapidi, ſi impediretur ne deſcenderet; ita & voluntati beati, ſi per ſubtractionem divini concurſus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico deſiſtere cogeretur.

78 Reſpondeo primò, diſtinguendo Majorem: Impedire aliquam rem à motu, ad quem ex natura ſua erat inclinata, eſt ei inferre violentiam, ſi talis impeditio fiat à cauſa particulari, cui contrauititur illa propenſio & inclinatio, concedo: ſi fiat à cauſa univerſali, ſcilicet à Deo, nego; quia contra illum non nititur cauſa particularis, imo plus ad illum propendet, quàm ad propriũ motum & operationem. Sicut ergo ſi aliqua cauſa particularis faciat quod aqua aſcendat, vel quod lapis non deſcendat, erit violentia; ſecùs autem, ſi propter bonum univerſi, ne ſcilicet detur vacuum, aſcendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale univerſi, quàm ad bonum particulare & proprium; ita pariter ſi voluntas beati ab aliqua cauſa particulari extrinſeca impediri poſſet ab amore, inferretur illi violentia; non autem ſi à Deo impediretur per ſubtractionem concurſùs; quia licèt ad actum amoris ſit neceſſario determinata, multo tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur.

79 Reſpondeo ſecundò, data Majori, diſtinguendo Minorem: Voluntas beati eſt connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, ſuppoſito divino concurſu, & aliis ad operandum neceſſariis, concedo Minorem: Remoto Dei concurſu, & aliis ad agendum requiſitis, nego Minorem; cùm enim inclinatio voluntatis ad operandum ſit dependent à ſuperiori, & primæ cauſæ ſubordinata, abſolutè non tendit ad operationem, ſed cum ſuis dependentiis, & ſuppoſitâ Dei motione & concurſu; unde illô ſubtractô naturale eſt voluntati non operari, ſicut igni, ſi deſit approximatio.

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

80 Dico tertiò: Voluntas non poteſt cogi, quantùm ad actus quos imperat & ſimul elicit; benè tamen quantùm ad actus, ab ea quidem imperatos, ſed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hic art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex eſt actus voluntatis; unus quidem qui eſt ejus immediatè velut ab ipſa elicitus, ſcilicet velle; alius à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare & loqui. . . . . . Quantùm igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, inquantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda ſunt illa verba: *à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus*: quibus inſinuat nomine actus imperati ſe non intelligere eos qui ſunt elicitivè ab ipſa voluntate: nam licèt etiam iſti poſſint imperari, ſicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præſens attinet, cum elicitis comprehenduntur; in ipſis enim non poteſt eſſe violentia, ſicut nec in purè elicitis. Et ratio eſt, quia ex eo voluntas cogi non poteſt in actu tantùm elicito, quòd talis actus ſit quædam inclinatio actualis voluntatis in ſuum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus ſimul elicitus & imperatus, eſt quædam inclinatio actualis voluntatis in ſuum objectum; neceſſariò enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo ſimiliter repugnat talem actum eſſe violentum.

Quòd autem voluntas poſſit pati violentiam quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifeſtum eſt: Si enim v.g. voluntas nollet videre, poſſet quis vi aperire oculos; vel ſi vellet videre, poſſet illos vi claudere: & in hoc caſu cùm aperirentur oculi, illa viſio non eſſet violenta potentiæ viſivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius; eſſet tamen violenta voluntati imperanti, quia eſſet contra inclinationem elicitam ipſius. Imò etiam eſſet aliquo modo violenta potentiæ viſivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem; unam particularem ad ſuum actum ut ad proprium bonum; & alteram univerſalem, quâ ſubjicitur voluntati, quæ eſt inclinatio univerſalis tendens ad bonum totius ſuppoſiti: licèt ergo viſio non eſſet tunc violenta potentiæ viſivæ, ſecundùm particularem ipſius inclinationem eſſet tamen violenta ſecundùm univerſalem; & abſolutè violenta dici deberet, quia eſſet contra præcipuam ſuppoſiti inclinationem. 81

§. V.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colliges primò contra Vaſquem, Lorcam, & alios, non ſolùm voluntatem, ſed nec ullam etiam creaturam poſſe pati violentiam à Deo. Quod enim eſt ſecundùm inclinationem præcipuam creaturæ, non eſt illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, eſt ſecundùm præcipuam ipſius inclinationẽ: Ergo non eſt illi violentum, ſed connaturale. Major patet: non enim poteſt eſſe violentia, niſi ſit reſiſtentia; nec eſt reſiſtentia ubi eſt inclinatio. Minor verò probatur: Sicut quælibet potentia, ut ſuprà dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad ſuum actum ut ad proprium bonum; & alteram univerſalem, quâ ſubjicitur voluntati, quæ eſt inclinatio univerſalis tendens ad bonum totius ſuppoſiti: vel etiam ſicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta ſuum eſſe particulare, quâ propendent in proprium & conveniens bonum, v.g. lapis per gravitatem in centrum; altera quæ illis convenit in ordine ad bonum univerſi, cujus ſunt partes, & per quam magis propendent in bonum univerſi, quàm in proprium; quare licèt grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorſum, & leve per levitatem ſurſum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum aſcendit, & leve contemptâ levitate deſcendit: Ita etiam in qualibet re, præter propriam inclinationem, quâ propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere, tantâ promptitudine ac propenſione fertur, ut illud abſque ulla violentia præſtet, quamvis ſit contra propriam inclinationem. 82

Unde Sapientiæ 16 ſic habetur: *Ignis at nati irentur justi, etiam ſuæ virtutis oblitus eſt; creatura enim tibi factori deſerviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quòd dum creaturæ à Deo moventur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quaſi obliviſcuntur hujuſmodi inclinationis, ſubjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inſerviunt, ſicque prædicta inclinatio in ordine ad reſiſtentiæ effectum, eſt ibi veluti ſub oblivione, & quaſi non eſſet. Hinc Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum, ait quòd *Deus, creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim eſt cuique naturale, quod ille facit à quo eſt omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Item Divus Thomas 3. contra gentes cap. 100. variis rationibus probat, ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non eſſe contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplò rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui ſunt in iſtis inferioribus corporibus ex impreſſione ſuperiorum, non ſunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet ſecundum proprietatem ſuæ formæ; non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris ſit motus violentus, cùm ſit ex impreſſione cæleſtis corporis, licet naturalis motus aquæ ſit ſolùm ad unam partem, ſcilicet ad medium: multò igitur magis quicquid à Deo fit in qualibet creatura, non poteſt dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet quæſt. 6. de potentia art. 1. ad 17. & quæſt. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnis creatura quaſi pro naturali habent quod à Deo in eis fit: & propter hoc in eis diſtinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedientia dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt.*

83 Et quo patet Vazquem hîc diſput. 25. cap. 4. leviter & inconſideratè dixiſſe, duplicem illam inclinationem, quàm ſuprà in qualibet creatura agnovimus, unam quâ propendet in proprium & conveniens bonum, alteram quâ ad bonum univerſi, cujus eſt pars, & ad obediendum Deo, à quo, ut ait Auguſtinus, eſt *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philoſophorum eſſe figmentum*: Patet, inquam, hæc verba vulgaris eſſe Theologi, & in doctrina Divi Thomæ parùm verſati: cùm S. Doctor, Theologorum Scholaſticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoſcat. Et ratio etiam ſuffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod eſt alterius, majorem habet inclinationem in id cujus eſt, quam in bonum proprium: Sed quælibet creatura eſt pars univerſi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum univerſi, & ad obediendum Deo, quàm ad bonum ſibi proprium & conveniens. Majorem declarat Divus Thomas exemplò manûs, quæ ſeipſam naturaliter exponit ictui ad conſervationem totius corporis; & virtuoſi civis, qui ſe exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conſervatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quàm in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quàm in media; oppoſita enim inclinatio eſt inordinata, ac ſubinde non poteſt eſſe à Deo creaturæ impreſſa: Sed bonum univerſi, & bonum divinum, ſunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur: Ergo idem quod priùs.

84 Dices tamen cum Vazque: Non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppoſitas in- A clinationes: Sed inclinationes ad deſcendendum & aſcendendum ſunt oppoſitæ, cùm habeant terminos oppoſitos & incompoſſibiles: Ergo figmentum eſt ponere in aqua v. g. inclinationem univerſalem, quâ naturaliter feratur ſurſum, ad vitandum vacuum toti naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad deſcendendum.

85 Confirmatur primò: Si in aqua eſſet talis inclinatio ad aſcendendum, ſequeretur quòd cùm de facto aſcendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorſum: Sed hoc eſt falſum, & contra experientiam; videmus enim quòd ſi per fiſtulam aſcendat aqua, attractâ reB ſpiratione, quò plus aquæ aſcendit, eò magis fiſtula gravat manum: Ergo &c.

86 Confirmatur ſecundo: Si aquæ naturale ſit aſcendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo, deberet in ea eſſe aliquod inſtrumentum, ſeu virtus activa ad talem motum producendum, ſicut reverà habet gravitatem ad motum deorſum: Sed nullum habet principium activum ad motum ſurſum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad aſcendendum, ut vitetur vacuum; ſed cùm aſcendit, hoc fit ex virtute corporis ſuperioris contigui, trahentis poſt ſe corpus inferius, ne detur vacuum, ſicut magnes trahit ferrum.

C

87 Ad objectionem reſpondeo, hujuſmodi inclinationes, licèt oppoſitas, non eſſe tamen incompoſſibiles, ſed ſubordinatas, & aquæ ſecundùm diverſam rationem convenientes; nam prior competit ipſi quatenus eſt corpus; ſecunda verò, quatenus eſt pars univerſi, vel prout eſt ens creatum ſubditum Deo: nulla autem eſt repugnantia quod in creatura ſint hoc modo diverſæ & oppoſitæ inclinationes, ut patet in animali, quod inquantum eſt grave deſcendit, & quatenus habet alas aſcendit; qui tamen ſunt motus contrarii: ſimiliter in motu progreſſivo hominis, elevatio pedis eſt illi violenta, inquantum eſt corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

88 Ad primam confirmationem, nego ſequelam D Majoris: licèt enim quando aqua, ne detur vacuum, aſcendit ex inclinatione quam habet ad bonum univerſi, motus ille ſit ſimpliciter naturalis, quia illa inclinatio ad bonum commune eſt præcipua, & prædominans particulari, eſt tamen violentus ſecundùm quid, inquantum per gravitatem aqua contranititur deorſum, & experientia fiſtulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et poteſt hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum aſcendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur ſurſum, & motus ille eſt ſimpliciter naturalis, quia eſt conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti, & nihilominus E gravitas talium corporum ſemper contranititur & reſiſtit, tendens deorſum, unde hujuſmodi animalia aſcendendo & volando laſſantur ex contraria repugnantia gravitatis, reſpectu cujus talis motus eſt violentus.

89 Ad ſecundam confirmationem, nego etiam ſequelam Majoris: nam ut motus ſit naturalis, non requiritur quod ſubjectum habeat in ſe principium activum illius (ſicut ad hoc ut ſit violentus, non eſt neceſſarium quod paſſum reſiſtat activè, ut ſupra oſtendimus) ſed ſufficit principium paſſivum: unde inclinatio illa univerſalis quæ eſt in aqua ad aſcendendum, nihil

aliud

aliud eſt quàm potentia obedientialis paſſiva, quæ naturaliter ineſt cuilibet enti creato, quâ tale eſt, ad recipiendum à Deo quicquid abſolutè non repugnat, ut docet D. Thomas loco ſuprà laudato. Quare fictitia & imaginaria eſt virtus illa attractiva, quam ponit Vaſquez in corpore ſuperiori reſpectu inferioris, ſimilis virtuti activæ quâ ferrum à magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, ſolùm quando imminet vacuum; & hoc eſt ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus neceſſariis ad conſiſtentiam univerſi: vel continuò ineſt rebus; & ſic non ſolùm quando imminet vacuum, traherentur ſurſum corpora gravia, ſed ſemper & continuò, ſicut magnes ſemper attrahit ferrum.

90 Colliges ſecundò cum D. Thoma hîc artic. 5. violentiam cauſare involuntarium ſimpliciter: quia violentia directè opponitur voluntario, cùm violentum ſit ab extrinſeco, voluntarium verò ab intrinſeco. Unde ſi reluctanti fœminæ prævalidus aliquis ſtuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deuteron. 22. ſancitum legimus. Ita Chriſtianas fœminas, quæ per Gotthicam irruptionem, Româ captâ, vim à Barbaris perpeſſæ fuerant, ſolatur Auguſtinus lib. 1. de Civit. cap. 17. quòd *inconcuſſa ac ſtabili permanente virtute, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod ſine peccato proprio non valeat evitari, præter culpam ſit patientis.*

91 Dices: Virgo dum à juvene violatur, renitente ejus voluntate, violentiam patitur, etiamſi exterius non reſiſtat, vel non reſiſtat quantùm poteſt; & tamen ille actus non eſt involuntarius, cùm in eo caſu virgo mortaliter peccet, non reſiſtendo, vel non reſiſtendo quantùm poteſt: Ergo violentia non cauſat ſemper involuntarium ſimpliciter.

Reſpondeo negando Antecedens quoad ſe-
92 cundam partem: Quando enim virgo non reſiſtit, vel non reſiſtit quantùm poteſt & debet, indirectè & interpretativè cenſetur conſentire oppreſſioni, cùm non adhibeat media quæ poteſt ad illam evitandam: Unde ille actus non eſt violentus, ſed voluntarius ſimpliciter, & involuntarius tantùm ſecundùm quid.

Sed quæres, quænam media externa teneatur
93 apponere virgo ad reſiſtendum oppreſſioni, ut inde dignoſci poſſit, quandonam oppreſſio ſit ipſi voluntaria interpretativè & indirectè, ſi talia media non adhibeat?

Reſpondeo cum diſtinctione: ſi enim virgo non timeat in ſe periculum conſentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, ſi clamet, vel aggreſſorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggreſſorem interficere, (quamvis licitè utrumq; poſſit, eò quòd id præſtet in ſui defenſionem) quia tunc reſiſtere aggreſſori eſt præceptum affirmativum, quod non obligat pro ſemper, nec cum tanto periculo: ſi verò credit probabiliter ſe eſſe expoſitam periculo conſentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ diſpendio, reſiſtere, clamando, & aggreſſorem occidere tentando: quia præceptum negativum de non conſentiendo actui illicito, obligat ſemper, & ad ſemper: unde tandem concludendum eſt cum Curielo, quòd quia rarò contingit, ut in tali caſu non immineat periculum conſentiendi, debent tunc virgines omnibus modis reſiſtere, & ita ſemper ipſis conſulendum eſt.

ARTICULUS V.

An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

Dico primò: Quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & involuntario. 94

Ita Divus Thomas hîc articulo ſexto, ubi hanc concluſionem probat tum ex Philoſopho, & Niſſeno, qui ea quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, ſecundùm ſe non ſunt voluntaria, imò ſunt involuntaria, ſed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum ſcilicet malum quod timetur: v.g. mercator abſolutè, & abſque periculo tempeſtatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempeſtatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actûs ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, ſufficientes ad cauſandum nolitionem & volitionem, quæ ſunt principia voluntarii & involuntarii: verbi gratia, in hoc quod eſt projicere merces in mare, eſt ratio mali, ut patet, cùm ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cùm aſſumatur ut medium ad conſervandam vitam, ſeu ad evadendum mortis periculum.

Verùm ut hæc concluſio magis declaretur, & quædam inſtantiæ, quæ fieri poſſent in contrarium, diluantur. Obſervandum eſt primò, quòd cùm dicimus metum cauſare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non ſic intelligendum eſt, quaſi ipſe metus cauſet in actu utramque rationem; hoc enim impoſſibile eſt, cùm rationes oppoſitæ non poſſint provenire ab eodem principio; ſed in tantum dicitur metus cauſare involuntarium, inquantum cauſat actum in quo involuntarium reperitur, cauſatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum poſtponitur. Sicut ſi dicamus, quòd anima, vel virtus motiva animalis, cauſat motum mixtum ex naturali & violento, non eſt ſenſus, quod potentia motiva, vel anima cauſet in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio deſumitur per ordinem ad corpus grave, cui progreſſivus vel volatilis motus violentus eſt) ſed ſignificatur quod illa cauſat motum in quo utraque ratio reperitur; naturalis ſcilicet (utpote cùm à principio intrinſeco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipſe motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis. 95

Notandum eſt ſecundo, quod metus dupliciter poteſt ſe habere ad actionem, cauſaliter ſcilicet, & concomitanter: Tunc ſe habet cauſaliter, quando eſt vera cauſa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad ſic operandum, ut cùm quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem ſe habet merè concomitanter, quando reperitur ſimul cùm actione, ſed non eſt cauſa impellens & movens ad illam; ſicut Martyres cum metu 96

mot-

mortis fidem confitebantur, non tamen ea metu, ſed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ea metu, vel per metum; iſtæ enim particulæ *ex* & *per* cauſalitatem denotant: quæ verò fiunt ſecundo modo, dicuntur fieri cum metu, ſed non ex metu, vel propter metum; particula enim *cum* ſolam concomitantiam & ſimultatem deſignat, non verò influxum & cauſalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu eſſe mixta ea voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantùm (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) ſed de metu qui eſt vera cauſa actionis, & qui in illam influit, non quidem phyſicè & efficienter, ſed moraliter & objectivè, quatenus mediante propoſitione objecti terribilis, verbi gratia, mortis, ſeu naufragii, movet voluntatem ad ſic operandum: in quo differt metus à violantia; nam violentia, ſeu vis extrinſecus illata, efficit ipſam actionem, voluntate renitente; metus verò non efficit ſine voluntate, ſed movet duntaxat voluntatem ut agat.

97 Denique advertendum eſt, quòd metus dupliciter poteſt eſſe cauſa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc eſt cauſa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam ſimul cum aliis, propter quod, etiam ceſſante metu, fieret actio: tunc verò eſt cauſa totalis, quando ſolus metus cauſat actionem, atque adeò ceſſante metu actio non fieret, quia præcisè fit propter metum, verbi gratia, incutitur ab aliquo ſicario gravis metus mulieri inhoneſtæ, & mulieri honeſtæ, ut coëant ſecum, ea quo utraque conſentit fornicationi; talis metus reſpectu mulieris fornicariæ cauſa eſt illius actus, ſed non totalis, eò quod talis mulier, ceſſante etiam illa cauſa, quia fornicaria eſt, coiret cum illo: ſed reſpectu mulieris honeſtæ, & quæ aliàs ceſſante metu non conſentiret, metus eſt tota cauſa quare conſentit. Noſtra ergo concluſio intelligenda eſt de metu, qui eſt cauſa totalis actionis, ſeu totale motivum aliquid operandi; non verò de metu qui eſt cauſa duntaxat partialis, ſeu partiale motivum: hic enim non cauſat actum mixtum ex voluntario & involuntario, benè tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima muliere cenſetur omnino voluntaria, eô quôd non omnino procedat ex metu; in ſecunda verò eſt mixta ex voluntario & involuntario, quia metus eſt cauſa totalis talis actûs. Unde ſi quis partim ex timore gehannæ, partim ea ipſa honeſtate operis, vel ex affectu charitatis, legem Dei obſervaret, talis obſervantia non eſſet mixta ea voluntario & involuntario; benè tamen, ſi ex ſolo timore illam ſervaret, modo ſtatim explicando.

98 Objicitur ergo contra noſtram concluſionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem obſervat, talis obſervatio nihil habet involuntarii aut diſplicentiæ, aliàs eſſet mala & vitioſa, quod repugnat Tridentino ſeſſione ſexta, canone octavo, & ſeſſione decima quarta, capite quarto. Ergo quæ fiunt ea metu, non ſunt mixta ea voluntario & involuntario.

99 Mirum eſt quantùm hoc argumentum Theologos torqueat, & in quam varios dicendi modos eos inflectat: ſuperfluum eſſet eos referre & impugnare, ſatis erit legitimam ſolutionem tradere. Dicendum eſt igitur, in obſervatione

A legis facta ea ſolo metu gehennæ, eſſe aliquid involuntarii & diſplicentiæ, & nihilominus timorem illum non eſſe malum, nec vitioſum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis obſervatione poſſe conſiderari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in eſſe rei, vel rationem ſormalem præcepræ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam; hoc ſecundo modo ſemper eſt illicita ejus diſplicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus poſſit licitè reſpui: primo vero modo poteſt eſſe licita: quia res præcepta poteſt afferre aliquid laboris & faſtidii, quod ſecundùm ſe conſideratum, non habito reſpectu ad

B legem divinam, poteſt licitam diſplicentiam terminare: ut patet in dolore & triſtitia quam Chriſtus habuit in horto olivarum, non quidem de obſervatione præcepti moriendi, ſibi à Patre impoſiti, ſed de difficultate & moleſtia operis ſibi præcepti, ſecundùm ſe & præcisè ſumpti. Unde tantùm abeſt quod talis diſplicentia obſervationis præcepti, reddat illam peccaminoſam aut vitioſam, quin potiùs ſoleat meritum augere: nam quo major eſt repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum ſplendent in exequendo illud, & ſuperando prædictam difficultatem.

C Secundo dici poteſt, metum non ſemper cauſare involuntarium ſecundùm quid, ſed ſolùm quando objectum eſt malum ſecundum ſe ſumptum, & non tantum ut hic & nunc conſideratum: ſicut projicere merces eſt bonum mercatori, ex ſuppoſitione ſolum quod ſit tempeſtas, & immineat vitæ periculum, ſed abſtrahendo à tali circunſtantia eſt malum; & ideo voluntas non vult eas projicere ſub hac conſideratione. Cæterum quando objectum non eſt malum ſecundum ſe, ſed abſolutè bonum, voluntas non poteſt habere actum nolitionis circa ipſum. Et hoc reperitur in caſu argumenti, nam obſervatio mandatorum eſt per ſe bona, & nul- 100

D lo modo mala, etiam abſtrahendo à periculo gehennæ inferni; & ideo obſervatio facta ex timore, non eſt involuntaria ſecundum quid.

Quæres, an ad hoc ut ea quæ per metum aguntur, ſint mixta ea voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui ſit nolitio inefficax illius medii, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur? v.g an ad hoc ut projectio mercium ſit mixta ea voluntario & involuntario, neceſſarius ſit actus conditionatus & inefficax, quô mercator nollet projicere merces, ſi non immineret periculum vitæ? 101

E Reſpondeo affirmativè, quicquid in contrarium dicat Curiel hîc dubio 1. paragrapho 2. aſſerens projectionem mercium denominari involuntariam ſecundum quid ab amore mercium: atque adeo non eſſe neceſſarium actum illum conditionatum, qui ſit nolitio projiciendi merces ſecundum ſe ſpectatas. 102

Probatur breviter: Nam ſicut projectio mercium remotè tantum & radicaliter redditur voluntaria ſimpliciter per actum, quô mercator vult vitare naufragium, formaliter vero & proximè per volitionem efficacem projiciendi illas, ea priori actu cauſatam; ita amor, ſeu volitio conſervandi merces ſecundum ſe conſideratas, poteſt quidem remotè & radicaliter reddere eandem projectionem ſecundum quid involun-

lun

luntariam, ſed non formaliter & proximè: Ergo ponendus eſt alius actus, ex amore mercium ortum habens, qui tribuat proximè talem denominationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur, Quia univerſaliter volitio finis denominat tantùm ipſum finem formaliter volitum; media verò radicaliter tantùm & remotè; unde oportet ponere aliquem actum qui directè tendens in ipſa, denominet illa proximè & formaliter volita, ſeu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, eſt medium in ordine ad poſſeſſionem & conſervationem illarum; ſicut projicere illas eſt medium ad conſervandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio abſoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium naſcitur actus, quô mercator vellet, ſi eſſet poſſibile, eas conſervare. Sicut Chriſtus volebat vivere, ſi hoc eſſet poſſibile juxta Patris voluntatem: ſed quia ſciebat Patrem velle & præcipere mortem, abſolutè volebat mori.

103 Dices, Non eſt neceſſe in violento, quòd concurrat duplex actus, ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali: Ergo neque in metu, ut res ſit mixta ex voluntario & involuntario. Conſequentia patet à paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis eſt; unde qui allegant ſe feciſſe aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progreſſivo animalis, ubi elevatio pedis eſt violenta illi corpori inquantùm gravi, & eſt naturalis eidem ut viventi; & tamen non eſt ibi duplex actus vel motus, ſed unus tantùm quô animal movetur: Ergo ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus.

104 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, ſed in actu externo & imperato, atque adeò executivo voluntatis: non poteſt autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus abſolutus, alter conditionatus; quia cùm ſit motus in executione, omnino abſolutus eſt: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, ſed tantùm unus: verbi gratia, in ipſa projectione mercium, unus tantùm motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non ſolùm in actibus externis & à voluntate imperatis, ſed etiam præcipuè in internis & elicitis reperiuntur; unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diverſimodè conſideratum terminetur.

105 Dices rurſus: Vel ille actus à quo projectio mercium denominatur involuntaria ſecundùm quid, eſt conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actûs? Si ex parte actûs, nondum datur de facto, ſed dabitur ſi ponatur conditio: ſi ex parte objecti, talis actus eſt abſolutus ex parte voluntatis, & ſic projectio mercium erit abſolutè voluntaria & abſolutè involuntaria, quod implicat.

106 Reſpondeo, actum illum eſſe conditionatum ſolùm ex parte objecti, & abſolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quòd licèt repugnet projectionem mercium eſſe abſolutè voluntariam, & abſolutè involuntariam, ſi ly *abſolutè* uſurpetur pro perfectè ſeu efficaciter; non tamen ſi accipiatur pro actu abſoluto quidem ex parte potentiæ, ſed imperfecto & efficaci; quamvis autem aſſeramus illam volitionem projiciendi merces eſſe in ſeipſa abſolutam, & conditionatam ſolùm ex parte objecti, non tamen ponimus eſſe efficacem.

Inſtat Curiel, & ait eſſe valde difficile, & fortè improbabile, quòd ille qui videt periculum ſubmerſionis præſens, & judicat non poſſe vitari, niſi projiciendo merces, & propterea efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem eliciat; nolo projicere merces ſi tempeſtas non detur, vel ſi non adſit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non eſt. 107

Reſpondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quendam hominem reprobum infallibiliter eſſe damnandum, & conſequenter habens actum quo vult efficaciter ipſi denegare gloriam; ſimul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipſius ſalute, abſolutè & ſecundùm ſe, ſeu præciſis circunſtantiis, conſideratâ, ut in tractatu de voluntate Dei fusè oſtendimus. Eſt tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & noſtrum propoſitum, quòd in Deo ratione infinitatis, idem actus qui eſt volitio efficax denegandi gloriam reprobo, eſt volitio conditionata ex parte objecti ipſum ſalvandi, in noſtro autem propoſito debent poni duo actus diſtincti. 108 Diſp. 4. art. 1.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico ſecundò: Quæ ex metu fiunt, ſunt voluntaria ſimpliciter, & involuntaria tantùm ſecundum quid. 109

Ita Divus Thomas hîc articulo ſexto, ubi ſic diſcurrit, Illud quod eſt voluntarium hic & nunc ponderatis omnibus circumſtantiis, & involuntarium ſolum ſecundum ſe, abſtrahendo à circunſtantiis, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid: Sed opus factum ex metu eſt voluntarium hic & nunc, ponderatis circunſtantiis, & involuntarium conſideratum ſecundum ſe: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid. Minor patet in exemplo ſuprà adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex diſcrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem, & inter objectum utriuſque: nam intellectus trahit ad ſe res præciſè quantum ad quidditatem, & objectum ipſius eſt quidditas rei materialis, abſtrahendo ab omnibus conditionibus individuantibus: At verò voluntas tendit ad res ut ſunt in ſe, & objectum ejus eſt res ipſa involuta ſuis omnibus conditionibus, & ut eſt hic & nunc.

Confirmatur: Quod eſt volitum efficaciter & abſolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè ſolum, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid: At opus factum ex metu, eſt volitum efficaciter & abſolutè, & nolitum inefficaciter ſolum & conditionatè, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid. Unde quando ſanctus Thomas ſecunda ſecundæ quæſtione centeſima quadrageſima ſecunda, articulo tertio docet id quod fit ex metu, 110

ſimpliciter non eſſe voluntarium, ſumit illam particulam *ſimpliciter*, prout idem ſignificat ac purè & non permixtè; & ſolum intendit docere id, quod fit ex metu, non eſſe purè voluntarium, ſed mixtum ex voluntario & involuntario, ut patet ex verbis illius, ſic enim ait: *Quæ fiunt ex timore principium habent ab exteriori impellente; unde non ſunt ſimpliciter voluntaria, ſed mixta, ut dicitur in 3. Ethicorum.*

§. III.

Corollaria ex dictis.

111 EX dictis colligitur primò, in his quæ metu fiunt, eſſe ſufficiens voluntarium ad peccatum mortale; nam illa ſunt voluntaria ſimpliciter & abſolutè, quamvis aliquid involuntarii habeant admixtum: Ergo metus non excuſat totaliter à culpa, licèt eam diminuat, & levius peccatum faciat, ac mitiori pœnâ plectendum. Sic adversùs Chriſtianos illos, qui in perſecutione, metu acterioris vel cruciatu ſ acti, ceſſerant, tolerabilior eſt pœnæ modus conſtitutus, quàm in eos qui ſponte deliquerant, ut in Ancyrana Synodo & Nicæna, aliiſque factum eſſe ſcimus. Sic etiam Lucretiam illam cujus à Gentilibus impensè eſt commendata caſtitas: *Fortaſſe juveni violenter irruenti, etiam ſuâ libidine illectam conſenſiſſe.* Suſpicatur Auguſtinus lib. 1. de civit. cap. 9. eamque non violenter oppreſſam, ſed metu dedecoris, victam eſſe obſtinatam pudicitiam, innuit Poëta, hoc verſu:

Succubuit fama victa puella metu.

Quare non dubia eſt illius culpa, ſed cui faciliùs poſſit ignoſci, quòd invita & ex metu conſenſit.

112 Colligitur ſecundò, contractus ex metu factos, jure naturali non eſſe irritos; quamvis jure poſitivo aliqui irritentur, quando metus eſt gravis & injurioſus, ſeu cadens in virum conſtantem, ut loquuntur Theologi. Ratio eſt, quia metus de ſe & ex natura ſua non facit involuntarium ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid: Ergo non ſolvit valorem contractûs ex defectu voluntarii, & ipſo jure naturæ.

113 Confirmatur: Non requiritur major voluntas aut libertas ut contractus valeat, quàm ut peccatum mortale fiat: Sed voluntarium ex metu ſufficit ad peccatum mortale, ut jam vidim⁹: Ergo & ad valorem contractûs, quantùm eſt ex ratione voluntarii, & juris naturalis.

114 Veruntamen jure poſitivo irritantur plura, quæ fiunt ex metu gravi & cadente in virum conſtantem: v.g. jure poſitivo matrimonium contractum ex metu, nullum eſt, ut conſtat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de ſponſalibus. Idem eſt de voto ſolemni, ex metu gravi emiſſo, ut patet ex titulo: *De his quæ vi, metùsve cauſa fiunt.* & ex Tridentino ſeſſ. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur ut Religioſi ex metu profeſſi, poſſint intra quinquennium reclamare, & ſi probaverint profeſſionem ex metu eſſe factam, quòd ſit nulla. Quantùm verò ad votum ſimplex ex metu factum, non ſic irritatur à Jure, ut annotavit Sylveſter in ſumma, verb. *Metus*: quia ſcilicet non habet exteriorem traditionem, ſed tantùm interiorem promiſſionem ſeu conſenſum, qui per metum extorqueri non poteſt. E contra igitur votum ſolemne, cùm non ſolum habeat id quod eſt interioris conſenſûs, ſed etiam quod eſt exterioris mancipationis & traditionis, quatenus fit per modum contractûs cum Eccleſia, & ſpiritualis matrimonii, aut ſervitutis, ideò voluit Jus ut pari modo fieret liberè & ſine metu, ſicut matrimonium, quod non ſolum conſummatur interiori conſenſu, ſed exteriori etiam traditione, ut ſumitur ex cap. *Puellæ* 20 qu. 1. & cap. *Cùm virum* de regularibus. Plura quoque alia ex metu facta Jure poſitivo irritantur, ut electio Prælati, juriſdictio data vel propagata ex metu, abſolutio ab excommunicatione, metu facta, &c. ut videri poteſt apud Sylveſtrum loco citato.

Porro illa omnia à Jure irritantur, primò ob vitandas lites, aliaque inconvenientia, quæ ex his quæ metu cogente fiunt, ſequi ſolent: ſecundò, quia ſæpiſſime contingit deeſſe in his conſenſum verum, quantumvis verbis externis profiteatur: tertiò, in pœnam illius qui injurioſe metum incutit: meretur enim ut effectu careat quod per injuriam extortum eſt.

115 Ex his facile ſolves argumentum, quod contra ſecundam concluſionem in hunc modum fieri ſolet: Matrimonium & votum ſolemne ſunt invalida, ſi fiant ex metu in conſtantem virum cadente: Ergo non ſunt voluntaria ſimpliciter. Conſequentia patet: nam omne matrimonium, & omne votum ſimpliciter voluntarium, debet eſſe validum.

Ad hoc, inquam, patet reſponſio ex jam dictis: conceſſo enim Antecedente, neganda eſt Conſequentia. Ad cujus probationem, diſtinguitur Antecedens: debet eſſe validum per ſe loquendo, & attento Jure naturali, conceditur; per accidens, & attenta diſpoſitione Juris poſitivi, negatur. Poteſt enim Eccleſia ponere quaſdam conditiones, ſine quibus votum aut matrimonium non ſint valida inter quas una eſt, quòd fiant ſine metu: ſicut etiam in matrimonio aliam ſtatuit conditionem, quòd ſcilicet fiat coram parocho & teſtibus; ideoque matrimonium clandeſtinum, licet voluntarium, eſt invalidum. 116

Poteſt etiam objici contra eandem concluſionem, quòd metus gravis excuſat à culpa tranſgreſſionem legis; & ideò non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die feſto, aut frangit Eccleſiæ jejunium; Conſtat autem tranſgreſſionem legis non aliter culpâ vacare, niſi quia non eſt voluntaria: Igitur metus tollit voluntarium ſimpliciter.

Sed reſpondetur negando Antecedens, ſi intelligatur de tranſgreſſione formali legis; exiſtente enim hujus obligatione, nullus metus excuſat ſimpliciter à culpa, licèt eam diminuat: propterea verò non ſervans jejunium, vel non audiens ſacrum, ob metum gravem, non peccat, quia tunc ceſſat obligatio legis; eò quòd leges humanæ, & etiam aliquæ divinæ, non obligent, niſi cum poſſunt commodè obſervari; cùm verò non poſſunt abſque gravis mali periculo, ceſſat obligatio, & conſequenter formalis earum tranſgreſſio. 117

* * *

ARTICULUS VI.

Vtrum concupiſcentia augeat voluntarium, & cauſet involuntarium ſecundùm quid?

117 NOTANDUM primò, nomine *concupiſcentiæ* intelligi hîc à Theologis actum appetitus ſenſitivi, ut comprehendit quamlibet ejus paſſionem, verſantem circa bonum, excluditque duntaxat actus qui ſunt circa malum, ut timorem & triſtitiam. Hæc autem concupiſcentia, ſeu paſſio appetitus ſenſitivi (ut docet S. Thomas infrà qu. 24. artic. 3. ad 1. & quæſt. 77. art. 6.] duplex eſt, una antecedens, alia conſequens. Concupiſcentia antecedens eſt quæ præcedit actum voluntatis, & eſt cauſa ejus; ut cùm viſâ pulchrâ muliere accenditur libido, & voluntas movetur ad deſiderium vel delectationem circa illam. Conſequens verò eſt quæ conſequitur actum voluntatis, & ab illo cauſatur: aliquando enim voluntas tanto cum ardore prorumpit in actum, ut excitet paſſionem in corpore. In præſenti ergo ſolùm loquimur de concupiſcentia antecedente: hæc enim ſolùm poteſt eſſe cauſa voluntarii, vel involuntarii; nam conſequens, cùm ſupponat actum, non poteſt cauſare in illo rationem voluntarii, vel involuntarii. Excipiendus tamen eſt caſus, quô aliquis excitaret concupiſcentiam, ut ardentiùs poſtea voluntas operaretur: Tunc enim concupiſcentia, non quatenus conſequens, ſed ut antecedens, augeret voluntarium, ut conſtabit ex dicendis.

118 Notandum ſecundò, triplicem eſſe gradum voluntarii, ut habetur ex ſuprà dictis: Primus eſt voluntarii abſolutè, & dicit ſolùm eſſe à principio intrinſeco cum cognitione, unde communis eſt brutis: ſecundus eſt voluntarii perfecti, ſed neceſſarii; & ad iſtum requiritur cognitio non ſolùm objecti, ſed etiam circumſtantiarum & dignitatis ipſius: tertius eſt voluntarii liberi, ad quem exigitur indifferentia objectiva judicii, & deliberatio rationis. His præmiſſis;

Dico primò, concupiſcentiam antecedentem augere voluntarium, quantùm ad primum gradum; minuere verò, aut etiam tollere, quantùm ad ſecundum & tertium.

119 Probatur prima pars: Concupiſcentia antecedens excitat voluntatem, ut ardentiùs & majori cum intenſione & conatu feratur in objectum, quod experientiâ conſtat; nam quantò major eſt paſſio & concupiſcentia, tantò majori impetu & conatu operatur voluntas, ut patet in vehementi amore vel odio: Ergo auget primum gradum voluntarii, ſaltem quantùm ad intenſionem illius, ex parte objecti excitando voluntatem ut majori conatu procedat.

120 Suadetur etiam ſecunda concluſionis pars: Concupiſcentia ſeu paſſio vehemens poteſt impedire cognitionem, ne attendat ad proportionem finis & mediorum, atq; ad omnes circumſtantias; imò etiam interdum poteſt tollere ſeu impedire omnem indifferentiam judicii, quia poteſt totaliter abſorbere rationem, & amentem facere, ut ait D. Thomas hic art. 7. ad 3. Sed per hoc tollitur voluntarium, quantùm ad ſecundum & tertium gradum, ut patet ex ſecundo notabili: Ergo concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, poteſt tollere voluntarium, quantùm ad ſecundum & tertium gradum.

Addo, quòd concupiſcentia minuit peccatum, ut docet ſanctus Doctor infra quæſt. 77. artic. 6 Ergo minuit etiam liberum. Conſequentia patet: quia intantum aliquid eſt peccatum, inquantum eſt liberum: Ergo quod minuit peccatum, minuit liberum.

Dices: Non poteſt ratio inferior minui, niſi minuatur etiam ratio ſuperior, ſaltem in eodem actu; quia illæ duæ rationes inter ſe identificantur: Sed ratio liberi & ratio voluntarii ut ſic, ſe habent ſicut inferius & ſuperius: Ergo ſi concupiſcentia minuat voluntarium liberum, minuet etiam voluntarium ut ſic. 121

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: non poteſt ratio inferior minui, quantum ad eſſentiam, niſi etiam ratio ſuperior minuatur, concedo: non poteſt minui, quantum ad perfectionem accidentalem, nego. Libertas autem eſt quidam modus accidentalis actûs voluntarii; unde idem actus ſpecie vel numero poteſt tranſire de libero in neceſſarium, ut patet in charitate viæ, quæ remanet in patria, & tranſit de libera in neceſſariam. 122

Dico ſecundò: Concupiſcentiam non cauſare involuntarium ſecundum quid; licèt interdum per accidens aliquid involuntarii admiſceat.

Prima pars eſt D. Thomæ hic artic. 7. cum enim argumento primo ſibi objeciſſet: *Sicut metus eſt quædam paſſio, ita & concupiſcentia: Sed metus cauſat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiſcentia*, ſic reſpondet: *Ad primum dicendum, quod timor eſt de malo; concupiſcentia verò reſpicit bonum: malum autem ſecundum ſe contrariatur voluntati, ſed bonum eſt voluntati conſonum: unde magis ſe habet timor ad cauſandum involuntarium, quàm concupiſcentia.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus partis inſinuat. Nam cum concupiſcentia ex nulla parte malum reſpiciat, ſed præcisè bonum delectabile, non habet ea ſe inducere ad aliquid voluntati repugnans: in quo diſtinguitur à metu, cujus objectum eſt malum quod difficilè poteſt vitari; & ideo ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare ad eligendum minus malum, quod ſecundum ſe voluntati repugnat, ſolumque eligitur ut conducit ad prædictum finem; & hinc eſt quod involuntarium in operibus metu factis reperitum, ex ipſo metu quodammodo ortum ducat; in illis autem quæ per concupiſcentiam fiunt, ſi quid involuntarii admiſceatur, non ex ipſa concupiſcentia, ſed aliunde per accidens proveniat. 123

Addo, quod ex diverſitate objecti jucundi concupiſcentiæ, & odioſi timoris, oritur quod primum tollat acerbitatem & nolitionem medii, non verò ſecundum, ut experientiâ conſtat: cum enim quis amore & delectatione fœminæ allicitur, non ſolum non timet vigilare, noctu armatus incedere, magna frigora, & alia perpeti incommoda, ſed abſque ulla triſtitia & repugnantia illa & ſimilia præſtat, vel patitur; & tamen ſi hæc eadem faceret aut pateretur ad vitandam mortem, quam illi inimicus proruat, non ſine repugnantia, dolore & triſtitia ea pateretur: ſicut etiam mercator non niſi cum dolore & triſtitia projicit merces in mare; quia cum finis ipſe ſit acerbus, non præſtat ſuavitatem mediis, ſicut bonum delectabile, quod eſt objectum & finis concupiſcentiæ: Ergo licèt metus cau- 124

cauſet involuntarium ſecundùm quid, non tamen concupiſcentia.

125 Quòd tamen illa interdum per accidens aliquid involuntarii admittat, ut habet ſecũda pars concluſionis, etiam conſtat experientiâ; licèt enim cùm vehemens eſt amor erga aliquam mulierem, v. g. libentiſſimè pecunia & res familiaris abjiciatur; ſicut patet exemplo Principis Sichem ardentiſſimè diligentis Dinam filiam Jacub, quam ut conjugem acciperet, ad Jacob & filios ejus dixit: *Inveniam gratiam coram vobis, & quæcumque ſtatueritis, dabo: augete dotem, & munera poſtulate, libenter tribuam quod petieritis, tantùm date mihi puellam hanc uxorem*: Ex minori tamen concupiſcentia, aut fortè ex magna concupiſcentia & avaritia, contingere poterit, quòd cum aliqua repugnantia, dolore & triſtitia quis tribuat dotem vel pecuniam pro fœmina, vel alia re concupita; ſubindeque quòd concupiſcentia interdum per accidens aliquid involuntarii habeat admixtum. Quod poteſt hoc exemplo ampliùs declarari: licet calor ex ſua natura habeat calefacere, & expellere omne frigus, per accidens tamen contingit, ut ex debilitate caloris, aut ex hoc quod frigiditas eſt in ſubjecto proprio, ut in aqua, omne frigus non expellat à ſubjecto, ſed aliquid ejus cum calore mixtum relinquat, ut patet in aqua tepida. Ita ergo, licèt concupiſcentia, quando eſt vehemens, omnem repugnantiam, omnemque rationem involuntarii abſorbeat & conſumat; tamen quando eſt remiſſa, & conjuncta cum alio affectu vehementi, ad contrarium illius medii quod aſſumit inclinante; v. g. cum avaritia, quæ non niſi cum dolore & triſtitia pecuniam largitur; tunc omnem triſtitiam & repugnantiam, ſeu omnem rationem involuntarii à voluntate per accidens non excludit, ſed aliquid involuntarii admittit.

126 Confirmatur: In operante ex paſſione multoties ſunt iſtæ duæ conſiderationes: hoc opus eſt mihi bonum ſecundùm ſenſum, quia delectabile, & eſt mihi malum ſecundùm rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando conſentit paſſioni, ſic vult illud agere, quatenus delectabile ſentit, quòd nollet illud facere, quatenus eſt contra rationem; & ſic tunc duæ ſunt voluntates oppoſitæ, una efficax, alia inefficax. Quòd manifeſtè declarat Apoſtolus ad Romanos ſeptimo, dum loquens in perſona hominis cum paſſione luctantis, vel paſſione victi, ſic ait: *Non enim quod volo bonum hoc ago ſed quod odi malum illud facio.* Unde qui peccat ex concupiſcentia, ſæpe cum aliqua triſtitia & dolore, & aliquo remorſu conſcientiæ peccat: propterea Seneca loquens de viris voluptaribus & concupiſcentiis deditis, ait: *Ipſæ voluptates eorum trepidæ, & variis terroribus inquietæ ſunt; ſubitque eos dum maximè exultant ſollicita cogitatio, hæc quandiu erunt? Ab hoc affectu Reges ſuam flevere potentiam, nec illos magnitudo ſuæ fortunæ delectavit, ſed venturus aliquando finis exterruit.*

Geneſis 34.

De brevit. vitæ, c. 16.

127 Ex his intelliges, quod cùm Divus Thomas poſt Ariſtotelem, Niſſenum, & Damaſcenum, docet ea quæ fiunt ex concupiſcentia non eſſe involuntaria ſecundùm quid, ſicut ea quæ procedunt à metu; non intendit omne involuntarium etiam per accidens à concupiſcentia excludere, ſed tantum duplex inter concupiſcentiam & metum diſcrimen ſtatuere. Primum eſt, quòd metus regulariter loquendo cauſat involuntarium; licèt interdum per accidens illud non cauſet, quando ſcilicet medium quod aſſumitur ad evitandum malum quod timetur, non eſt aſperum & moleſtum, ſed delectabile & jucundum, verbi gratia, cum quis ad evitandam ægritudinem utitur cibo delectabili, vel ad evitandum periculum abſtinet ab itinere & navigatione: concupiſcentia verò è contra per ſe & regulariter eſt immunis ab involuntario; interdum tamen per accidens illud habet admixtum, ut patet in exemplis ſuprà adductis. Secundum diſcrimen eſt, quod involuntarium, quod regulariter reperitur in his quæ fiunt ex metu, ab ipſo metu cauſatur; illud verò quod interdum per accidens miſcetur concupiſcentiæ, ab illa non procedit, ſed aliundè provenit, ob rationem ſuprà adductam, quæ ſumitur ex diverſitate objecti circa quod timor & concupiſcentia verſantur.

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia cauſet involuntarium?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſiti.

NOTANDUM primo ex Divo Thoma hîc articulo octavo ignorantiam pro nunc dividi poſſe in antecedentem, concomitantem, & conſequentem. Antecedens dicitur ea quæ antecedit actum voluntatis, hoc eſt, quæ nullo modo eſt volita: unde ad illam requiritur quod ille qui ignorat, ſufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut ſi ea ablata eſſet, non produceret effectum quem producit ex ignorantia: exempli causâ, emittit aliquis ſagittam in aliquem locum ubi eſt homo abſconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & ſufficientem adhibet diligentiam ut exploret an ibi ſit homo, eâ intentione ut ſi ſciret eum ibi latere, ſagittam non emitteret; ſi ille talem hominem configat & interficiat, talis occiſio dicetur procedere ex ignorantia antecedente. Concomitans vocatur illa, quæ merè per accidens & concomitanter ſe habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet ſeu prohibet ab operatione: ſed homo eſt ita diſpoſitus, ut æqualiter & eodem modo operaretur, ſi talis ignorantia non adeſſet, ac operatur cum illa; verbi gratia, ſi quis venationis causâ circumeat ſylvam, & deprehendat hoſtem, ignorat tamen eum eſſe hoſtem, & adhibitâ prius ſufficienti diligentiâ, exiſtimans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſagittam, & interficit hoſtem: talis occiſio dicitur procedere ex ignorantia concomitante, quia tunc licet ille ignoret eſſe hoſtem, eſt tamen ita diſpoſitus, ut ſi illum agnoſceret, interficeret. Denique ignorantia conſequens ea eſt, quæ conſequitur actum voluntatis, ſeu quæ eſt volita, quando ſcilicet voluntas vult ignorare id quod ſcire poterat & tenebatur. Porro dupliciter poteſt eſſe volita ignorantia: primo directè, quando ſcilicet voluntas expreſſe vult rem aliquam ignorare, ut liberius peccet, juxta illud Pſalmo trigeſimo quinto: *Noluit intelligere ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur affectata: ſecundo indirectè, quando voluntas expreſſe 128

qui-

quidem non vult ignorare, non tamen curat addiſcere ea quæ poteſt, & tenetur ſcire; & hæc ignorantia vocatur craſſa ſeu ſupina.

129 Ex quibus intelliges diviſionem allatam eſſe bonam & convenientem: Nam ignorantia, ut conducere poteſt ad rationem voluntarii, tripliciter poteſt ſe habere ad actum voluntatis, qui continet actum externum ex ignorantia faciendum, primò ut cauſa, ſecundò ut effectus, tertiò neque ut cauſa, neque ut effectus, ſed ut per accidens concomitans talem actum: Atqui ignorantia, quæ verè eſt cauſa actûs, eſt ignorantia antecedens, quia cauſa præcedit effectum, prioritate ſaltem naturæ; ignorantia verò quæ eſt effectus voluntatis, eſt conſequens, quia effectus conſequitur cauſam; ignorantia tandem quæ neque eſt cauſa, neque effectus, neque præcedit, neque ſubſequitur ratione cauſalitatis talem actum, ſed ſolùm illum comitatur, & per accidens illi conjungitur, concomitans eſt: Ergo ignorantia convenienter dividitur in antecedentem, concomitantem, & ſubſequentem.

130 Notandum ſecundò, Involuntarium poſſe ſumi dupliciter; primò poſitivè, vel contrariè, quatenus dicit aliquid quod eſt contra inclinationem voluntatis; ſecundò negativè, vel contradictoriè, prout dicit puram negationem voluntarii, & meliùs dicitur non voluntarium; quia licèt non ſit ſecundùm inclinationem voluntatis, non eſt tamen contra, ſed merè indifferenter ſe habet. Dubitatur ergo, quænam ex dictis ignorantiis cauſet involuntarium poſitivè, aut negativè.

§. II.

Reſolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.

Dico primò, ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ſimpliciter, Ita Divus Thomas hîc art. 8.

131 Probatur: Quod cauſat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, cauſat involuntarium ſimpliciter: Sed ignorantia antecedens cauſat effectum omnino nolitum, ac repugnantem inclinationi voluntatis, ut patet in exemplo ſuprà adducto; projiciens enim ſagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluiſſet occidere, & quem dolet occidiſſe: Ergo ignorantia antecedens cauſat involuntarium ſimpliciter. Ex quo inferes, illam excuſare à peccato: quia peccatum adeò voluntarium eſt, ut ſi non ſit voluntarium, non ſit peccatum: unde qui invincibiliter ignorat v.g. eſſe vigiliam, non peccat carnes comedendo; de quo fusiùs in tractatu de peccatis. Diſp. 6. art. 1.

Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus, quænam vota, & ſimilia, valida ſint, ſi fiant ex ignorantia antecedente. In his enim attendenda ſunt duo, videlicet ſubſtantia rei, & accidentia: ſi ignorantia ſit de ſubſtantia, invalidus eſt contractus; ſecùs autem, ſi ſit de accidentibus: unde ſi quis contraheret matrimonium cum muliere paupere, exiſtimans eſſe divitem, matrimonium hoc eſſet validum; quia divitiæ & paupertas ſunt quid accidentale matrimonio: ſi verò contraheret cum Catharina, exiſtimans eſſe Margaritam, matrimonium non eſſet validum, quia eſt ignorantia circa ſubſtantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ eſt de ignorantia conſequenti, expeditur.

Dico ſecundò, ignorantiam conſequentem cauſare voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

Probatur prima pars: Qui vult cauſam alicujus effectûs, vult etiam in ipſa cauſa effectum ex ea ſequutum: Ergo cum ignorantia conſequens ſit ſimpliciter volita, etiam effectus ex illa ſequutus erit ſimpliciter volitus in illa, & per conſequens ſimpliciter voluntarius. 132

Altera etiam pars ſuadetur: Quod ſit contra aliquam inclinationem voluntatis, eſt involuntarium ſecundum quid: Sed effectus proveniens ex ignorantia conſequenti, ſit contra aliqualem inclinationem voluntatis: Ergo eſt involuntarius ſecundum quid. Minor probatur: Operans cum tali ignorantia, ita eſt affectus dum operatur, ut ſi adeſſet ſcientia, non poneret effectum, unde illô poſitô, & adveniente ſcientiâ, triſtatur; ut patet eùm qui non factâ ſufficienti diligentiâ, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppoſitum. Patet Conſequentia: nam ut ait Ariſtoteles 3 Ethic. cap. 1, *Eorum qui per inſcitiam agunt ii quem facti pœnitet, invitus egiſſe dicitur*. Ex quo inferes, quòd ſicut illa quæ fiunt ex metu, ſunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia conſequenti. 133

Adverte tamen, quòd ignorantia ſubſequens eſt duplex; una purè ſubſequens, quæ conditionem concomitantis non admittit; ut cùm quis affectat ignorare, ut liberius peccet, vel cum quis negligit ſcire quod debet, unde poſtea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam craſſam; alia eſt ignorantia ſubſequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideò mixta ex utraque dici poteſt; v.g. cum aliquis non facta ſufficienti diligentia, dum putat ſe occidere feram, occidit hoſtem ſuum, quem valdè cupiebat occidere. Ignorantia ergo conſequens, quæ non eſt mixta ex concomitante, ſive ſit affectata, ſive craſſa, cauſat involuntarium ſecundum quid; non autem illa quæ eſt mixta ex concomitante, modô explicatô: cum enim omne mixtum participet ex natura utriuſque extremi, talis ignorantia mixta participat ex ſubſequente quod eſt de ejus eſſentia, ſcilicet facere voluntarium ſimpliciter, excludendo involuntarium ſimpliciter; & de concomitante, non triſtari de effectu, ſed lætari, atque adeò non cauſare involuntarium ſecundum quid. 134

§. IV.

Solvuntur objectiones.

Contra primam partem concluſionis objici poteſt: Ignorantia conſequens removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, homo non faceret id quod modò facit ex ignorantia: Ergo talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter. Antecedens eſt Divi Thomæ in hoc articulo, ubi loquens de hac ignorantia ait; *Cauſat tamen ſecundum quid involuntarium, inquan-* 135

143 Obſervandum tamen, in hoc caſu duo eſſe diſtinguenda; primum eſt emiſſio ſagittæ, vel occiſio animalis ſecundum ſubſtantiam; alterum eſt occiſio inimici, inquantum hujuſmodi formaliter: primum eſt omnino voluntarium, ſicut eſt de facto cognitum: ſecundum vero non eſt voluntarium, quia non eſt cognitum; cognoſcit enim emittens ſagittam ſe occidere animal, ſed ignorat hoc animal eſſe hominem, & hoſtem ſuum.

144 Dices, adeſſe ſimul cum intentione feram occidendi habitualem voluntatem, ſeu inclinationem occidendi inimicum, à qua occiſio inimici ſub ſpecie feræ poteſt dici voluntaria.

Sed contrà: Voluntas ſeu inclinatio habitualis non ſufficit ad cauſandum ſeu denominandum voluntarium in actu, ſed tantùm in potentia: Ergo à voluntate ſeu inclinatione habituali occidendi inimicum, non poteſt talis occiſio vel quæcumque alia actio, dici voluntaria. Præſertim, quia ſi voluntas habitualis ſufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non ſolùm illa actio quâ de facto inimicus ſub ſpecie feræ occiditur, ſed omnes aliæ, quotquot ab illo homine exercerentur, eſſent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis; quia non eſt minor conjunctio hujuſmodi actionum ad illam habitualem voluntatem, quàm prædictæ occiſionis; neque eſt major ratio cur potiùs in iſtam quàm in illas influat talis voluntas. Ex quo infertur, quòd licèt cum intentione occidendi feram eſſet ſimul volitio actualis occidendi inimicum, non ideò hæc volitio conferret illi malitiam, nec occiſionem illam actu volitã denominaret; quia ſcilicet non imperaret illam, ſed merè per accidens & concomitanter ad illam ſe haberet. Idem dicendum, ſi quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret ſagittam, eô animô ut ſe exerceret ad occidendum poſtea inimicum, vel optando illum adeſſe ibi, vel feram quaſi ejus ſtatuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: *ſi ſcirem ibi latere inimicum, illum occiderem*: quia animus illius non eſt occidere ibi & tunc inimicum, quem abeſſe putat, ſed duntaxat cædere feram, quaſi ejus ſtatuam, vel exerceri ad illam alio tempore transfigendum.

145 Dices: Volitio conditionata ſufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium ſecundùm quid: Ergo ab iſto actu conditionato: *Si ſcirem ibi latere inimicum, illum occiderem*, poteſt occiſio inimici ſub ſpecie feræ, dici voluntaria ſecundùm quid.

Reſpondeo, volitionem conditionatam ſufficere ut aliquid denominetur voluntarium ſecundùm quid, quando adeſt illius cognitio, ſecùs autem, ſi ſit ignorantia illius; quia repugnat quòd aliquis voluntariè tendat, etiam ſub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cùm venator, dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occiſio inimici ſub ſpecie feræ, à volitione illa conditionata nequit eſſe voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

146 OBJICIES primò contra iſtam concluſionem: Reſpectu ſubjecti apti non datur medium inter formam & privationem; ſeu enim v.g. neceſſariò eſt videns vel cæcus: Sed actus humanus eſt ſubjectum aptum reſpectu voluntarii & involuntarii: Ergo omnis actus humanus debet eſſe voluntarius vel involuntarius; & per conſequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non poteſt eſſe non voluntarius, ſed neceſſariò debet eſſe voluntarius aut involuntarius privativè.

147 Reſpondeo, conceſſâ Majori, diſtinguendo Minorem: Actus humanus, cui adeſt ſcientia, eſt ſubjectum aptum reſpectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem: cui deeſt ſcientia; nego Minorem; Actui autem ex ignorantia concomitante procedenti deeſt ſcientia, & ideò non convenit illi quod ſit voluntarius vel involuntarius, ſed ſolùm quòd ſit non voluntarius: ſicut lapidi, quia non eſt ſubjectum aptum ad viſum, non convenit eſſe videntem vel cæcum, ſed ſolùm non videntem.

148 Objicies ſecundò: Idcircò ignorantia cauſat effectum, inquantum removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet ſcientiam quæ impediret effectum, imò potiùs, ſi adeſſet talis ſcientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; ſiquidem ſi ignorans ſciret ibi eſſe inimicum, libentius ipſum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo cauſat hunc effectum.

149 Reſpondeo, ignorantiam concomitantem non eſſe cauſam effectûs ſecundum entitatem vel ſubſtantiam, aut ſecundum aliquid poſitivum; ſed tantum ſecundum aliquid purè negativum; ſcilicet quantum ad rationem non voluntarii in eo incluſam: quare ſi adeſſet ſcientia, produceretur idem effectus, quantum ad entitatem & ſubſtantiam, v.g. eadem emiſſio ſagittæ & occiſio hominis; non tamen quoad rationem non voluntarii, ſiquidem eſſet tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, ſeu rationem illam non voluntarii, impediret ſcientia, ſi adeſſet. Unde in forma reſpondeo conceſſâ Majori, diſtinguendo Minorem: ſcientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad ſubſtantiam, concedo: quantum ad rationem non voluntarii, nego.

DISPUTATIO II.

De Voluntario libero.

QUIA inter ſpecies voluntarii non infimum locum tenet liberum, illudque eſt radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, hanc diſputationem præcedenti adjungimus, ut exiſtentiam & naturam libertatis declaremus priuſquam de actibus humanis, eorumque moralitate, differamus.

ARTICULUS I.

An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, ſeu diviſiones, variique Hæreticorum errores referuntur.

150 OPORTET *priùs nominum ſimilitudines, quaſi ramos obviantes abſcindere* (inquit Caſſidorus) *ne ſemitam diſputationis noſtræ vocabulorum conſonantium ſylva, umbroſis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis ſignificationibus minùs propriè & latè dictis uſurpatur, ſeu quia multiplex libertatis genus ſub ejuſdem nominis velamine latet; velum hoc libet paululum attollere, & varias libertatis acceptiones ſeu diviſiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis diviſio eſt, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quàm eleganter proſequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex eſt nobis propoſita libertas à peccato, à miſeria, à neceſſitate. Hanc ultimo loco poſitam contulit nobis in conditione natura; in primam reſtauramur à gratia: media nobis reſervatur in patria. Dicatur ergo prima libertas natura, ſecunda gratia, tertia vitæ, vel gloria. Primò namque in liberam voluntatem, ac voluntariam libertatem conditi ſumus, nobilis in Deo creatura: ſecundò reformamur in innocentiam, nova in Chriſto creatura: tertiò ſublimamur in gloriam, perfecta in ſpiritu creatura. Prima ergo libertas habet multùm honoris; ſecunda plurimùm etiam virtutis; noviſſima cumulum jucunditatis.*

151 Deinde libertas naturæ ſubdividitur in libertatem ſpontaneitatis, ſeu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, ſeu contingentiæ. Prima dicit ſolam immunitatem à coactione ſeu violentia, ab agente extrinſeco illata; & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam neceſſariis, ut ſunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c. quia ut diſputatione præcedenti oſtendimus, per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ipſa elicito, juxta illud Anſelmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle.* Secunda non ſolum importat immunitatem à violentia & coactione, ſed etiam à neceſſitate abſoluta ſeu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, ſeu facultatem ad oppoſita, ſive contrariè, ſive contradictoriè. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradictionis, ſeu ſpecificationis & exercitii. Una dicit facultatem ad actus contrariè oppoſitos, ut amorem & odium; proſecutionem & fugam: altera ad actum, & negationem vel ceſſationem ejus, ut ad velle vel non velle, agere vel non agere &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ ſcilicet dicit immunitatem à ſervitute, alterius hominis dominio addicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Juriſperiti in inſtitut. *de jure perſonarum*, & *ff. de ſtatu hominis l. cùm igitur*, & ſequentibus.

152 Hîc ergo ſolum agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in ſtatu innocentiæ, & in ſtatu naturæ lapſæ in homine reperiatur? Quam difficultatem excitavimus ad confutandum diverſos Philoſophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci poſſunt.

Primus eſt Stoicorum & Aſtrologorum, qui voluntatem noſtram & ejus actus fati determinationi ſubjiciebant, nomine *fati* intelligentes ſeriem & influxum cauſarum naturalium, præcipuè cœlorum & aſtrorum: qua de cauſa dicebant (ut teſtatur ex Ariſtotele D. Thomas) *quòd talis eſt voluntas in hominibus, qualem inducit Pater virorum Deorumque; id eſt, cœlum, vel ſol.* Quæſt. 6. de malo articulo unico.

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem deſtruebant, & dicebant homines ad malum neceſſitari; non ex influxu ſiderum, ſicut Stoici & Aſtrologi, ſed ex anima mala, ita ſecum animam hominis bonam abripiente, ut eam non niſi malum velle ſineret. Unde ait Hieronymus in procemio dialogi adverſus Pelagianos, *Manichæorum eſſe hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium.*

Tertius eſt error Calvini & ſequacium, qui denegant noſtris actibus libertatem, propter motionem, ſeu gratiam, quâ Deus applicat voluntatem ad agendum; quam exiſtimant ita eſſe efficacem, ut omnem diſſentiendi potentiam in voluntate creata abſorbeat & conſumat; ſubindeque voluntatem ſub divina motione non retinere abſolutam diſſentiendi potentiam, ſed puram ſpontaneitatem, ſeu immunitatem à coactione, minimè verò à neceſſitate. Qui error à Tridentino ſeſſ. 6. can. 4. his verbis proſcribitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque poſſe diſſentire ſi velit, &c. anathema ſit.*

Quartus denique error eſt etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in ſtatu naturæ integræ præditum fuiſſe libertate, aiunt tamen perdidiſſe illam per peccatum; nec dicendum jam eſſe arbitriū liberum, ſed peccati ſervum, ſolùmque libertatis nomen vacuum ad nos tranſiiſſe, ut latè ſcribit Roffenſis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum ſeſſione citatâ can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum amiſſum & extinctum eſſe dixerit aut rem eſſe de ſolo titulo: imò titulum ſine re &c. anathema ſit.*

Ex quibus liquet, plures poſſe diſtingui neceſſitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam, ſeu fatalem, Manichæam, & Calviniſticam: quæ in hoc conveniunt, quod omnes tam arctè & tam validè hominem ad operandum determinant & conſtringunt, ut in eo non relinquant potentiam ad oppoſitum: differunt autem in cauſa à qua proveniunt: prima enim à ſyderum influxu; ſecunda à principio malo, vel anima mala, ſecum animam hominis bonam abripiente; tertia ab efficacia divinæ motionis, aut à peccato primi parentis, procedere dicitur. His præmiſſis, ſit

§. II.

Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur hominem in ſtatu innocentiæ habuiſſe libertatem indifferentiæ.

DIco primò: Homo in ſtatu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ.

Probatur

153 Probatur primò ex illo Geneſ. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*: quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in ſua creatione accepit, communiter referunt: præſertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ubi docet libertatem eſſe eximiam illam ac ſingularem perfectionem, ſecundùm quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *Liberum* (inquit) *& ſui arbitrii & ſuæ poteſtatis invenio hominem à Deo inſtitutum; nullam magis imaginem & ſimilitudinem Dei in illo animadverteus, quàm ejuſmodi ſtatûs formam: neque enim facie & corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expreſſus eſt, ſed in ea ſubſtantia quam ab ipſo Deo traxit, id eſt animæ ad formam Dei ſplendentis, & arbitrii ſui libertate & poteſtate ſignatus eſt.*

Sic etiam Damaſcenus, quem refert Divus Thomas 1. p. qu. 93. art. 9. ait: *Hominem eſſe ad imaginem Dei, ſignificat intellectualem, & arbitrio liberum, & per ſe poteſtativum.* Idem docet Irenæus libro 4. adverſus hæreſes cap. 9. dicens: *Homo rationalis, & ſecundùm hoc ſimilis Deo, liber in arbitrio factus, & ſuæ poteſtatis.* Vel ut loquitur Tertullianus ubi ſuprà cap. 6. *Tota libertas arbitrii in utramque partem conceſſa eſt illi, ut ſui dominus conſtanter occurreret.* Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hac* (inquit) *dignitatis prærogativâ, rationalem ſingulariter creaturam Conditor inſignivit, quod quemadmodum ipſe ſui juris erat, ſuæque ipſius voluntatis, non neceſſitatis erat, quod bonus erat: ita & illa quoque ſui quodammodo juris in hac parte exiſteret: quatenus nonniſi ſua voluntate aut mala fieret, & juſtè damnaretur, aut bona maneret, & merito ſalvaretur.*

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Geneſis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe;
Et ſit imago Dei: ſimilem decet eſſe creanti,
Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi poſſunt quicumque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus ſuper reliquas creaturas: conſequens enim eſt, ut qui habet aliorum dominium, habeat multò magis & ſui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi ſuprà) *ut totius mundi poſſidens homo, non in primis animi ſui poſſeſſione regnaret; aliorum dominus, ſui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in ſervitutem illi dediſſet, ſolum liberum eſſe voluit: nam & liber eſſe debuerat, ne incongruenter Dei imago ſerviret.*

154 Plures etiam pro noſtra aſſertione ſuppetunt rationes, quas adducit D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 2. & qu. 83. ar. 1. lib. 2. contra Gentes cap. 48. qu. 22. de verit. ar. 6. & qu. 23. art. 4. & in 2. diſt. 25. ar. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis eſt illa quæ ſumitur ex propria natura voluntatis, quæ cùm ſit potentia cœca, debet ſequi per omnia dictum intellectûs: atque adeò ſicut iſte in judicando de appetibilibus eſt indifferens, & taliter unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo ſimilem ſervare indifferentiam, ita ut à nullo bono particulari & finito neceſſitari poſſit. Unde ait 1. p. qu. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, neceſſe eſt quod homo ſit liberi arbitrii, ex hoc ipſo quod rationalis eſt.*

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. 155
Natura intellectualis triplici gaudet univerſalitate & amplitudine, quâ carent naturæ rationis expertes. Prima eſt, univerſalitas in eſſendo, quatenus per formas apprehenſas, & per ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia, & recipere naturas & quidditates omnium rerum, non quidem in eſſe naturali & entitativo, ſed in eſſe intelligibili & repræſentativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac univerſalitate oritur altera, nempe univerſalitas in judicando, quatenus poteſt in omnem faciem vertere objecta, & conſiderare illa ut ſunt digna amore vel odio, & ut ſibi neceſſaria vel utilia, aut nociva & diſconvenientia. Et ex hac naſcitur tertia, quæ eſt in appetendo, ratione cujus poteſt velle vel nolle, eligere vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum ſummo bono, ſeu cum bono ut ſic (quod eſt objectum formale voluntatis) neceſſariam connexionem. Immaterialitas ergo eſt radix remota libertatis; univerſalitas verò & indifferentia judicii immaterialitatem conſequitur, eſtque proxima libertatis radix: unde ex eo quod voluntas humana ſit appetitus rationalis, & regulетur per judicium rationis indifferens, rectè infert S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non ſolùm ſpontaneitatis: præſertim cùm indifferentia principii in agendo ſumatur ex forma per quam agit, quæ reſpectu appetitûs eſt bonum apprehenſum; quare ſicut appetitus ſequens apprehenſionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum ſimili determinatione; ita qui ſequitur formam apprehenſam, communem & indifferentem ad plura, debet operari cum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calviniſtarum refellitur, & hominem in ſtatu naturæ lapſæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter oſtenditur.

Dico ſecundò: Etiam in ſtatu naturæ lapſæ 156
hominem gaudere libertate indifferentiæ.
Concluſio eſt certa de fide, & definita in Tridentino locis citatis, & in Senonenſi, celebrato Pariſiis contra Lutherum, paulò ante Tridentinum Anno 1528. in decretis fidei cap. 15. ubi ſic dicitur: *Cùm reliquerit Deus hominem in manu conſilii ſui, appoſueritque coram eo ignem & aquam, bonum & malum, ut ad quodcumque voluerit porrigat manum ſuam: nec abs re beatus ille judicetur, qui potuit tranſgredi & non eſt tranſgreſſus, facere mala & non fecit, quod ſub eo ſit appetitus ejus, & dominetur illius: ac denique percurrenti Scripturam ſacram, paſſim obvium ſit, quod liberum utramvis in partem hominis arbitrium aſſeveret, ſatis eſſe viſum eſt ſacro Provinciali Concilio, libertatis ejuſmodi vires & metas exponere.* Quibus verbis Concilium non ſolùm libertatem indifferentiæ apertè ſtatuit; ſed etiam varia inſinuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Auguſtinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Nec valet quod ajunt Hæretici cum Calvino 157
lib. 2. Inſtit. cap. 5. in his locis à Concilio allegatis ſermonem eſſe de homine integro, qualis à Deo conditus fuit, ſive de primo parente, qui in

Digitized by Google

in ſtatu innocentiæ indifferentem ad utrumlibet poteſtatem habuit & exercuit; non autem de homine lapſo, qui unà cum juſtitia originali indifferentiam illam voluntatis amiſit. Non valet, inquam, quia hæc verba Eccleſiaſtici, *Si volueris mandata ſervare, conſervabunt te, appoſuit tibi ignem & aquam, &c.* manifeſtè diriguntur ad homines viventes, & non ſolùm ad Adamum longè antea mortuum. Illa quoque: *Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei, dabitur illi*: non de unico Adamo vel Eva prolata ſunt, in quorum optione non eſt ampliùs vita & mors, bonum & malum, ſed generaliter de omnibus viventibus & ratione utentibus ante quos bonum & malum proponitur, intelligenda ſunt. Item illud Joſue ultimo; *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet*, evidentiſſimè dicebatur Iſraëlitis præſentibus, quos vir ille ſanctus morti propinquus, ad retinendam fidem avitam, pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Eccleſiaſtici 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, &c.* dicitur generaliter de juſtis, Dei mandata ſervantibus. Denique cùm dicitur Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*, eſt ibi ſermo de homine poſt lapſum Adami, nempe de Caïno, non verò de primis parentibus.

158 Poteſt etiam probari concluſio ex SS. Patribus, qui paſſim libertatem indifferentiæ in nobis agnoſcunt, & variis encomiis celebrant. Eorum teſtimonia colligunt Controverſiſtæ, præſertim Bellarminus lib. 3. de libero arbit. cap. 5. Nobis ſufficiet pauca & illuſtriora producere. Primus occurrit Gregorius Niſſenus, vel potiùs Nemeſius ejus contemporaneus, qui lib. 7. de Philoſophia cap. 1. & 2. libertatem arbitrio noſtro conceſſam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria: *ire & non ire; dare & non dare; concupiſcere & non concupiſcere; lætari & non lætari.* Similia habent Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanaſius orat. contra idola, & Baſilius in Pſal. 61. ubi ut declaret hanc voluntatis noſtræ libertatem & indifferentiam, eam comparat libræ ſeu ſtateræ: *Cuilibet noſtrum* (inquit) *intus ſtatera quadam eſt à conditore omnium apparata, per quam rerum naturas poſſit appendere, bonumque à malo diſcernere.* Quam cogitationem antea Tertullianus expreſſerat lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis: *Quaſi libripens emancipari à Deo boni libertas & poteſtas arbitrii.*

159 Favent etiam Patres Latini: nam Auguſtinus, ut eandem voluntatis noſtræ indifferentiam explicet, comparat eam cardini verſatili, qui modo verſùs Orientem, poſtea verſùs Occidentem vergit: ſic enim ait de libero arbit. cap. 1. *Motus quo huc atque illuc voluntas convertitur, niſi eſſet voluntarius, atque in noſtra poſitus poteſtate, neque laudandus, cùm ad ſuperiora; neque culpandus homo eſſet, cùm ad inferiora detorquet quaſi quendam cardinem voluntatis.* Item Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In noſtra poſitum eſt poteſtate*, inquit, *vel peccare vel non peccare, & vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum ſervetur arbitrium*: ubi alludit ad illud Eccleſi. 15. *Appoſuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrige manum tuam*: manus enim in Scriptura ſignificat arbitrium, libertatem, dominium, poteſtatem, & imperium; quia quæ in manu vel ſub manu habemus, eis pro arbitrio liberè uti poſſumus, eiſque dominamur. Sic liberi *manumiſſi* appellabantur, quod jam ſui juris eſſent, & ſuâ manu propria conſtituti. Et Abraham ad Saram de Agar ait: *Ecce ancilla in manu tua eſt, utere eâ ut libet.* Denium D. Bernardus ſerm. 81. in cantica, hanc noſtræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis: *Arbitrii libertas eſt planè divinum quiddam præfulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac ſiquidem ineſt illi inter bonum & malum, nec non inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras, & cognitio judicii, & optio eligendi.*

Hæc SS. Patrum teſtimonia diſertiſſimis ad idem inſtitutum Prudentii verſibus concludemus è libro primo contra Symmachum.

—— Libertas laxior ipſi,
Conceſſa eſt homini, formam cui flectere vitæ,
Atque voluntatis licitum eſt: ſeu tramite dextro
Scandere, ſeu lævo malit decurrere campo:
Sumere ſeu requiem, ſeu continuare laborem,
Seu parere Deo, ſive in contraria verti.

Probatur tertiò concluſio: Homo, ut ſuprà 160
oſtendimus, ad imaginem Dei dicitur conditus, quia libertate indifferentiæ fuit à Deo donatus: Sed imago Dei non eſt omnino deleta in nobis per peccatum originale, cùm illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis; ut eleganter docet D. Bernardus ſerm. 1. de Annunt. his verbis: *Ad imaginem & ſimilitudinem Dei factus eſt homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in ſimilitudine: & ſimilitudo quidem periit, veruntamen in imagine pertranſit homo; imago ſiquidem in gehenna ipſa uri poteſt, non exuri, ardere, non deleri.* Quibus verbis imaginem Dei ab ejus ſimilitudine diſtinguit, in eo quod imago attenditur penes naturalia, præcipuè penes arbitrii libertatem, & ideò ſaltem in aliquo gradu remanet in Dæmonibus; ſimilitudo verò penes gratuita, quare in illis poſt peccatum nullo modo pertranſit. Unde etiam libro de libero arbit. cap. 1. ait: *Divinæ ſimilitudinis ſummum locum tenent Angeli boni, nos infimum, Adam medium, diaboli nullum.* Ergo libertas indifferentiæ non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale.

Denique ſuaderi poteſt concluſio hâc ratio- 161
ne: Homo in ſtatu naturæ lapſæ meretur & demeretur, & elicit actiones moraliter bonas vel malas, & laude aut vituperio dignas, ut experientiâ conſtat: Sed ut actus noſtri ſint moraliter boni vel mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni, requiritur libertas indifferentiæ, ut articulo ſequenti oſtendemus: Ergo in ſtatu naturæ lapſæ reperitur in homine libertas indifferentiæ.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA iſtam concluſionem & catholi- 161
cam veritatem objiciunt Hæretici quædam Auguſtini teſtimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidiſſe arbitrium. Sic enim ait Epiſtolâ 107. ad Vitalem: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè utens homo, & ſe perdidit & ipſum.* Et libro de perfectione juſtitiæ cap. 4. *Victâ vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura.*

Sed facilè reſpondetur, Auguſtinum his locis non

non intendere, per peccatum Adami perditam fuiſſe naturalem & nativam hominis libertatem, ut perperam contendunt Hæretici, ſed facultatem ad benè agendum expeditam, ſeu completam benè agendi, & peccati vitandi poſſibilitatem, quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè ſeipſum explicat Auguſtinus lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagian. cap. 2. ubi ſic ait: *Quis noſtrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas quidem periit per peccatum; ſed illa quæ in paradiſo fuit, habendi plenam cum immortalitate juſtitiam, propter quod natura humana divinâ indigeret gratiâ, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis: utique liberi ad benè, juſtèque vivendum, &c.* Et lib. 2. cap. 5. *Peccatô Adæ arbitrium liberum de natura hominum periiſſe non dicimus, ſed ad peccandum valere in hominibus ſubditis diabolo, ad benè autem pièque vivendum non valere, niſi ipſa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitionis, ſermonis adjuta.* Quæ ut meliùs intelligantur, & concilientur alia Auguſtini loca ſpecie tenùs adverſa:

164 Notandum eſt, vocem liberi arbitrii dupliciter ab illo ſumi, videlicet pro naturali facultate eligendi utrumlibet, poſitis omnibus ad id prærequiſitis; & pro eadem facultate, ut inſtructa & munita iiſdem omnibus prærequiſitis, inter quæ eſt Dei gratia, ad abſtinendum à peccato, vel ad benè operandum utiliter ad vitam æternam. In priori ſenſu illam uſurpat in libris quos ſcripſit contra Manichæos, qui naturalem illam facultatem negabant, hominemque ſubjiciebant naturali neceſſitati, bonæ vel malæ animæ, in agendo benè vel malè. Scribens verò contra Pelagianos, qui dicebant vires naturales arbitrii tales eſſe, tamque potentes & expeditas, ut poſſit ſine auxilio gratiæ benè operari, & à peccato abſtinere, illam ſumit in poſteriori ſenſu; præſertim cùm docet, nos per peccatum Adami liberum arbitrium perdidiſſe. Vel, quod in idem redit, loquitur de libertate gratiæ, non naturæ, ſeu de immunitate à ſervitute & captivitate peccati, non verò de libertate indifferentiæ, de qua nunc diſputamus. Liberum enim (ut ſuprà annotavimus) tripliciter dicitur: à ſervitute ſeu ſubjectione, à coactione, & à neceſſitate. Liberum à ſervitute opponitur ſervo & captivo, atque in eo conſiſtit, quod quis ſit exemptus à ſervitute peccati, vel alia ſubjectione: unde Paulinus in Epiſtola ad Celantiam: *Sola,* inquit, *apud Deum libertas eſt non ſervire peccatis; ſumma apud Deum nobilitas eſt clarere virtutibus.* Liberum à coactione eſt idem quod ſpontaneum, & opponitur coacto ſeu violento. Liberum à neceſſitate opponitur neceſſario, & eſt idem quod indifferens ad agendum vel non agendum, vel ad agendum hoc vel illud.

165 Objicies ſecundò: D. Auguſtinus variis in locis docet in natura lapſa eſſe neceſſitatem peccandi, ortam ex peccato Adami, vel ex concupiſcentia: Ergo in ſtatu naturæ lapſæ non datur in homine libertas indifferentiæ ad bonum & malum. Conſequentia videtur manifeſta: libertas enim indifferentiæ ad bonum & malum, cum neceſſitate peccandi eſt incompoſſibilis. Antecedens probatur, tum ex illo dicto Auguſtini contra Julianum: *Multùm erras, qui vel neceſſitatem nullam putas eſſe peccandi, vel non intelligis illius peccati eſſe pœnam, quod nullâ neceſſitate commiſſum eſt*: tum ex alio adversùs Pelagium, ubi ait: *Quod ex vitiis naturæ, non ex conditione naturæ ſit quadam peccandi neceſſitas, audiat homo; atque ut eadem neceſſitas non ſit, diſcat Deo dicere: de neceſſitatibus meis educ me.* Addi poſſunt alia loca, in quibus aſſerit ex inolita peccandi conſuetudine oriri in peccatoribus quandam peccandi neceſſitatem; ut libro de perfectione juſtitiæ cap. 5. ubi ſic habet: *Quia peccavit, voluntas, ſecuta eſt peccantem peccandi dura neceſſitas.* Cui ſimile eſt quod ait alibi, *Victâ vitió in quod cecidit voluntate, ſequutam eſſe peccandi neceſſitatem.* Concinit Bernardus ſerm. 81. in cantica: *Quis me (inquit) liberabit de manibus meis? non quod volo ago, ſed me, non aliô prohibente; & quod odi illud facio, ſed me, non aliô compellente. Atque utinam prohibitio hæc, & hæc compulſio ita violenta eſſet, ut non eſſet voluntaria; forſitan enim ſic poſſem excuſari; aut certè ita eſſet voluntaria, ut non violenta: profectò enim ſic poſſem corrigi. Nunc verò nuſquam exitus miſero patet, quem & voluntas inexcuſabilem, & incorrigibilem neceſſitas facit.*

Reſpondeo, quod quando S. Auguſtinus docet ex peccato Adami, vel ex concupiſcentia, ortam eſſe in nobis neceſſitatem peccandi, loquitur de neceſſitate quadam peccandi vagè & indeterminatè: quia licèt homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit ſingula diviſivè vitare peccata, non tamen omnia collectivè, ut dicemus in tractatu de gratia. Unde S. Thomas qu. 25. de verit. art. 12. ad 7. exponens illud Pſalmi: *De neceſſitatibus meis erue me*, ait *quod peccata dicuntur neceſſaria, inquantum non poſſunt vitari omnia, quamvis poſſint vitari ſingula.* 166 *Diſp. 1. art. 6*

Ad alia loca in quibus Auguſtinus aſſerit ex conſuetudine oriri in peccatoribus peccandi neceſſitatem, dicendum eſt, ipſum loqui de neceſſitate morali, non verò de phyſica: conſuetudo enim peccandi invehit tandem magnam abſtinendi à peccato difficultatem, quæ moralis neceſſitas dicitur, juxta illud Auguſtini 8. confeſſ. cap. 5. *Dum ſervitur libidini, facta eſt conſuetudo; & dum conſuetudini non reſiſtitur, facta eſt neceſſitas.* Et juxta illud Anſelmi de libero arbitrio cap. 6. *Frequenti uſu dicimus nos non poſſe aliquid, non quia nobis eſt impoſſibile, ſed quia ſine difficultate non poſſumus.* In eodem ſenſu loquitur Bernardus, dum ait quod *Neceſſitas incorrigibilem facit*: non enim vult quod correctio ſit abſolutè impoſſibilis, ſed ſolùm quod ſit ſummè difficilis, propter vehementiam pravæ inclinationis.

167 Objicies tertiò: D. Auguſtinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ poteſtatem, quam Julianus & alii Pelagiani in libertatem inducebant, acerrimè impugnat, eamque veluti baſim, & fontem, ac nidum hæreſis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non poteſt tribui hominibus in ſtatu naturæ lapſæ, ſine hæreſi manifeſta, & evidenti cum Pelagianis commercio.

168 Reſpondeo, Auguſtinum triplici de cauſa reprobaſſe libertatem indifferentiæ, quam Julianus & alii Pelagiani admittebant: Primò, quia volebant indifferentiam illam ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, talem eſſe, quod

neceſſitatem divinæ motionis, & gratiæ liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundò, quia exiſtimabant voluntatem hominis lapſi eſſe in perfecto equilibrio, ſicut erat in ſtatu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; ſubindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuiſſe attenuatum & debilitatum, & ratione concupiſcentiæ magis propenſum ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honeſtum & rationi conſonum; ut refert Divus Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum, ubi Maſſilienſium errores referens, ait: *Putant ut quia prævaricator ideò dicitur non obediſſe, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuiſſe, quia voluit: & quantùm quiſque ad malum, tantùm habeat facultatis ad bonum, parique momento animum ſe ad vitia vel virtutes movere.* Tertiò, illam libertatem reprobavit Auguſtinus, quia Julianus & alii Pelagiani liberum arbitrium generatim definiebant per poteſtatem benè vel malè agendi; cùm tamen libertas generaliter ſumpta, prout abſtrahit à Deo & creaturis, & à Beatis ac viatoribus, id non poſtulet, ſed ſufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infrà declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam ſubjectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione divinâ, & gratiâ applicante; atque ratione concupiſcentiæ ad malum propenſam, ſubindeque per peccatum originale debilitatam. Item non negabat patentiam ad peccandum reperiri in viatoribus non confirmatis in gratia, ſed tantùm negabat eam ingredi eſſentiam & rationem formalem libertatis. De quo infrà.

Articulus II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

169 Dico primò: Ut actus noſtri ſint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorii vel demeritorii, non ſufficit ſpontaneitas ſeu libertas à coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.

Concluſio eſt certa de fide, & oppoſita ſententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova conſtitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos à D. Thoma qu. 6. de malo art. unico, ubi hæc ſcribit: *Quidam poſuerunt quod voluntas hominis ex neceſſitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne neceſſarium eſt violentum, ſed ſolùm id cujus principium eſt extra, unde & motus naturales inveniuntur aliqui neceſſarii, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio eſt hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur eſſe meritorium vel demeritorium, quod aliquis ſic ex neceſſitate agit, quod vitare non poſſit. Eſt etiam annumeranda inter extraneas Philoſophiæ opiniones: quia non ſolùm contrariatur fidei, ſed* A *ſubvertit omnia principia Philoſophiæ moralis: ſi enim non ſit liberum aliquid in nobis, ſed ex neceſſitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philoſophia conſiſtit.*

170 Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres, qui paſſim docent, ſublatâ libertate indifferentiæ, fruſtra eſſe conſilia, exhortationes, præcepta, & actus noſtros, nec præmiô, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos eſſe. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinian. ubi ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioquin ubi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona* B *eſt.* Quod dictum refert Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 65. illudque approbat ut veriſſimum, certiſſimum, atque notiſſimum. Unde, ut ſuprà vidimus, libro 3. de libero arbit. cap. 1. aſſerit quod niſi motus animi, quô ad bonum vel ad malum flectimur, in noſtra eſſet poſitus poteſtate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando benè vel malè agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis*, inquit, *non clamet ſtultum, præcepta dare ei, cui liberum non eſt quod præcipitur facere; & iniquum damnare eum, cui non fuit poteſtas juſſa complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obſcuri ſcrutandi mihi erant, ut di-* C *cerem neminem vituperatione ſuppliciove dignum, qui aut id velit quod juſtitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non poteſt. Nonne iſta cantant & in montibus paſtores & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?*

171 Hanc rationem eleganter proſequitur Euſebius lib. 6. de præparatione cap. 5. his verbis: *Sublatô liberô arbitriô jacebit omnis Philoſophia, jacebit pietas, nulla erit laus virtutis, nullus fructus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi ſtudioſi, inutiles prorſus leges, vanæ ex-* D *hortationes, caſſæ objurgationes, nullum meritum, nulla merces, nec virtus erit nec vitium; ſi non libera voluntate, ſed neceſſitate fatorum opera noſtra fiant.*

172 Poteſt etiam ſuaderi concluſio ratione quam inſinuat S. Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. ubi dicit quod *ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: Sed dominium voluntatis eſt per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus poteſtate eſt agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet idem S. Doctor 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait quod *ſumus Domini noſtrorum actuum, ſecundùm quod poſſumus hoc vel illud agere*, & magis conſtabit ex dicendis articulo ſequenti: Ergo libertas indifferentiæ E eſt fundamentum moralitatis, & radix ex qua hæ proprietates in actibus humanis, veluti flores & rami progerminant, nempe quod ſint laudabiles vel vituperabiles, & capaces meriti vel demeriti.

173 Confirmatur: *Idem ſunt actus morales & actus humani*, ut ait S. Thomas ſupra qu. 1. art. 3. Sed actus purè ſpontanei non poſſunt dici humani; Ergo nec morales appellari. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi ſic habet: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*; id eſt, quæ fiunt ex deliberatione rationis & electione voluntatis; Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coa-

ctione,

ctione, non verò à neceſſitate immunes, non procedunt ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ut conſtat in amore beatifico, vel in volitione boni ut ſic: Ergo non poſſunt dici actus morales & humani.

174 Probatur ultimò concluſio egregia ratione quam fusè proſequuntur Salmanticenſes hîc tract. 11. diſp. 1. dubio 1. §. 2. & quæ poteſt ſic breviter proponi. Actus noſtri non alia ratione dicuntur morales, niſi quia ſubjacent regulis morum, & ab illis regulantur; ſicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod ſubditur regulis artis: Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non poſſunt regulis morum ſubjici, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dici. Major patet, Minor probatur. Cùm enim regula ſeu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, fruſtra illa adhiberetur actioni, quæ non eſt variabilis ſecundùm medium & extrema, ſed ſuâpte naturâ invariabilis, & ad unum determinata: Actus autem purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, ſunt omninò invariabiles, & ad unum ex ſua natura determinati, ut patet in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non poſſunt ſubjici regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari.

175 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Proprium munus regulæ moralis eſt imponere modum regulato, determinando ipſum ad unum quod ratio dictat, unde quod moraliter regulatur, ſupponitur indifferens ut ſic vel ſic determinetur: Ergo actus qui non ſunt indifferentes, ſed ad unum totaliter determinati, non poſſunt cadere ſub regula morali, nec dici moraliter boni aut mali.

Dico ſecundò: Ut actus ſint moraliter boni aut mali, meritorii vel demeritorii, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis ſeu ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitii.

176 Probatur primò: Chriſtus, dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos; & tamen cum eſſet ab intrinſeco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo inſtanti beatitudinem meruerunt, per actum charitatis, qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem, & liber tantùm quoad exercitium, cùm in illo inſtanti peccare non potuerint, ut docuimus in tractatu de Angelis: Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis & ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitii. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 9. ad 5. dicit: *Poſſe peccare non facit ad meritum, ſed ad meriti manifeſtationem, inquantum oſtendit eum bonum eſſe voluntarium.*

Diſp. 11. art. 5.

177 Probatur ſecundò: Illa libertas ſufficit ad moralitatem, quæ ſatis eſt ut actus cadant ſub regulis morum, ita quod hujuſmodi regulæ poſſint ipſum dirigere, & de eo diſponere: Sed ad hoc ſufficit libertas quoad exercitium: Ergo ad merendum vel demerendum, ſufficit libertas exercitii. Major patet ex dictis concluſione præcedenti, Minor probatur. Eo ipſo quod actus ſic liber quoad exercitium, poteſt ratio & lex de illo diſponere, ipſumq; præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipſo ſub regulis morum.

Confirmatur: Actus ſic liber non eſt determinatus à natura ut ſit vel non ſit, ſed ad utrumque indifferens: Ergo poteſt dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò contra primam concluſionem: D. Thomas in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 1. ait: *Actus ſunt in genere moris, ex hoc quod ſunt voluntarii.*: Sed actus purè ſpontanei, ut volitio boni ut ſic, & amor beatificus, ſunt voluntarii, quia ſunt à principio intrinſeco, cum cognitione finis: Ergo ſunt in genere moris. Unde idem S. Doctor qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. ſent. diſt. 28. qu. 1. art 2. ad 2. docet actum charitatis, quo Chriſtus Deum diligebat, fuiſſe meritorium. Et in reſp. ad 5. ſic ait: *Etiamſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti, quia in illud non coactè, ſed ſponte tendit, & ita eſt actûs ſui dominus.* 178

Reſpondeo, quòd quando S. Thomas ait actus in genere moris, ex hoc quod ſunt voluntarii, ſumit voluntarium pro libero, non verò pro ſpontaneo, ut infra patebit. 179

Ad aliud teſtimonium, relictis variis ſolutionibus, reſpondetur cum Baone, Alvare, & Salmanticenſibus, actum charitatis Chriſti Domini poſſe conſiderari dupliciter; primò, prout reſpicit Deum ut bonum ſecundùm ſe, & hoc modo fertur in illum omninò neceſſariò, unde prout ſic non fuit meritorius: ſecundò, quatenus reſpicit Deum ſecundùm quod in actu exercito eſt ratio diligendi creaturas; & prout ſic fertur ad eum liberè, ſaltem quoad exercitium; & hac ratione fuit meritorius. Quemadmodum enim ipſe amor divinus & increatus ſimul eſt neceſſarius & liber reſpectu diverſorum: neceſſarius quidem, quatenus terminatur ad divinam bonitatem ſumptam ſecundùm ſe; liber verò, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem eſt) ad ipſam divinam bonitatem, ut eſt in actu exercito ratio illas diligendi: ita etiam actus charitatis Chriſti Domini, & amor beatificus aliorum beatorum, quia ſunt participationes formales amoris divini & increati, habent quod ſecundùm illam diverſam terminationem objectivam, ſint ſimul neceſſarii & liberi; licèt cum hoc diſcrimine in beatis, & in Chriſto, quod in illis non ſunt ſecundùm illam rationem meritorii, defectu ſtatûs viæ; cùm tamen in Chriſto, qui ſimul erat viator & comprehenſor, actus charitatis ut terminatus ad eſſentiam divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præſertim rationales, pro quibus mori debebat, meritorius eſſet.

Dices: Ideo eſſentia divina ſecundùm ſe conſiderata, amatur, abſq; ulla prorſus indifferentia, quia prout ſic eſt bonum infinitum clarè viſum: Sed etiam prout eſt ratio diligendi creaturas, eſt bonum infinitũ clarè viſum, cùm ſit eadẽ prorſus indiviſibilis bonitas divinæ eſſentiæ: Ergo pariter ſub hac ſecunda conſideratione rapit voluntatem neceſſariò, & abſq; ulla indifferentia. 180

Reſpondeo, bonitatem divinam, ut eſt ratio diligendi creaturas, eſſe quidem in ſe ſeu ſubjectivè infinitam; tamen formaliſſimè applicatã creaturis, per modum rationis illas diligendi, finitam eſſe, quia finito modo applicatur, ſicut &

ent & ipſæ creaturæ finitè illam participant. A Cujus rei exemplum eſt in eadem eſſentia divina, unita per modum ſpeciei impreſſæ mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita eſt, quia finitè unitur, licèt in ſe ſeu ſubjectivè infinita ſit: & rurſus in eadem eſſentia, ut continente ratione idealem equi, quæ etiam prout ſic formaliter comprehenſibilis eſt, licèt in ſe, ſeu ſubjectivè, incomprehenſibilis ſit.

181 Ex his patet ſolutio ad aliud teſtimonium: nam D. Thomas ibi ſolùm intendit, quod etſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum, ſcilicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones neceſſarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantùm ad exercitium, ſeu indif- B ferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout eſt ratio diligendi creaturas. Unde ſolùm vult in actu neceſſario poſſe reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte quâ neceſſarius eſt, ſed pro ea quâ liber eſt libertate contingentiæ, non entitativâ, ſed terminativâ: alioquin ſibi apertè contradiceret, ac deſtrueret primam reſponſionem quam ibidem præmittit; in ea enim aſſerit Chriſto convenire libertatem ad meritum neceſſariam, quia licèt determinatus ſit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia ſpecie ac numero bona. *Dicendum* (inquit) *quod liberum arbitrium Chriſti non erat* C *determinatum ad unum ſecundùm numerum, ſed ad unum ſecundùm genus, ſcilicet ad bonum.* Quam ſolutionem clarioribus verbis expreſſit 3. p. qu. 18. art. 4. ad 3. *Dicendum quod voluntas Chriſti, licèt ſit determinata ad bonum, non tamen eſt determinata ad hoc vel ad illud bonum; & ideò pertinet ad Chriſtum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*

182 Inſtabis: Ergo perperam aſſignavit D. Thomas, pro oſtendenda libertate actûs dilectionis in Chriſto, hanc cauſalem: *quia in illum non coactè ſed ſponte tendit*: Sed debebat dixiſſe, quia adhuc reſpectu illius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego conſequentiam: Licèt enim ſpon- D taneitas, ſeu negatio coactionis, non ſit ratio formalis, fundans in dilectione Chriſti laudabilitatem & meritum, eſt tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia ſi dilectio beata Chriſti eſſet coacta, nullo modo poſſet eſſe libera, libertate contradictionis, nec conſequenter meritoria: ut ergo S. Thomas ſalvet actum dilectionis in Chriſto, ſub aliqua ſui conſideratione fuiſſe liberum, libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc cauſalem aſſignat, *quia in illum non coactè ſed ſponte tendit*: additque, *& ita eſt ſui actûs dominus*: E quia, ut dixi, ſpontaneitas ſeu negatio coactionis, eſt ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Chriſti beatifica, ut ad creaturas terminata.

183 Pro completa hujus difficultatis reſolutione, advertendum eſt, quod quamvis de fide certum ſit ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentiæ requiri, non tamen in Chriſto, quia Innocentius X. in nova conſtitutione definiens ad merendum vel demerendum non ſufficere libertatem à coactione, ſed requiri libertatem à neceſſitate, loquitur expreſsè de merito aut demerito hominis in ſtatu naturæ lapſæ: unde quamvis diceretur Chriſtum, Angelos, vel homines in ſtatu innocentiæ, per actus purè ſpontaneos meruiſſe, nihil prædictæ conſtitutioni repugnans aſſereretur. Porrò non eò hæc addo, quod negem Chriſtum in merendo liberum fuiſſe libertate indifferentiæ, cùm maximè liber fuerit; ſed quod negem illum eo modo quo nos liberi ſumus, liberum fuiſſe; & ut diſtinguam certa fidei dogmata à concluſionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent.

Objicies ſecundò: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum ſecundùm ſe, eſt actus omnino neceſſarius: Sed ut ſic eſt moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur neceſſariò libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primò. Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cùm tendat in idem objectum: Sed in via eſt bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundò, quia in patria facit hominem perfectum, ſanctum, & moraliter bonum, ſicut in via. Tertiò, quia in patria retinet oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia niſi eſſet bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, eſſetque proinde minùs perfectus: quod admitti non poteſt. 184

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis: quia licèt tendat in idem objectum, non tamen eodem modo; in via enim liberè in illud tendit, in patria verò neceſſariò. Sicut licèt motus primò-primi & indeliberati verſentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen iſti tendunt in illud cum advertentia & libertate, ſunt moraliter boni vel mali, non verò illi. 185

Ad ſecundam reſpondeo, quòd licèt amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & ſubjectivâ, ratione cujus actus imputatur & meritorius eſt; quia tamen eſt bonus objectivè, utpote tendens in objectum bonum & rationi conſonum, facit hominem perfectum, ſanctum, & bonum moraliter, & retinet oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longè majorem perfectionem eâ quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione phyſicæ entitatis, & determinationis neceſſariæ ad ſuum objectum: unde non ideò erit abſolutè minùs perfectus, quamvis non ſit in eo bonitas moralis; ſicut non eſt minùs perfectus, quia caret libertate, quàm amor viæ, qui eſt liber. Addo, prædictum amorem non carere abſolutè bonitate morali, ſicut abſolutè non caret libertate: quia licèt ad Deum ſecundùm ſe terminetur neceſſariò, ad ipſum tamen, ut eſt in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & ut ſic participat moralitatem, ſicut in ſolutione præcedentis objectionis declaravimus.

(***)

Digitized by Google

ARTICULUS III.

An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

LIcet de fide certum ſit, indifferentiam activam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, in ſtatu naturæ lapſæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus eſſe neceſſariam: quia tamen aliquid poteſt requiri ad ſtatum alicujus rei, quod ad ejus eſſentiam & quidditatem non pertinet, meritò quærunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel ſolùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertineat? Et quia indifferentia eſt duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat; difficultas eſt, an utraque hæc indifferentia ſit de eſſentia libertatis, vel ſolùm prima?

§. I.

Statuitur prima concluſio, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

186 DIco primò, indifferentiam contradictionis, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſe de eſſentia libertatis, non verò aliquod accidens et adjunctum, & ad ſtatum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Eſt contra Gullermum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & ſequentibus, ducet libertatem ſitam eſſe in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis ſupra corporeas, præſcindendo ab indifferentia: citatque pro hac ſententia plures antiquos & recentiores Theologus. Conſentiunt Cæſar Vanin. in ſuis exercit. & Franciſcus Macedo Franciſcanus qu. unica de mente ſummi Pontificis Innocentii circa propoſitiones Janſenii art. 4. Eſt etiam contra Janſenium, qui libro 6. de gratia Chriſti, ſerè per totum, conatur oſtendere libertatem ſimpliciter dictam non importare eſſentialiter, niſi ſolam immunitatem à coactione, cum luce ac directione rationis: ſicque aſſerit voluntatem eſſe liberam ſimpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur; quamvis aliqui ſint neceſſarii ſimpliciter, ut amor beatificus, vel amor quô Deus ſeipſum diligit, aut quô Spiritus Sanctus producitur: unde facilè gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, ſed facit ut pleniſſimè velit. Hunc ſequutus eſt Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quod poteſtas volendi oppoſitum, minimè ingrediatur rationem eſſentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licèt talis poteſtas indifferentiæ non adſit, eſſe etiam perfectè liberum.

187 Noſtra tamen concluſio communis eſt apud Theologos, præſertim è Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antuerpienſis in libro de libero arbitrio adverſùs Cornelium Janſenium, & Vincentium Lenem. Unde immeritò iſte ſe jactat, omnes veros Thomiſtas A pro ſua ſtare ſententia; cùm potiùs nullus poſſit dici verè Thomiſta, ſeu D. Thomæ diſcipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis eſſentiam pertinere; cùm id expreſsè doceat S. Doctor, quotieſcumque ex profeſſu de libertate Dei & creaturarum diſſerit, ut patebit ex dicendis probatione ſequenti.

Probatur ergo primò concluſio ex D. Tho- 188
ma, percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum diſputat, & oſtendendo ipſum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per ſolam ſpontaneitatem ſeu immunitatem à coactione explicare; ſubindeque cenſere, B indifferentiam ad notionem & eſſentiam ſeu rationem formalem libertatis, non verò ſolùm ad ſtatum ejus accidentalem pertinere.

Primus locus habetur 1. p. qu. 19. art. 10. in 189
corp. ubi affirmat liberum arbitrium habere tantùm reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu; ibidemque addit Deum non liberè amare ſeipſum, quia ſe amat neceſſariò, ſed eſſe liberum ad ea quæ contingenter ſeu non neceſſariò vult extra ſe. Unde ut explicet quomodo Deus ſit liber, licèt non poſſit velle malum culpæ, reſpondet ad 2. hoc non obeſſe, *quia voluntas divina ad oppo-* C *ſita ſe habet, inquantum velle poteſt hoc eſſe vel non eſſe.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad ſpontaneitatem, ut ejus libertatem ſalvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non ſic fertur ad unum in ſuis effectibus, quin quantum eſt de ſe poſſit in aliud: & ſecundùm hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere poſſit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim qua facit, poteſt non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut ſalvet libertatem arbitrii divini.

Alter locus inſignis ſumitur ex qu. 24. de ve- 190
D rit. art. 3. ubi quærit utrum liberum arbitrium ſit in Deo? & reſpondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; ſimiliter & in Angelis, non enim ipſi ex neceſſitate volunt.* Unde quartum argumentum quod erat hujuſmodi: *Liberum arbitrium eſt potentia ad oppoſitos actus ſe habens; ſed Deus non ſe habet ad oppoſita, cùm ſit immutabilis, nec in malum flecti poſſit: ergo liberum arbitrium non eſt in Deo:* ſic ſolvit: *Dicendum quod voluntas divina ſe habet ad oppoſita; non quidem ut aliquid velit & poſtea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut poſſit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; ſed quia poteſt hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas E exiſtimaret libertatem voluntatis divinæ in ſola ejus ſpontaneitate eſſentialiter conſiſtere, non aſſereret Deum eſſe liberi arbitrii, *quia poteſt hoc velle & non velle*; & quia quicquid vult, *ex neceſſitate non vult*; & quia *voluntas ejus ſe habet ad oppoſita*: ſed hoc unum ad ſuam opinionem ſtabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, ſponte vult & non coactè: Ergo eſt liberi arbitrii.

Simile argumentum deſumi poteſt ex liberta- 191
te angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum: nam 2. contra gentes cap. 48. ſic de ſubſtantiis intellectualibus ſcribit: *Libertatem neceſſe eſt eas habere, ſi habent dominium ſui actus,*

actus, ut oſtenſum eſt: oſtenderat autem cap. præ- A
cedenti ratione 2. dominium in eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipſa exiſtens agere & non agere*.

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. p. qu. 83. art. 1. probat hominem eſſe liberi arbitrii, *quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum*: quæ ratio nulla eſſet, ſi libertas noſtræ voluntatis in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſiſteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrii eſſe dicimur, quia poſſumus unum recipere, alio recuſato*. Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento ſed contra: *In hominis* (inquit) *poteſtate eſt facere & non facere, & ita eſt liberi arbitrii*, Ergo B
juxta D. Thomam, libertas non ſolùm ſecundùm ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, ſed etiam ſecundùm propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum includit; nec in ſola ſpontaneitate, ſeu ratione perfectè voluntarii, adæquatè conſiſtit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 EADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis C
Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant ſtateræ in æquilibrio poſitæ, vel cardini in utramque partem verſatili. Unde ſolùm hîc addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII & Urbani VIII. conſtitutiones, in quibus hæ duæ Michaëlis Baii propoſitiones proſcribuntur: *Quod voluntariè fit, etſi neceſſitate fiat, liberè tamen fit*. Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*.

193 Nec valet reſponſio Janſenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare abſolutè illas D
propoſitiones, ſed ſolùm per reſpectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis ſignificatur, quod non eſt aliud, quàm illud quod habet ſaltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam oſtendimus Patres & Doctores antiquos, præſertim D. Auguſtinum, & S. Thomam, in libertate ſimpliciter & ſine addito ſumpta admiſiſſe ſemper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de cauſa Summi illi Pontifices propoſitiones illas Baii damnarunt, niſi quia exiſtimarunt eas continere errorē Calvini, qui non negavit libertatē à coactione, ſed tantùm à neceſſitate, ut infrà oſtendemus.

194 Non valet etiam quod addit Janſenius, nempe E
ſuam opinionem diverſam eſſe ab illis propoſitionibus Baii, utpote aſſerentibus omnem actū voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cùm tamen ipſe ad libertatem neceſſarium putet, quod voluntas ſe moveat & applicet ſpecialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam eſto differat Janſenii doctrina à ſecunda propoſitione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etſi neceſſarium ſit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Concluſio variis rationibus demonſtratur.

POTEST etiam concluſio variis rationibus 195
demonſtrari. Prima ſumitur ex notione electionis, quam conſtat eſſe partium libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At conſtat nomine electionis deſignari tantùm volitionem ita terminatam ad unum, ut æquè poſſit ad alterum terminari; unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantùm ſub electionem cadere, quæ B
fieri poſſunt & non fieri. Et D. Thomas infrà quæſt. 13. art. 2. *Cùm electio*, inquit, *ſit præacceptio unius reſpectu alterius, neceſſe eſt quod electio ſit reſpectu plurium quæ eligi poſſunt*; *& ideo in his quæ ſunt determinata ad unum, electio locum non habet*: Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum poteſtate ad oppoſitum, ſubindeque indifferentia activa, & non ſola ſpontaneitas & immunitas à coactione.

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio conſiſtit in eo quod 196
actus noſtros ſub noſtra poteſtate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox ſignificat ſui potentem, & dominum actionis ſuæ; & ſacra pagina per dominium & poteſtatem hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Geneſis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis*. Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non ſunt ſub dominio & poteſtate noſtræ voluntatis: Ergo non ſunt verè liberi, ſubindeque libertas in ſola ſpontaneitate non ſalvatur, ſed inſuper eſſentialiter requirit indifferentiam & poteſtatem ad oppoſita. Major & conſequentia patent. Minor autem, in qua eſt difficultas, multipliciter oſtenditur.

D Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 68. 197
ubi ait: *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis*. Sed actus purè ſpontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, ſed tantùm violentiam cauſæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non poſſunt dici eſſe ſub dominio & poteſtate voluntatis.

Secundò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 5. ubi di- 198
cit: *Quibus in rebus noſtra in poteſtate ſitum eſt agere, in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere*. Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *eſt in noſtra poteſtate*,
E *oportet etiam quòd non operari ſit in noſtra poteſtate: ſi enim non operari non eſſet in noſtra poteſtate, ſic impoſſibile eſſet non operari: ergo neceſſe eſſet nos operari, & operari non eſſet ex nobis, ſed ex neceſſitate*. Ergo ex Ariſtotele & D. Thoma, illi ſolùm actus ſunt ſub poteſtate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut poſſit non agere; non verò illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non poſſit non elicere; quales ſunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus purè ſpontanei, & à coactione, non verò à neceſſitate immunes.

Probatur tertiò: Quidquid eſt in poteſtate 199
noſtra,

noſtra, cadit in deliberationem intellectûs, & electionem voluntatis: Sed actus purè ſpontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non ſunt ſub ejus poteſtate & dominio. Minor patet: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo eſt dominus ſui actûs, quod habet deliberationem de ſuis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans ſe habet ad oppoſita; voluntas in utrumque poteſt.* Item 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini noſtrorum actuum, ſecundum quod poſſumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyſſenus orat. eathe cap. 31. Auguſtinus lib. 2. contra Fœlicem cap. 4. & Euſebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In noſtra poſitum eſt poteſtate, quod ex propria electionis motione fit.*

200. Quartò eadem Minor principalis probatur ex Auguſtino de ſpiritu & litter cap. 31. ubi ait: *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit*: Ergo non dicimur habere in noſtra poteſtate niſi id de quo poſſumus in utramque partem diſponere, ita ut pendeat à noſtro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id eſt* (inquit) *in poteſtate noſtra, cujus ex æquo ſumus domini, & ejus quod ei adverſatur, ut philoſophari, vel non: credere vel non.*

201. Deniq; ſi in actibus purè ſpontaneis ſalvetur dominium voluntatis, ſequitur quòd Pater & Filius in divinis, perfectiſſimâ ſpontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, ſubindeq; Spiritûs Sancti non minùs quàm creaturam poſſint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aëtianorum, ac præcipuè Macedonianorum hæreſis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæreſi 74. & Baſilio epiſt. 78.

202. Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epiſtola prodroma ad Petavium, quòd ſicut iſta verba *producere, generare, ſpirare*, poſſunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevati ad myſterium Trinitatis; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem myſterio applicari poteſt. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte ſubjecti ſeu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quòd poſſint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formaliſſimè & in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem, ſaltem ex parte termini, nempe inferioritatem & ſubjectionem; cùm teſte Gregorio Magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud ſit, quàm ſubditum quemque poſſidere* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In ſignificatione domini clauditur quod habeat ſervum.* Ex quo paulò poſt infert, quòd *Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam ſibi ſubjectam.* Et quæſt. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non ſubdi imperio ſeu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas eſt principium* (intellige per imperium ſeu dominium, de quo loquitur) *quantùm in ſe eſt, poſſibile eſt eſſe vel non eſſe, & eſſe tale vel tale, & tunc, vel nunc.*

203. Tertia ratio: Si libertas ſolâ coactione violetur, ſequitur eam eſſe inviolabilem, Deumque de abſoluta potentia non poſſe efficere, quòd aliquis actus à voluntate elicitus non ſit liber: Sed hoc dici nequit; licèt enim libertas à nulla creatura domari poſſit, & ſit arx muniriſſima, quam nulla res creata poteſt ſuffodere, ut ſcitè dixit Antoninus lib. 8. de vita ſua, num. 41. poteſt tamen à Deo vinci, cùm ſupremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut diſputatione præcedenti viſum eſt, non poteſt à Deo cogi; nam ut ait Anſelmus ibidem relatus: *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle*: Ergo ſi libertas ſola coactione violetur, ut docet Janſenius, ſequitur eam eſſe inviolabilem, etiam per ordinem ad abſolutam Dei potentiam. Art. 4.

204. Quarta ratio: Certum eſt Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, alioſq; hereticos, veram homini eripuiſſe libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontaneè & ſine coactione, atq; ſub luce & regimine rationis; imò hoc ipſum apertè profitetur Calvinus varijs in locis, præſertim lib. 2. Inſt. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo, quòd voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & conſtanter aſſevero, ac pro heretico habeo quiſquis ſecùs ſentiat*: Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate à coactione non ſalvatur, ſed etiam indifferentias, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſentialiter includit.

205. Ultima ratio: Auguſtinus, & alij SS. Patres, & Theologi, paſſim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam eſſe, obſcuriſſimam, & paucis intelligibilem, ejuſq; perfectam notitiam uſq; ad æternæ vitæ fruitionem, & claram Dei viſionem debere differri, ut in tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus: At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret, & ſolâ internâ coactione violaretur, difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus graviſſima dicitur, jocularis eſſet ac nulla: Ergo &c. Minor patet: Quis enim Philoſophiæ elementis leviſſimè tinctus, non videt rectè iſta conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamq; nihilominus ſpontaneè & ſine coactione operari? Imò cùm repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppoſitum ſit hæreſis in Philoſophia, ut ait Tapperus, impoſſibile erit quòd gratia tollat libertatem, ſi vera ſit Adverſariorum ſententia. Unde juxta illorum principia, tantùm abeſt quòd concordia libertatis cum gratia, difficilis ſit, obſcuriſſima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Auguſtinus, quin potiùs illorum extremorum diſcordia impoſſibilis eſt ac planè inintelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifeſtum eſt, ut demonſtrativum ac convincens meritò appellari poſſit. Diſp. 6. Art. 6 §. 4.

206. Poteſtq; confirmari & ampliùs illuſtrari iiſdem exemplis, quibus utitur Janſenius ad ſuam ſententiam explicandam. Nullus enim eſt Philoſophiæ elementis imbutus, qui non facilè capiat, quomodo neceſſitas amandi, quam clara Dei viſio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec ille ſapiens aut ingenioſus haberetur, qui iſtud vix intelligi, nedum explicari poſſe contenderet. Quis etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi poſſe, quomodò Deus neceſſariò ſimul ac ſpontaneè ſeipſum diligat, vel quomodo Spiritus Sanctus neceſſariò ſimul ac voluntariè

actus, ut oſtenſum eſt: oſtenderat autem cap. præcedenti ratione 2. dominium in eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipſa exiſtens agere & non agere*.

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. p. qu. 83. art. 1. probat hominem eſſe liberi arbitrii, *quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum*: quæ ratio nulla eſſet, ſi libertas noſtræ voluntatis in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſiſteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrii eſſe dicimur, quia poſſumus unum recipere, alio recuſato*. Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento ſed contra: *In hominis* (inquit) *poteſtate eſt facere & non facere, & ita eſt liberi arbitrii*, Ergo juxta D. Thomam, libertas non ſolùm ſecundùm ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, ſed etiam ſecundùm propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum includit; nec in ſola ſpontaneitate, ſeu ratione perfectè voluntatis, adæquatè conſiſtit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 EAdem veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant ſtateræ in æquilibrio poſitæ, vel cardini in utramque partem verſatili. Unde ſolùm hîc addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII & Urbani VIII. conſtitutiones, in quibus hæ duæ Michaëlis Baii propoſitiones proſcribuntur: *Quod voluntariè fit, etſi neceſſitate fiat, liberè tamen fit*. Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*.

193 Nec valet reſponſio Janſenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare abſolutè illas propoſitiones, ſed ſolùm per reſpectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis ſignificatur, quod non eſt aliud, quàm illud quod habet ſaltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam oſtendimus Patres & Doctores antiquos, præſertim D. Auguſtinum, & S. Thomam, in libertate ſimpliciter & ſine addito ſumpta admiſiſſe ſemper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de cauſa Summi illi Pontifices propoſitiones illas Baii damnarunt, niſi quia exiſtimarunt eas continere errorẽ Calvini, qui non negavit libertatẽ à coactione, ſed tantùm à neceſſitate, ut infrà oſtendemus.

194 Non valet etiam quod addit Janſenius, nempe ſuam opinionem diverſam eſſe ab illis propoſitionibus Baii, utpote aſſerentibus omnem actũ voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cùm tamen ipſe ad libertatem neceſſarium putet quod voluntas ſe moveat & applicet ſpecialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam eſto differat Janſenii doctrina à ſecunda propoſitione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etſi neceſſarium ſit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Concluſio variis rationibus demonſtratur.

POTEST etiam concluſio variis rationibus demonſtrari. Prima ſumitur ex notione electionis, quam conſtat eſſe partum libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At conſtat nomine electionis deſignari tantùm volitionem ita terminatam ad unum, ut æquè poſſit ad alterum terminari; unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantùm ſub electionem cadere, quæ fieri poſſunt & non fieri. Et D. Thomas infrà quæſt. 13. art. 2. *Cùm electio*, inquit, *ſit præacceptio unius reſpectu alterius, neceſſe eſt quod electio ſit reſpectu plurium quæ eligi poſſunt; & ideo in his quæ ſunt determinata ad unum, electio locum non habet*: Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum poteſtate ad oppoſitum, ſubindeque indifferentia activa, & non ſola ſpontaneitas & immunitas à coactione. 195

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio conſiſtit in eo quod actus noſtros ſub noſtra poteſtate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum *αὐτεξούσιον* appellant, quæ vox ſignificat ſui potentem, & dominum actionis ſuæ; & ſacra pagina per dominium & poteſtatem hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Geneſis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis.* Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non ſunt ſub dominio & poteſtate noſtræ voluntatis: Ergo non ſunt verè liberi, ſubindeque libertas in ſola ſpontaneitate non ſalvatur, ſed inſuper eſſentialiter requirit indifferentiam & poteſtatem ad oppoſita. Major & conſequentia patent. Minor autem, in qua eſt difficultas, multipliciter oſtenditur. 196

Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 68. ubi ait: *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exteriùs agentis*. Sed actus purè ſpontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, ſed tantùm violentiam cauſæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non poſſunt dici eſſe ſub dominio & poteſtate voluntatis. 197

Secundò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus noſtra in poteſtate ſitum eſt agere, in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *eſt in noſtra poteſtate, oportet etiam quòd non operari ſit in noſtra poteſtate: ſi enim non operari non eſſet in noſtra poteſtate, ſic impoſſibile eſſet non operari: ergo neceſſe eſſet nos operari, & operari non eſſet ex nobis, ſed ex neceſſitate.* Ergo ex Ariſtotele & D. Thoma, illi ſolùm actus ſunt ſub poteſtate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut poſſit non agere; non verò illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non poſſit non elicere; quales ſunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus purè ſpontanei, & à coactione, non verò à neceſſitate immunes. 198

Probatur tertiò: Quidquid eſt in poteſtate 199
noſtra,

noſtra, cadit in deliberationem intellectûs, & electionem voluntatis: Sed actus purè ſpontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non ſunt ſub ejus poteſtate & dominio. Minor patet: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo eſt dominus ſui actûs, quod habet deliberationem de ſuis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans ſe habet ad oppoſita; voluntas in utrumque poteſt.* Item 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini noſtrorum actuum, ſecundum quod poſſumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyſſenus orat. cathe. cap. 31. Auguſtinus lib. 2. contra Fœlicem cap. 4. & Euſebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In noſtra poſitum eſt poteſtate, quod ex propria electionis motione fit.*

200. Quartò eadem Minor principalis probatur ex Auguſtino de ſpiritu & litter cap. 31. ubi ait: *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit:* Ergo non dicimur habere in noſtra poteſtate niſi id de quo poſſumus in utramque partem diſponere, ita ut pendeat à noſtro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id eſt* (inquit) *in poteſtate noſtra, cujus ex æquo ſumus domini, & ejus quod ei adverſatur, ut philoſophari, vel non: credere vel non.*

201. Deniq; ſi in actibus purè ſpontaneis ſalvetur dominium voluntatis, ſequitur quòd Pater & Filius in divinis, perfectiſſimâ ſpontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, ſubindeq; Spiritûs Sancti non minùs quàm creaturam poſſint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aëtianorum, ac præcipuè Macedonianorum hæreſis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæreſi 74. & Baſilio epiſt. 78.

202. Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epiſtola prodroma ad Petavium, quòd ſicut iſta verba *producere, generare, ſpirare,* poſſunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad myſterium Trinitatis; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem myſterio applicari poteſt. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte ſubjecti ſeu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quòd poſſint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formaliſſimè & in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem, ſaltem ex parte termini, nempe inferioritatem & ſubjectionem; cùm teſte Gregorio Magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud ſit, quàm ſubditum quemque poſſidere* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In ſignificatione domini clauditur quod habeat ſervum.* Ex quo paulò poſt infert, quòd *Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam ſibi ſubjectam.* Et quæſt. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non ſubdi imperio ſeu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas eſt principium* (intellige per imperium ſeu dominium, de quo loquitur) *quantùm in ſe eſt, poſſibile eſt eſſe vel non eſſe, & eſſe tale vel tale, & tunc, vel nunc.*

203. Tertia ratio: Si libertas ſolâ coactione violetur, ſequitur eam eſſe inviolabilem, Deumque de abſoluta potentia non poſſe efficere, quòd aliquis actus à voluntate elicitus non ſit liber: Sed hoc dici nequit; licèt enim libertas à nulla creatura domari poſſit, & ſit arx munitiſſima, quam nulla res creata poteſt ſuffodere, ut ſenè dixit Antoninus lib. 8. de vita ſua, num. 41. poteſt tamen à Deo vinci, cùm ſupremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut diſputatione præcedenti viſum eſt, non poteſt à Deo cogi; nam ut ait Anſelmus ibidem relatus: *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle:* Ergo ſi libertas ſola coactione violetur, ut docet Janſenius, ſequitur eam eſſe inviolabilem, etiam per ordinem ad abſolutam Dei potentiam. [Art. 4.]

204 Quarta ratio: Certum eſt Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, alioſq; hereticos, veram homini eripuiſſe libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontaneè & ſine coactione, atq; ſub luce & tegimine rationis; imò hoc ipſum apertè profitetur Calvinus varijs in locis, præſertim lib. 2. Inſt. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo, quòd voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & conſtanter aſſevero, ac pro heretico habeo quiſquis ſecùs ſentiat:* Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate à coactione non ſalvatur, ſed etiam indifferentias, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſentialiter includit.

205. Ultima ratio: Auguſtinus, & alij SS. Patres, & Theologi, paſſim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam eſſe, obſcuriſſimam, & paucis intelligibilem, ejuſq; perfectam notitiam uſq; ad æternæ vitæ fruitionem, & claram Dei viſionem debere differri, ut in tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus: At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret, & ſolâ internâ coactione violaretur, difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus graviſſima dicitur, jocularis eſſet ac nulla: Ergo &c. Minor patet: Quis enim Philoſophiæ elementis leviſſimè tinctus, non videt rectè iſta conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamq; nihilominus ſpontaneè & ſine coactione operari? Imò cùm repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppoſitum ſit hæreſis in Philoſophia, ut ait Tapperus, impoſſibile erit quòd gratia tollat libertatem, ſi vera ſit Adverſariorum ſententia. Unde juxta illorum principia, tantùm abeſt quòd concordia libertatis cum gratia, difficilis ſit, obſcuriſſima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Auguſtinus, quin potiùs illorum extremorum diſcordia impoſſibilis eſt ac planè inintelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifeſtum eſt, ut demonſtrativum ac convincens meritò appellari poſſit. [Diſp. 6. Art. 6. §. 4.]

206. Poteſtq; confirmari & ampliùs illuſtrari iiſdem exemplis, quibus utitur Janſenius ad ſuam ſententiam explicandam. Nullus enim eſt Philoſophiæ elementis imbutus, qui non facilè capiat, quomodo neceſſitas amandi, quam clara Dei viſio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec ille ſapiens aut ingenioſus haberetur, qui iſtud vix intelligi, nedum explicari poſſe contenderet. Quis etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi poſſe, quomodò Deus neceſſariò ſimul ac ſpontaneè ſeipſum diligat, vel quomodo Spiritus Sanctus neceſſariò ſimul ac voluntariè

Q proce-

procedat: Igitur nec ſapiens Theologus affirmabit, vix intelligi poſſe, quomodo voluntas, efficaci ac victrice Dei gratiâ præventa, indeclinabiliter ſimul ac ſponte operetur: ſubindeque futile ac nugatorium erit (ſi vera ſit Adverſariorum ſententia) quod ait Auguſtinus lib. de gratia Chriſti cap. 47. *Iſta quæſtio, ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia diſputatur, ita eſt ad diſcernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem aſſeritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.*

§. IV.

Corollaria ex dictis.

207 EX dictis confutata manet ſententia Vincentij Lenis, qui ut doctrinam Janſenij tantiſper leniat, & argumenta ſuprà adducta eludat, duplicem neceſſitatem diſtinguit: unam dicit eſſe Calviniſticam, fatalem, Manichæam, & libertati capitaliter adverſam: alteram Janſenianam, & libertatis amicam: iſta (inquit) leviter inclinat voluntatem in actum, illa duriter compellit atq; præcipitat; ita ut *altera Atropos tanquam neceſſitas inflexibilis; altera verò melior, Lacheſis nominari poſſit.* Manet, inquam, hæc ſententia, & Vincentij diſtinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum ſimplicibus compoſita) ex ſuprà dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, neceſſitas, excludit potentiam ad oppoſitum, vel non? Si primum dicatur, ſequitur illam deſtruere dominium voluntatis in ſuos actus, quod, ut ſuprà oſtendimus, ſine poteſtate ad oppoſitum ſalvari nequit: unde Lacheſis illa filum trahet fatalis neceſſitatis, quod Atropos non poterit abſcindere, ut poëticâ Adverſarij fictione utar, & ad verſum illum Poëtæ alludam: *Cloto colum bajulat, Lacheſis trahit, Atropos occat.* Si verò ſecundum aſſeratur, malè comparat ille Author neceſſitatem illam molliorem ei quâ Deus ſe amat, quâve Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quâ beati Deum clarè viſum diligunt: nam omnes illæ neceſſitates, potentiam ad oppoſitum, & dominium voluntatis in ſuos actus excludunt, ut ex ſuprà dictis patet.

208 Excluſa etiam manet ex dictis Gibiufi ſententia: univerſalitas enim ſeu amplitudo naturæ intellectualis, quâ per formas apprehenſas, & ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia in eſſe intelligibili, eſt quidem prima ac remotiſſima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipſa libertas, quæ (ut oſtendimus) dominium in actus voluntatis, ſeu poteſtatem agendi & non agendi eſſentialiter importat: unde ille Author non diſtinguit inter libertatis radicem, & ejus eſſentiam ſeu rationem formalem; gratiæq; libertatem confundit cum libertate naturæ, dum aſſerit ſubjectionem, vel adhæſionem ad Deum ut ad ultimum finem, eſſe radicem libertatis: hoc enim ſolùm verificatur de libertate gratiæ, quâ immunes reddimur à ſervitute peccati; non verò de libertate naturæ, quâ noſtrorum actuum & affectuum domini ſumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carent, illaq; per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum ſeſſ. 6. canone 5. Item cùm adhæſio viatorum ad Deum ſit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet ſuppone-

A re libertatis radicem; aliàs daretur germen principians radicem ſuam: unde quotieſcumq; D. Thomas proximam libertatis radicem detegit, non aliam aſſignat quàm indifferentiam objectivam judicij, ut patet ex quæſt. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix eſt in ratione conſtituta.*

Præterea, cùm libertas creata ectypon quoddam ſit atq; expreſſio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, ſeu rationem formalem per quam conſtituatur: Sed libertas divina non amplitudine, ſed indifferentiâ ſeu poteſtate ad hunc vel illum effectum producendum conſtituitur: Ergo & libertas creata. Minorem oſtendimus ſuprà ex D. Thoma, & adhuc B probari poteſt ex eo quòd Deus ſummâ & infinitâ amplitudine gaudet, non ſolùm dum ad extra profundit creaturas, ſed etiam dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producunt; & tamē neq; Pater liberè generat Verbum, nec Pater & Filius liberè Spiritum Sanctum producunt: alioquin, ut ſuprà dicebamus, actus notionales in divinis ſubderentur imperio voluntatis, & una perſona haberet dominium ſupra aliam, quod eſt error in fide. 209.

Deniq; contra hunc modum dicendi militant duo ultima argumenta, quæ contra Janſenium C adduximus. Calvinus enim veram arbitrij libertatem ſub motione gratiæ ſalvari negavit, ut ex Tridentino colligitur: Sed ille non negavit ſub motione gratiæ perſeverare ſubjectionem voluntatis ad Deum, vel adhæſionem ad ipſum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam quâ creatura intellectualis excedit res purè corporeas, ſed tantùm veram diſſentiendi potentiam: Ergo in hac potentia ſeu facultate diſſentiendi conſiſtit formaliter libertas, quam voluntas mota & exercitata à Deo conſervat ſub motione gratiæ, non verò, ut docet Gibiuſus, in amplitudine, aut adhæſione creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, ſeu Franciſcus Anna- D tus, in exercitatione Theologica in librum de libertate Dei & creaturæ pag 654. ſic ait: *Cùm Thomiſtæ hac unâ lineâ* (quòd ſcilicet prædeterminatio phyſica non auferat potentiam diſſentiendi) *hactenus ſua doctrina ſimul & Calviniana confinia inconfuſa ſervarint, credibile admodum eſt, hunc authorem ejuſmodi lineam prætergreſſum, in alieno à Catholicis fundo laborare.* 210.

Eugenius variſicat

211. Aliud etiam argumentum, deſumptum ex difficultate & obſcuritate concordiæ libertatis cum gratia efficaci, non minùs contra eundem Authorem pugnat: Nam ſi libertas in amplitudine vel adhæſione ad Deum conſiſteret, facilè quiſquam intelligere poſſet, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem: cùm manifeſtum ſit, quòd gratia efficax non tollit, ſed po- E tiùs efficit ſubjectionem, & adhæſionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; nec deſtruit, ſed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis ſupra corporeas: unde concordia illa, quæ ab Auguſtino difficillima & obſcuriſſima dicitur, omni prorſus difficultate & obſcuritate careret, & ab ipſis etiam tyronibus ac novitiis facilè intelligeretur, & ubi noctuæ ac veſpertiliones clarè viderent, Doctorum aquila caligaret,

§. V.

§. V.

Alia difficultas reſolvitur.

212. DIco ſecundò, indifferentiam ad bonum vel malum, ſubindeq; potentiam peccandi, non pertinere ad eſſentiam ſeu rationem formalem libertatis, ſed ſolùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus; nondum clarè videntibus divinam eſſentiam. Ita expreſſè docet S. Thomas in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. ad 2. ubi ſic habet: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè ſe habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per ſe in bonum ordinatum eſt, cùm bonum ſit objectum voluntatis; nec in malum tendas, niſi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cùm non ſit voluntas aut electio; niſi boni, aut apparentis boni: & ideò ubi perfectiſſimum eſt liberum arbitrium, ibi in malum tendere non poteſt, quia imperfectum eſſe non poteſt. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere poſſit. & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, poteſt non facere, nec tamen malum facere poteſt.* Quibus verbis S. Doctor hoc inter differentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, ſtatuit diſcrimen, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò ſecunda; & ideò illa reperitur in Deo, non verò iſta. Unde Auguſtinus libro 1. operis imperfecti, meritò reprehendit Julianum, alioſq; Pelagianos, quòd libertatis eſſentiam explicarent per poteſtatem indifferétiæ circa bonum & malum, ſeu quæ poſſit benè & malè velle; & ex hoc falſo eorum principio contra Julianum ſic argumentatur: *Liberum non eſt, niſi quod duo poteſt velle, id eſt bonum & malum: liber ergo Deus non eſt, qui malum non poteſt velle; de quo etiam ipſe dixiſti: Deus niſi juſtus eſſe non poteſt. Siccine Deum non laudas, ut ei auferas libertatem?* Simili diſcurſu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, ubi ſic ratiocinatur: *Nemo proinde putet ideò dictum liberum, quòd æqua inter bonum & malum & poteſtate aut facultate verſetur: cùm cadere quidem per ſe potuerit, non autem reſurgere niſi per Domini Spiritum. Alioquin nec Deus nec Angeli ſancti, cùm ita ſint boni, ut non poſſint eſſe & mali; nec prævaricatores item Angeli, cùm ita ſint mali, ut etiam non valeant eſſe boni, liberi arbitrii eſſe dicuntur. Sed & nos illud poſt reſurrectionem amiſſuri ſumus; quando utique inſeparabiliter aliis bonis, aliis malis admixti fuerimus.*

Fol. 150.

Columna 915.

213. Eandem veritatem clarè expreſſit S. Thomas in quæſtionibus diſputatis quæſt. 22. de verit. art. 6. ubi ſic diſcurrit: *Cùm voluntas dicatur libera, inquantum neceſſitatem non habet, libertas voluntatis in tribus conſideratur; ſcilicet quantùm ad actum, in quantum poteſt velle vel non velle; & quantùm ad objectum, inquantum poteſt velle hoc vel illud, & ejus oppoſitum; & quantùm ad ordinem finis, inquantum poteſt velle bonum vel malum. Sed quantùm ad primum horum, ineſt libertas voluntati in quolibet ſtatu naturæ, reſpectu cujuslibet objecti. Secundum verò horum eſt reſpectu quorumdam objectorum, ſcilicet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, & non ipſius finis, & etiam ſecundùm quemlibet ſtatum naturæ. Tertium verò non eſt reſpectu omnium objectorum, ſed quorumdam, eorum ſcilicet quæ ſunt ad finem; nec reſpectu cujuslibet ſtatus naturæ, ſed illius tantùm in quo natura deficere poteſt: nam ubi non eſt defectus in apprehendendo & conferendo, non poteſt eſſe voluntas mali in his quæ ſunt ad finem, ſicut patet in Beatis. Et pro tanto dicitur quòd velle malum nec eſt libertas, nec pars libertatis, quamvis ſit aliquod ſignum libertatis.* Quibus verbis apertiſſimè docet noſtram concluſionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate diſtinguit; unam contradictionis, inquantum poteſt velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta ſecundùm ſe conſiderata, & præſcindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ eſt etiam contrarietatis, ſed quæ reſpicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati in quocumque ſtatu, ſubindeque eſſe de libertatis eſſentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimam verò ait non in eo tantùm in quo natura poteſt deficere, qui eſt ſolus ſtatus viatoris: & ex hoc infert, velle malum, ſeu peccare, nec eſſe libertatis eſſentiam, nec partem libertatis, ſed tantùm aliquod indicium & ſignum illius; quia nemo peccat niſi qui poteſt rectè operari, & eligere ſervato ordine finis, quod ad libertatis perfectionem pertinet, ut idem Doctor Angelicus declarat 1. p. quæſt. 62. art. 8. ad 3. his verbis. *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones. Manifeſtum eſt autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit ſecundum principia data: ſed quòd in aliquam concluſionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Unde quòd liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: ſed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod eſt peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: unde major libertas arbitrii eſt in Angelis, qui peccare non poſſunt, quàm in nobis, qui peccare poſſumus.* Ubi nomine *defectus* non debet intelligi carentia libertatis (cùm certum de fide ſit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminoſum eſſe actum liberum) ſed diminutio quædam perfectionis libertatis, cauſata in peccatore ex averſione & receſſu à Deo, & converſione ſeu adhæſione ad creaturam. Cùm enim libertas ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, à Deo ut à primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad ſuum principium, & debilitetur ac minuatur per receſſum ab illo; libertas noſtra quantò Deo magis adhæret, tantò evadit illuſtrior, perfectior, & cumulatior; & è contra quantò magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tantò debilior eſt ac decoloratior. Unde in Beatis major eſt libertas in ordine ad bona creata & particularia, quàm in viatoribus, & major in viatoribus quàm in damnatis: imò & inter viatores, Chriſtus, Beata Virgo, & alij Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quàm alij, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideòque Auguſtinus libertatem tantò majorem affirmat, quantò divinæ gratiæ ſubjectior fuerit; & magnam docet eſſe libertatem, quando poſſumus non

diſſentiat. Conſequentia probatur: Repugnat dari actum ſecundum ſine actu primo ipſi proportionato: Ergo ſi peccatum eſt actus ſecundus liber, neceſſe eſt potentiam peccandi eſſe facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

222. Tertiò: Si potentia peccandi non eſſet pars libertatis, ut eſt in nobis viatoribus, potentia non peccandi, ſeu abſtinendi à peccato, non eſſet etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut ſalva ſit utriuſque optio, quæ eſt de ratione libertatis. Unde Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 5. ſic ait: *Quibus in rebus in noſtra poteſtate ſitum eſt agere, in iis & non agere; & in quibus non agere, in iis eſt & agere.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem lect. 11. ait: *Si operari eſt in poteſtate noſtra, oportet etiam quod non operari ſit in poteſtate noſtra, & è converſo*, ut ſuprà retulimus: Ergo ſi potentia peccandi non ſit pars libertatis, ut eſt in nobis viatoribus, ſimiliter potentia non peccandi non poterit eſſe pars illius.

Dices primò: Poſſe errare non eſt pars vel ex-
223. tenſio ſcientiæ: Ergo ſimiliter poſſe peccare non erit pars vel extenſio libertatis, etiam conſideratæ ſecundùm ſtatum quem habet in viatoribus.

Sed nego conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia errare non eſt actu ſcire, ſicut peccare eſt liberè agere: unde cùm repugnet dari actum ſecundum ſine actu primo ipſi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, ſeu libertatis pars aliqua, ut ſuprà arguebamus.

Dices ſecundò: Libertas cùm ſit idem cum
224. voluntate, habet pro objecto bonum, ſubindeque non poteſt ferri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non poteſt eſſe libertatis pars vel extenſio.

Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abſtrahens ab honeſto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantùm honeſtum & rationi conſonum, nego Antecedens, & Conſequentiam: Cùm enim voluntas ſit appetitus totius ſuppoſiti, cui implantatus eſt gradus ſenſitivus, poteſt ferri in bonū delectabile, tametſi inhoneſtum & rationi diſſonum, ſubindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili veſtitum, ut infœlix experientia ſatis oſtendit.

§. VI.

Præcipuum Janſenii fundamentum convellitur.

225. OBjicit primò Janſenius (& eſt præcipuum ejus fundamentum) Juxta doctrinam D. Auguſtini, & aliorum Patrum, præcipuè Græcorum, liberi arbitrii ratio in eo conſiſtit, quòd actus noſtros habeamus in noſtra poteſtate: Sed actus purè ſpontanei, ſeu à ſola coactione immunes, ſunt in noſtra poteſtate: Ergo ſunt liberi, atque adeò libertas in ſola ſpontaneitate ſalvatur. Major eſt certa, & patet ex dictis §. 1. ratione 3. Minorem autem probat ex Auguſtino, perſæpè aſſerente, illud eſſe in noſtra poteſtate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus ſi volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. arbit.

A ubi ait: *Illud nos habere in poteſtate dicimur, quod cùm volumus facimus*: idemque repetit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de ſpiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Auguſtini effato infert Janſenius, omnes actus à voluntate noſtra elicitos, quamvis purè ſpontaneos, & à ſola coactione immunes, eſſe in noſtra poteſtate, quia fiunt cùm volumus.

Confirmat hunc diſcurſum ex eo quòd Au- 226.
guſtinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 3. & lib. 5. de civit. cap. 9. & 10. diſputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præſcientiæ neceſſitatem non tollatur libertas voluntatum noſtrarum, cùm neceſſe ſit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus? Non aliter hanc difficultatem reſolvit, nec libertatem arbitrii noſtri cum præſcientia divina alio modo conciliat, quàm dicendo quòd licèt Deus præſciat voluntates ſeu volitiones noſtras, tamen remanent liberæ, quia fiunt à nobis, ſi volumus, & ſunt perfectè voluntariæ. Unde ibidem cap. 10. arbitrii libertatem cum ſimplici & abſoluta neceſſitate cohærere apertiſſimè docet, his verbis: *Si illa definitur neceſſitas, ſecundùm quam dicimus neceſſe eſſe ut ita ſit aliquid, vel ita fiat, neſcio cur tam timeamus, ut nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præſcientiam Dei ſub neceſſitate ponimus, ſi dicamus neceſſe eſſe Deum ſemper vivere, & cuncta præſcire.* Tandem concludit Janſenius lib. 6. de gratia Salvatoris cap. 8. verſus finem: *In Auguſtini doctrina paradoxum inauditum eſſe, quòd actus aliquis voluntatis propterea liber ſit, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit: quamvis doctrina hæc mira Scholaſticis & non mediocriter mira videatur.*

Huic argumento, in quo Janſenius veluti arcem ſuæ ſententiæ conſtituit, patet reſponſio ex dictis §. 1. ratione 3. ibi enim oſtendimus, verè quidem D. Auguſtinum, alioſque Patres, & Theologos ac Philoſophos cum Ariſtotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per eſſe in noſtra poteſtate, ac docere actus illos eſſe liberos, qui ſubduntur dominio & poteſtati noſtræ voluntatis: Sed juxta communiſſimam & conſtantiſſimam eorumdem doctrinam, non dicimus habere in noſtra poteſtate, niſi actus illos quos poſſumus facere vel non facere, ſeu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos ſpontaneè tantùm & ſine coactione elicimus. Unde in forma reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Auguſtini authoritate deſumptam, dicendum eſt, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in poteſtate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus, ſi volumus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cùm volumus, ut oppoſitum facere & velle poſſimus, ſubindeque de actu indifferenti, & non purè ſpontaneo. Patet hoc ex ipſo Auguſtino de ſpiritu & littera cap. 31. ubi ſic pronunciat: *Hoc quiſque in poteſtate habere dicitur, quod ſi vult, facit; ſi non vult, non facit.* Indeque colligit fidem eſſe in noſtra poteſtate, quia credimus ſi volumus, & non credimus ſi nolumus. Favet etiam communis & uſitatus loquendi modus: quando enim dicimur facere aliquid cùm volumus, aut (quod idem ſonat, & promiſcuè uſurpatur ab Auguſtino) facere ſi volumus, ſubintelligi ſolet, juxta communem hominum ſenſum, & non facere cùm nolu-

tamen animus motum quò ſuperioribus deſertis, inferiora diligit; & ideò naturalis eſt lapidi ille motus, animo verò iſte voluntarius. Item idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit. quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Appoſui tibi ignem & aquam, ad quodcumque volueris extende manum tuam. In conſpectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei*, ſubjungit exclamando: *Ecce apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ mentis arbitrium*: illis ſcilicet verbis, quæ manifeſtè ſonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum.

B Ex his tribus ultimis teſtimoniis patet D. Auguſt. admiſiſſe libertatem indifferentiæ, non ſolùm in libris quos ſcripſit adverſùs Manichæos (ut fatetur Janſenius) ſed etiam in concertationibus quas habuit contra Pelagianos. Non ergo in Auguſtini doctrina paradoxum inauditum eſt, quòd actus aliquis voluntatis propterea ſit liber, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit. Imò potiùs mira, nova, & falſa eſt Adverſariorum ſententia, libertatem in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſtituens, & aſſerens nullum poſſe dari actum à voluntate illicitum, qui non ſit liber; cùm in actibus elicitis voluntas cogi non poſſit. Unde illis cum Auguſtino dicere licet: *Mira ſunt quæ dicitis, nova ſunt quæ dicitis, falſa ſunt quæ dicitis: mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convincimus.*

Lib. 3 contra Iulia. cap. 3

§. VII.

Aliud Janſenii fundamentum deſtruitur.

231. OBjicit prætereà Janſenius: Eo ipſo quòd homo ſponte agit & non coactè, liberè operatur: Ergo libertas in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſiſtit. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex Auguſtino lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ubi ait homines juſtè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præſcientiâ ſuâ non cogit facienda quæ futura ſunt*. Item diſputans cum Pelagianis, non aliter cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat libertatem, quàm aſſerendo voluntatem à gratia non cogi, ut patet ex libro 1. operis imperfecti pagina 150. & 151. ubi Juliano ita percontanti: *Interrogo ad quem modum liberetur voluntas, ut bonum ſemper velle cogatur, & malum velle non poſſit? an ut utrumque poſſit appetere?* reſpondet: *Abſit ut dicatur à nobis; ſi enim cogitur, non vult.* Idem videre eſt apud Proſperum, Fulgentium, & alios SS. Patres, quorum omnium ſententiam expreſſit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium cap. 6. dicens: *Pater attrahit ad veram libertatem, non violenta neceſſitate, sed infundendo charitatem per Spiritum ſanctum.*

232. Confirmatur: SS. Patres paſſim docent voluntarium ſeu ſpontaneum, & liberum eſſe omnino ſynonima, omnemque actum voluntatis, eo ipſo quòd voluntarius & ſpontaneus eſt, liberum eſſe: Ergo arbitrii libertas in eo ſita eſt, quòd homo ſponte ſeu voluntariè operetur, non verò in eo quòd agat cum electione & indifferentia. Conſequentia eſt manifeſta, Antecedens probatur variis SS. Patrum teſtimoniis: Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem cap. 6. ait: *Libertatem arbitrii in utramque partem conceſſam eſſe homini, ut bono ſponte ſervando, &* A *malo ſponte vitando, ſui dominus conſtanter occurreret.* Proſper verò libro contra Collatorem cap. 18. ſeu potiùs 19. hanc tradit liberi arbitrii definitionem: *Liberum arbitrium eſt res ſibi placita ſpontaneus appetitus.* Quam definitionem ex Auguſtino deſumpſit, qui libro de duabus animabus cap. 1. liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo*. Item Damaſcenus lib. 3. fidei cap. 14. dicit: *Arbitrii libertas nihil aliud eſt quàm voluntas.* Ideò aſſerit Hugo à S. Victore in Summa ſent. 2. cap. 4. *Liberum arbitrium* (inquit) *ex eo dicitur, quòd eſt voluntarium.* Favent etiam Anſelmus & Bernardus: ille enim libro de concord. cap. 2. ſic ait: *Ex libertate fit quod fit ex voluntate*: iſte verò in libro de gratia, & libero arbitrio ſic diſcurrit: *Ibi ergo conſenſus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi libertas.*

B Ut hæc teſtimonia, quæ primâ fronte apparent difficilia, clarè exponantur, & Janſenianæ opinionis latebræ ac inſidiæ faciliùs detegantur. Notandum eſt primò, coactionis nomen tripliciter ſumi: Primò ſtrictè & rigoroſè, pro interna violentia, quâ voluntas invita prorſus ac reluctans ad volendum adigatur; quo pacto uſurpatur communiter à Philoſophis & & Theologis, qui coactum definiunt, id quod eſt à principio extrinſeco, paſſo non conferente vim, ut diſputatione præcedenti vidimus. Secundò largè & impropriè, prout vim tantùm moralem ſignificat, quæ efficit ut id quod agimus, etſi voluntarium ſimpliciter & liberum ſit, aliquatenus tamen non voluntarium, ſeu involuntarium ſecundùm quid appelletur; ſic vulgò dicimus mercatorem, metu naufragii coactum, projicere merces in mare, & ægrotum metu mortis, ægrè licèt & invitò, permittere brachium ſibi abſcindi. Tertiò neceſſitas ſimplex, quam libertati opponimus, coactionis nomine plerumque à SS. Patribus appellatur, ut docent Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arb. cap. 6. D & Eſtius in 2. diſt. 21. §. 2. & patet ex Auguſtino diſp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum ſic affatur: *Quomodo habemus peccata, ſi natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui enim cogitur neceſſitate aliquid facere, non peccat*: Et diſp. 2. docet quòd Manichæi affirmabant, *animam à contraria natura cogi delinquere*: id eſt ex ipſius interpretatione, ita pellici ad peccandum, *ut reſiſtendi poteſtas nulla ſit*. In eodem ſenſu nomen coactionis uſurpat S. Thomas in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 2. dum dicit intellectum *vi demonſtrationis cogi*, id eſt neceſſitari ad aſſentiendum. 233.

Notandum ſecundò, quòd cùm ſpontaneum coacto opponatur, tot ſpontanei, quot coacti ſpecies eſſe debent. Unde ſpontaneum primò E ſtrictè & rigoroſè uſurpatur pro eo quod fit abſque violentia ab agente extrinſeco impreſſa; & hoc modo voluntas in omnibus actibus elicitis agit ſpontaneè, cùm in illis nullam poſſit pati violentiam, ut diſputatione præcedenti oſtendimus. Secundò ſpontaneum interdum ſumitur pro eo quod vim ſeu coactionem moralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac nolens agere dicitur, quem impendentis periculi metus ad agendum impellit; ſic ſponte ac volens agere dicendus eſt, qui nullâ vi extrinſecùs admotâ, motu tantùm ſuo agere cernitur. Tertiò, ſicut coactum interdum ſumitur pro neceſſario, ſeu ad unum tantùm determinato; 234.

ita

ita ſpontaneum nonnuoquam à SS. Patribus uſurpatur pro eo quod liberum eſt, & ſimplicem ſeu abſolutam neceſſitatem excludit. Idem dicendum eſt de voluntario; nam quod perfectè liberum, & abſolutæ neceſſitatis expers eſt, interdum à SS. Patribus voluntarium ſimpliciter appellatur, ut patet ex illo Auguſtini: *Peccatum adeò voluntarium eſt malum, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium.*

235. Notandum tertiò ex D. Thoma quæſt. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere diſtingui conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ eſt illi communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc conſiſtit, quòd ſicut aliæ res aliquod bonum ſibi proprium & conveniens, vel ad aliquam operationem ſibi connaturalem ex natura ſua determinatæ ſunt; ita voluntas, inquantum eſt natura quædam, aliquid naturaliter vult; nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad ſui dilectionem. Conceptus voluntatis eſt illi proprius & peculiaris, & conſiſtit in eo quòd in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminatè ſe habeat. Unde D. Thomas 1. p. quæſt. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura ſecundùm hoc differunt in cauſando, quòd natura determinata eſt ad unum, ſed voluntas non eſt determinata ad unum.* Et paulò poſt: *Eorum igitur voluntas principium eſt, quæ poſſunt ſic vel aliter eſſe; eorum autem quæ non poſſunt niſi ſic eſſe, principium natura eſt.* Et quæſt. 2. de potentia art. 3. *Voluntas* (inquit) *inquantum voluntas, cùm ſit libera, ad utrumlibet ſe habet; poteſt enim voluntas agere vel non agere; & ſi reſpectu alicujus hoc voluntati non convenit, hoc accidet voluntati, non inquantum voluntas eſt, ſed ex inclinatione naturali, &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium eſſe ipſam voluntatem, nimirum quatenus voluntas eſt, non quatenus natura; ſubindeque idem eſſe juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas eſt formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmiſſis,

236. Ad argumentum reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quòd quando S. Auguſtinus ait homines juſtè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præſcientiâ ſuâ non cogit facienda quæ futura ſunt*, nomine *coactionis* non intelligit ſtrictam illam & rigoroſam violentiam, de qua loquuntur Philoſophi & Theologi, ſed nomen illud uſurpat pro ſimplici neceſſitate, & docere intendit, nullam à Dei præſcientia voluntatibus noſtris inferri neceſſitatem, quæ à peccato excuſet. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione coactionis nomen uſurpat, cùm docet gratiam efficacem noſtras non cogere voluntates: nam eodem modo illam ſumit quo Julianus, cui interroganti reſpondet: Julianus autem dum Auguſtinum interrogat, *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum ſemper velle cogatur*, nomine *coactionis*, intelligit ſimplicem neceſſitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Janſenius lib. 2. de hæreſi Pelag. cap. 1. ubi de Pelagianis, præcipuè de Juliano loquens ſic ait: *Hanc autem neceſſitatem ſubinde coactionem vocat: non enim tam intelligit coactionem propriè dictam, quæ fit renitente voluntate, quàm illam ad unam partem addictionem, quâ liberum arbitrium non niſi ad bonum, vel non niſi ad malum velle poſſe diceretur.* Ergo cùm Auguſtinus reſpondet Juliano: *Abſit ut dicatur à nobis; ſi enim cogitur, non vult*, nomine *coactionis* ſimplicem neceſſitatem intelligit, quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipſe Auguſtinus negabat. Dum verò idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo*, de coactione morali intelligi debet: nam ut ipſemet Janſenius lib. 4. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 21. ad eum locum explicandum annotat, *Quiſquis timore compulſus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & conſequenter non voluntate, ſeu volens, phraſi Auguſtini, ſed neceſſitate, hoc eſt nolens, invitus, & coactus facit.*

Ad confirmationem dicendum eſt, quòd 237.
quando SS. Patres aſſerunt voluntatem eſſe liberam, quia ſponte agit, hoc nomen uſurpant, prout non ſolùm rigidam coactionem, ſed etiam ſimplicem neceſſitatem exludit. Similiter cùm docent quòd arbitrii libertas nihil eſt aliud quàm voluntas; quod fit ex voluntate, fieri ex libertate; quòd ubi eſt voluntas, ibi eſt libertas, &c. loquuntur de voluntate ſecundùm quòd formaliter voluntas eſt, & prout diſtinguitur à ſeipſa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas eſt, velle, niſi liberè velit, & cum poteſtate ad oppoſitum; nam ut ex D. Thoma ſuprà retulimus. *Voluntas inquantum voluntas, cùm ſit libera, indifferenter ſe habet ad utrumlibet.*

§. VIII.

Teſtimonia D. Thomæ ab Adverſariis objecta exponuntur.

MUlta congerunt, & accumulant Janſenius 238.
& Vincentius Lenis D. Thomæ teſtimonia, quæ favere videntur eorum ſententiæ: ea tamen ad tria genera ſeu capita revocari poſſunt. Primum eſt eorum in quibus affirmat naturalem neceſſitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Neceſſitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet quæſt. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & quæſt. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum liberè ſeipſum diligere, & Patrem liberè producere Spiritum ſanctum.

Secundum eſt eorum, quibus videtur aſſerere, 239.
hominem eſſe liberi arbitrii, per ſolam libertatem à coactione, cujuſmodi eſt quo ait in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non poteſt* Et 1. p. quæſt. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidiſſe, non quantùm ad libertatem naturalem quæ eſt à coactione, ſed quantùm ad libertatem quæ eſt à culpa & miſeria.* Ubi videtur ſupponere libertatem naturalem, ſeu eſſentialem, per ſolam immunitatem à coactione ſalvari.

Tertium eſt eorum, quibus docere videtur, 240.
opus eſſe laude vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium, ex eo ſolùm quòd voluntarium & ſpontaneum eſt, ſeu liberum à coactione; v. g. hîc quæſt. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium conſequuntur actum voluntarium, ſecundùm perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. diſt. 12. quæſt. 2. art. 1. ad 3. ubi ſic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quæ eſt ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit, ſed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

241 Ad teſtimonia primæ claſſis triplex poteſt adhiberi ſolutio. Prima eſt, quod quando Sanctus Thomas ait: *quod naturalis neceſſitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentiæ, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipſius verbis, ait enim: *Neceſſitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis.* Unde ſolùm intendit, quod etſi voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat aliquos actus neceſſarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obſtat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter; ſub quo conceptu habet rationem liberi arbitrii, & indifferenter ſe habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine neceſſariam connexionem non habent, indifferenter & determinatè ſe habeat.

242 Secunda ſolutio ſeu explicatio eſt Cajetani loco citato 1. partis, ubi ſic habet: *In reſponſione ad primum nota, quod cùm dicitur quod neceſſitas naturalis non aufert libertatem, poteſt benè vel male intelligi: male quidem, ſi intelligatur quod neceſſitas naturalis, tam objectivè, quàm elicitivè, ſtat cum libertate illius actûs; hoc enim non eſt intelligibile: benè verò, intelligendo quod naturalis neceſſitas actûs quoad ſpecificationem, ſeu objectivè, non aufert libertatem ejuſdem, quia ſtat quod liberè eliciatur.* Itaque juxta hanc ſolutionem Cajetani, quando D. Thomas aſſerit quod neceſſitas naturalis non aufert libertatem, ſi loquatur de libertate actûs, ſolùm intendit quòd neceſſitas quoad ſpecificationem, quæ in quibuſdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obſtat quominus illi actus poſſint eſſe liberi quoad exercitium; quia neceſſitas tantùm quoad ſpecificationem, admixtam habet indifferentiam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, ſeu quantùm ad exercitium actûs, aut ſaltem cum ea ſtare poteſt, ut patet in exemplo adducto: licèt enim homo non poſſit odio habere beatitudinem, poteſt tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam ſuſpendere, ſeu actu non exercere.

243 Tertiò reſponderi poteſt, quod libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus eſt natura, in proprium finem; ſicut & res quælibet liberè quodammodo (id eſt ſponte) in bonum ſibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua ſponte & ſine ullo prorſus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactioni tantùm violentæ, non verò neceſſitati opponitur, magiſque libentia quàm libertas dici debet: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferentiam judicii reſpectu mediorum importat; nec ſimpliciter libertas qualiſcumque, ſed libertas arbitrii nominatur; & hoc modo non ſolùm coactionem violentam, ſed etiam neceſſitatem prorſus excludit, ut perpetuò docet S. Thomas, ac nominatim 1. contra gentes cap. 68. ubi expreſſis terminis ait: *Dominum quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis.* Unde quando qu. 10. de potent. art 2. ad 5. dicit voluntatem appetere liberè fœlicitatem, licèt neceſſariò appetat illam; Deum liberè amare ſeipſum; Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiæ, ſeu ſpontaneitatis & libentiæ, quæ eſt libertas impropriè dicta, & ſecundum quid, non autem de libertate propriè ſumpta, quæ arbitrii libertas dicitur, alioquin ſibi apertè contradiceret, cùm 1. p. qu. 19. art. 10. dicat quod *liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quod volumus eſſe fœlices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium reſpectu eorum quæ neceſſariò vult, putà reſpectu ſuæ bonitatis, quam amat neceſſariò; eandemque ob cauſam ibidem qu. 41. aſſerat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali neceſſitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali neceſſitate producto. Ut ergo hæc loca ſpecie tenus inter ſe pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio diſtinguenda eſt, ſeu libertas lubentiæ à libertate arbitrii: & dicendum, neceſſitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, benè tamen ſecundæ; & Deum liberè ſe amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò ſecundo, quod indifferentiam judicii & electionem voluntatis importat.

244 Hæc ſolutio & diſtinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Reſpectu finis habere nos liberam voluntatem, ſed non liberum arbitrium, propriè loquendo, cùm non cadat ſub electione.* Et 2. contra Gentes cap. 48. ait quod *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motûs ſeu actionis ſunt; non autem liberi judicii: intellectualia verò non ſolùm libera actionis, ſed etiam liberi judicii: quod eſt liberum arbitrium habere.* Ubi apertè diſtinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, ſeu libertatem lubentiæ à libertate arbitrii; & primam admittit in voluntate reſpectu finis, & in brutis reſpectu actionum ad quas ſponte & naturali propenſione feruntur, non verò ſecundam; quia nec voluntas reſpectu finis, nec appetitus brutorum reſpectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, ſicque non habent liberam electionem, licèt habeant liberam volitionem vel actionem.

245 Dices: D. Thomas in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa viſionem & amorem Dei: Ergo non ſolùm libertatem ſpontaneitatis, ſeu libentiæ, ſed etiam libertatem arbitrii in ordine ad actus neceſſarios, quales ſunt clara Dei viſio, & amor beatificus, admittit.

Reſpondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos reſpectu viſionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de viſione & amore, prout terminantur ad Deum ſecundùm ſe (quaſi verò Beati lumine gloriæ inſtructi videant Deũ ex electione) ſed de viſione & amore, ut terminantur ad divinam eſſentiam, inquantum eſt ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent neceſſariam habitudinem: ſic enim cadunt ſub libera electione Beatorum; cùm ſub hac ratione non afferant bonitatem quæ neceſſariò rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, & S. Do-

ctot de hujuſmodi actibus ſic conſideratis loquatur, patet tum ex ipſo textu; non enim dixit quod reſpectu videre & amare Deum ſit ſempiterna & libera electio, ſed quod *reſpectu videre & amare* ſit libera electio; ſumens videre & amare ſine determinatione ad Deum, ſubindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe viſibile aliquod & amabile creatum: tum etiam patet ex ipſo intento argumenti, quod erat hujuſmodi: *Electio eſt eorum quæ ſunt ad finem: cùm ergo Beati fini ultimo conjuncti ſint, videtur quod ad eos non pertinet electio, & per conſequens nec liberum arbitrium.* Ad quod reſpondet, aliqua media eſſe, quæ ratione ſuæ imperfectionis, quam eſſentialiter annexam habent, repugnant ipſi fini jam habito, ſicut credere & ſperare; & horum non eſt electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & reſpectu horum erit in Beatis ſempiterna & libera electio.

246 Ad teſtimonia ſecundæ claſſis dicendum eſt, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactioni, ſumere coactionem pro neceſſitate; ſpeciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non poteſt: nam immediatè poſt addit coactionem eſſe duplicem, unam compellentem, aliam inducentem ſive impellentem; & priorem repugnare eſſentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejuſdem quæſtionis, neque ſubjecto cogi poteſt, cùm non ſit organo affixum (id eſt, ſit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid oſtendatur ei eſſe bonum, in poteſtate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, eſt non neceſſitari, ſive non determinari ad unum per modum naturæ, ſed retinere facultatem ad oppoſitum. Unde opuſculo 3. cap. 10. in fine ſic ait: *Eſt autem hic modus naturalis hominis, ut liberè agat, non coactus: quia rationales poteſtates ad oppoſita ſe habent.* Et 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Neceſſitas coactionis eſt illa, quæ convenit alicui ex agente; ſicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non poſſit contrarium agere.* Ex quo manifeſtè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro neceſſitate ſumere, & iſta duo, non coactè agere, & agere cum poteſtate ad oppoſitum, pro eodem uſurpare: quia ſcilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum poteſtate ad non agendum, ſunt inſeparabilia; eò quod in ſtatu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut ſic & à beatitudine in communi, neceſſitetur quantùm ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infrà qu. 10. art. in corp.

247 Ad loca tertiæ claſſis reſpondeo, quod quando S. Thomas ait, laudem & vituperium conſequi actum voluntarium ſecundùm perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod ſemper habet admixtam libertatem indifferentiæ, ſaltem contradictionis, & quantùm ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel ſolùm intendit quòd laus & vituperium non niſi perfectam voluntarii rationem conſequantur, licèt omne perfectum voluntarium non ſit liberum, nec per conſequens laude aut vituperio dignum: ſicut aliud eſt dicere, quòd malitia peccati non conſequitur niſi actum creaturæ, & aliud, quod malitia peccati conſequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor aſſerit, quòd impotentia non ex coactione, ſed ex perfectione in bono, ſeu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, ſecundùm genus tantùm; qualiter erat in Chriſto, qui cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, erat ad rectè operandum determinatus; hæc enim determinatio non excludit indifferentiam exercitii, reſpectu hujus vel illius boni in particulari, nec per conſequens rationem perfecti voluntarii ſeu liberi, quæ eſt radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico præceptore articulo præcedenti declaravimus.

§. IX.

Solvuntur fundamenta Janſenii ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum teſtimoniis deſumpta, quæ jam expedita ſunt, alia ex ratione petita, quæ Janſenius locis ſuprà citatis, fusè & latè calamò expendit & urget, breviter & perſpicuè hîc diluenda ſunt.

Objicit ergo primò: Deus eſt verè liber, imò & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prorſus in Deo perit, hoc ipſo quòd ſemel aliquid immobili voluntate ſtatuit atque voluit, quam retractare non poteſt: Ergo ſtat libertas abſque poteſtate indifferenti ad agendum vel non agendum. 248

Confirmatur: Deus liberè juſtus eſt, quamvis non poſſit velle peccare & injuſtè agere, ut ait Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia ſeu poteſtas ad oppoſita. 249

Reſpondeo ad objectionem, negando quòd Deus non habeat indifferentiam: licèt enim poſtquam ſemel aliquid voluit, non poſſit factâ iſtâ ſuppoſitione, ratione ſuæ immutabilitatis, illud poſtea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle cenſeatur, ſufficit quòd illud abſolutè non velle potuerit, pro priori ad ſuum decretum, ex vi principii quô ſe ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt neceſſariam habitudinem ad creaturas. Undè D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non ſequitur quod neceſſe eſt eum illud velle, niſi ex ſuppoſitione.* 250

Inſtat Janſenius, & ait, quòd ſi ad hoc ut Deus nunc aliquid liberè velle dicatur, ſufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate ſe ad actum determinaverit, licèt poſtea in illa determinatione, propter naturæ voluntatiſque conſtantiâ, immutabilis permaneat, ſequi ut amorem beatificum liberrimum eſſe; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ad illum amorem ſe determinarunt, quâ Deus ad volitionem creaturarum: ſi ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minùs (inquit) immutabilitas gratiæ & gloriæ, amoris beatifici libertatem interimet in Beatis. 251

Sed nego ſequelam. Ad probationem nego quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentia ſe determinaverint ad amorem beatificum, quâ Deus ad volitionem creaturarum: licèt enim amorem beatificum in Angelis & hominibus anteceſſerit 252

volun-

Digitized by Google

voluntas indifferens ſeu libera per modum meriti; ſiquidem per actus liberos viæ, viſionem & amorem inde ſequutum meruerunt tanquam præmium; tamen non anteceſſit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens ſeu libera per modum principii illum elicientis, ſeu effectivè influentis; cùm principium elicitivum, ſeu phyſicè influens, ſit voluntas regulata judicio determinato ad amorem, non autem voluntas regulata judicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus deſiderabatur. Secùs contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim noſtro modo intelligendi, & cum fundamento in re, anteceſſit per modum principii elicientis voluntas verè libera, utpote regulata judicio indifferenti, & repræſentante bonitatem creaturarum ut non neceſſariò amandam: ſicque volitio illa, non obſtante ſuâ eſſentiali immobilitate, poſt primam ut ita dicam elicientiam, adhuc perſeverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatis.

253 Urget Janſenius: Actus charitatis quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeverat in patria: Ergo amorem beatificum Angelorum anteceſſit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicientis ſeu influentis, ſicq; in prima ſui productione eodem modo elicitus fuit liberè, quô volitio creaturarum à Deo, licèt poſtea immutabiliter perſeveret.

254 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeveret in patria, ſemper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis eſt formaliter, non reſpicere pro principio eliciente ſeu effectivè influente, voluntatem liberam ſeu indifferentem, ſicut illam reſpicit volitio divina creaturarum. Ratio eſt, quia licèt in bonis Angelis ſit idem numero actus amoris viæ & patriæ; prout in patria tamen non reſpicit ampliùs voluntatem per modum principii indifferentis, ſed per modum principii omninò determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima ſua elicientia, durante ſtatu viæ babnerat, totaliter abſorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferentis, niſi quatenus regulatur judicio indifferenti; judicium autem indifferens in patria ceſſat, cùm ſuccedat clara viſio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impoſſibile ſit non amare, ſicque amor ille, quamvis entitativè & quoad ſubſtantiam idem ſit, tamen quia eſt modaliter diverſus, alio modo pendet à voluntate tunc quàm pendebat antè; nam antè ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato judicio, pendet ab eadem, ut à principio ſimpliciter determinato.

255 Ad confirmationem principalis argumenti dicendum eſt, quod licèt Deus non poſſit velle peccare & injuſtè agere, liberè tamen juſtus eſt: tum quia potentia peccandi & injuſtè agendi non eſt de eſſentia libertatis, ſed illius nævus ac defectus, ut §. 3. oſtendimus: tum etiam quia ſic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac ſine peccato & indecentia ab illis abſtinere, putà à proponenda & promittenda retributione regni cœleſtis bonis hominum operibus. Imò cùm potuerit abſtinere à creatione mundi, potuit abſtinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homines & Angelos, aliaſque creaturas exercet.

Secundò arguit Jantenius: Chriſtus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cùm in ejus impletione meruerit; & tamen cùm ab intrinſeco eſſet impeccabilis, non potuit illud non implere, ſeu Patri non obedire: Ergo indifferentia, ſeu poteſtas ad oppoſita, ad libertatem non requiritur. 256

Confirmatur: Voluntas Chriſti fuit libera non ſolùm in bonis operibus, ſed etiam formaliter in non peccando; cùm in non peccando meruerit: At licèt habuerit indifferentiam reſpectu bonorum, nullam tamen habuit ad non peccandũ; cùm ratione unionis hypoſtaticæ eſſet omninò impeccabilis, ſeu ad non peccandum neceſſariò determinatus: Ergo indifferentia non eſt de ratione libertatis, nec ejus eſſentiam ingreditur. 257

Fateor hoc argumentum difficillimum eſſe, & maximum negotium Theologis faceſſere; ſed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deſerere, nec, ut ajunt, clypeum & haſtam abjicere: nam ut bellè ait Auguſtinus de bono perſever. cap. 14. *Nunquid ideò negandum eſt quod apertum eſt, quia comprehendi non poteſt quod occultum eſt? Nunquid, inquam, propterea dicturi ſumus, quod ita eſſe perſpicimus, non ita eſſe, quoniam cur ita ſit non poſſumus invenire?* Unde Theologi ut nodum hunc difficillimum ſolvant, & libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præſentis inſtituti non eſt: exacta enim hujus difficultatis reſolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri poſſunt duæ ſolutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fusè expoſuimus, & quas brevitatis causâ hîc non repetemus. 258 Diſp. 4. art. 5. §. 2.

Ad confirmationem reſpondeo, negando quod Chriſtus fuerit liber in non peccando, ſi non peccare ſumatur præcisè per modum negationis, ſicut argumentum videtur ſupponere; negatio enim peccati neceſſariò & abſque ulla prorſus indifferentia fuit in Chriſto, ratione unionis hypoſtaticæ, quæ illum reddebat ab intrinſeco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, ſi per non peccare intelligatur hoc poſitivum quod eſt benè operari; vel etiam ipſa negatio peccati, quatenus erat per actum poſitivum complacentiæ volita: unde reſpectu utriuſque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum poſitivum complacentiæ circa negationem peccati. 259

Poteſtque hæc ſolutio illuſtrari ex ſimili doctrina quam tradit Divus Thomas quæſt. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale* (inquit) *poteſt intelligi dupliciter: uno modo ſecundùm puram negationem, & ſic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo ſecundùm aliquam affirmationem, ſecundùm quod dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter; & quia iſta voluntas poteſt eſſe ex charitate, ideo vitare peccatum veniale poteſt eſſe meritorium vitæ æternæ.* Idem cum proportione dicendum de eo quod eſt Chriſtum non peccare, nec poſſe peccare: ſi enim non peccare ſumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuiſſe Chriſto prout ſic: ſi verò ſumatur ſecundùm ali- 260

quam affirmationem, pro eo quod eſt velle non peccare, ſeu in non peccando habere complacentiam, ſic & liberum ipſi fuit & meritorium, ſicut & indifferens.

261 Tertiò objicit Janſenius: *Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi conſiſtat, ſequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrii : Sed hoc lædit ſenſum Chriſtianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia ſeu poteſtate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis conſiſtere.* Sequelam probat : Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle : Ergo ſi vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi conſiſtat, operatio divinæ gratiæ deſtruet arbitrii libertatem & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem eſſe rationem concupiſcentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc eſt natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant : indifferentia autem cùm adinſtar bilancis & æquilibrii ſe habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellitur. Ex quo aliud abſurdum ex noſtra infert ſententia, nempe meritum bonum & malum eò minus eſſe ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cùm meritum & demeritum ex arbitrii libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro reſolutione hujus argumenti tria præmittenda ſunt.

262 Primò obſervandum eſt, quòd determinatio voluntatis eſt duplex; una quæ ſe tenet ex parte actûs ſecundi, ſeu operationis; & altera quæ ſe tenet ex parte actûs primi ſeu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, ſed potiùs conjungit potentiam liberam cum ſua propria perfectione, quæ eſt actu operari : Poſterior autem libertatem lædit, quia affert non ſolùm determinationem in operando, ſed etiam in ipſo poſſe, ita ut potentia non poſſit niſi determinatè hoc, non autem ejus oppoſitum.

263 Notandum ſecundò, etiam indifferentiã voluntatis eſſe duplicem: una eſt potentialis & privativa, ſeu ſuſpenſiva, quæ cùm importet potentialitatem & carentiam actûs, ſeu otium & ſuſpenſionem potentiæ, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui eſt actus purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non eſt otioſa & ſuſpenſa, ſed de actu primo ad ſecundum redacta: alia quæ dicitur actualis & poſitiva, ea eſt quâ voluntas in actu eligit, & ſe determinat, ut retineat potentiam ad oppoſitum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotieſcumque liberè agit.

264 Tertiò advertendum eſt, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ neceſſitatem, alteram quæ propenſionem excludit. Prima utriuſq; partis eligendæ poteſtatem ſignificat, nec ſimplici ad alterutram propenſione læditur: nam licèt ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram iſtâ repudiatâ eligere poſſit, illæſa manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propenſione tollitur. Prima libero arbitrio eſſentialis eſt; ſecunda accidentalis tantùm: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte ſemper extinguitur, nihil ex ſecundæ interitu accipere poteſt detrimenti. Una denique dicitur indifferentia elicientiæ, ſeu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmiſſis.

Ad argumentum reſpondeo, negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens quantùm ad primam partem : gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & ſuſpenſiva, concedo Antecedens: ab indifferentia actuali & poſitiva, nego Antecedens & Conſequentiam : cùm enim indifferentia potentialis & ſuſpenſiva non ſit de eſſentia libertatis, ſed aliqua ejus imperfectio, licèt gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, ſeu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, ſed aufert duntaxat rubiginem potentialitatis, & otii quietem ac ſuſpenſionem; ſubindeque libertatem perficit & actuat, non verò è diametro cum illa pugnat, ut dicit Janſenius : præſertim cùm voluntas ſub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & poſitivam ſemper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut abſolutam non agendi ſeu diſſentiendi poteſtatem conſervet. Similiter diſtinguo ſecundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione ſe tenente ex parte actûs primi, ſeu ipſius poſſe, nego Antecedens : determinatione ſe tenente ex parte actûs ſecundi, ſeu ipſius operationis, concedo Antecedens; & nego Conſequentiam: libertas enim non conſiſtit in indifferentia excludente determinationem actûs ſecundi, ſeu operationis, ſed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, ſeu virtutis. Itaque gratia efficax, in ſententia Thomiſtarum, determinatè facit operari potiùs quàm non operari; ſed quâ quæſo determinatione? An tali, ut actus primus, ſeu virtus voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non ſolùm operatura, ſed etiam non potens non operari, quaſi maneat determinatæ virtutis ad operandum tantùm? abſit : qui enim ſic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè incidit in errorem Calvini, gratiam ſic efficacem ponentis, ut omnem non agendi ſeu diſſentiendi potentiam in voluntate abſorbeat & conſumat. In alio ergo ſenſu determinationem gratiæ ponimus, & ſolùm volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præciſè ſe tenente ex parte actûs ſecundi, ac ſe habente per modum puræ applicationis potentiæ, ſeu adinſtar cujuſdam nexûs ac vinculi, actum primum cum ſecundo indiſſolubiliter conjungentis. 265

Addo quod, ſi hoc argumentum Janſenii valeret, probaret non ſolùm efficaciam gratiæ, ſed ipſum etiam actum ſecundum, ſeu actualem volitionẽ libertati contradictionis è diametro repugnare: ſiquidem ipſa actualis volitio, non minùs, imò magis determinatè facit velle, quàm divina gratia; cùm volitio ſit ipſiſſima forma conſtituens volentẽ formaliter, & gratia ſolùm effectivè, ſeu applicativè, ad volendum concurrat. Undè ſicut ipſa albedo magis determinatè facit album, quàm agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo eſt ipſiſſima forma albificans: ita pariter neceſſe eſt quòd actualis volitio magis determinet ad volendum, quàm 266

gratia

gratia volitionem inducens, ſeu ad illam appli-
cans, quia volitio eſt ipſiſſima forma conſtitu-
ens determinatè volentem: Ergo ſi gratia efficax
è diametro pugnet cum arbitrii libertate, ea eo
præciſè quod illam ab indifferentia agendi ex-
trahat, & faciat velle determinatè; à fortiori i-
pſa actualis volitio directè cum illa pugnabit, &
cum ea ſtare non poterit.

267 Illud quoque quod addit Janſenius, nempe
quod ſi libertas in indifferentia agendi & non a-
gendi conſiſteret, in nobis violaretur per habi-
tus virtutum, qui in unam partem voluntatem
inflectunt, in ipſum facilè retorqueri poteſt:
Nam quod generaliter docemus de libertate,
hoc ille de innocentiæ ſtatu certiſſimum eſſe de-
fendit, aſſeritque Angelos & Adamum contra-
dictionis indifferentiam, ſeu expeditam agendi
poteſtatem, in ſtatu illo fœliciſſimo habuiſſe:
unde ſi habitus gratiæ & virtutum violarent in
nobis libertatem indifferentiæ, eo ipſo quod vo-
luntatem in unam partem inflecterent, idem di-
cendum eſſet de gratia & virtutibus infuſis An-
gelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem
in unam partem, nempe ad rectè operandum,
inclinabant. Sicut ergo Janſenius reſpondere
tenetur, quod etſi Adamus & Angeli impellen-
te gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum
amandum propenſionem haberent, nullam ve-
rò ad non amandum, non erant propterea mi-
nùs liberi; quia eſſentialis indifferentia, quæ ſo-
lam neceſſitatem excludit, & quæ elicientiæ ſeu
electionis appellatur (ut notabili 3. expoſuimus)
in eis illibata manebat, & accidentalis tantùm
lædebatur, quæ cum majori in alterutram par-
tem propenſione non conſiſtit. Ita pariter nos
dicimus, quod licèt habitus virtutum operandi
facilitatem nobis tribuant, adeòque unam in
partem noſtram voluntatem inflectant, ejus ta-
men libertatem non lædunt; quia eſſentialem
libertatis indifferentiam, quæ in utriuſque par-
tis eligendæ poteſtate conſiſtit, minimè vio-
lant, ſed duntaxat indifferentiam inclinationis,
quæ libertati accidentalis eſt, minuunt, quate-
nus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad
unam partem eligendam inclinant. Unde non
ſequitur ex noſtra ſententia, meritum eò minus
eſſe ac decoloratius, quò quis in bono fixioribus
habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis obji-
cit Adverſarius: ſed potiùs longè plus meretur,
qui ex majori ſeu intenſiori charitate operatur
(ſervatâ tamen indifferentiâ agendi & non a-
gendi) quam qui agit ex habitu minùs intenſo,
& non ita firmiter radicato, ut docent Theologi
in tractatu de merito, & apertè colligitur ex D.
Thoma 2. 2. quæſt. 188. artic. 2. ad 2. ubi ſic ha-
bet: *In ſtatu fœlicitatis futura homo perveniet ad per-
fectum: ideò non relinquitur locus proficiendi per me-
ritum: ſi tamen relinqueretur, eſſet efficacius meri-
tum, propter majorem charitatem.*

§. X.

Reſponſio ad objectiones Vincentianas.

268 OBJICIT inſuper Vincentius Lenis contra
noſtram ſententiam: Actus perſectè vo-
luntarii, quamvis ſint omnino neceſſarii, & ad
unum determinati, ſunt imperfectè liberi: Er-
go libertas non conſiſtit in indifferentia, ſed in
immunitate à coactione. Conſequentia manife-
ſta eſt, Antecedens ſic probat primò. Quoties

A judicium rationis ducem ſe præbet voluntati,
voluntas liberè agit, quia tunc modum agenti-
um naturalium ſupergreditur: Sed in actibus
perfectè voluntariis, etiamſi ſint neceſſarii, præit
judicium rationis, & ducem voluntati ſe præ-
bet: Ergo actus perfectè voluntarii, etiam ſi ſint
neceſſarii, & ad unum determinati, ſunt perfe-
ctè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties
voluntas ſeipſam agit, ſeu movet, liberè opera-
tur; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in
argumento ſed contra, probat bruta non eſſe li-
beri arbitrii, quia non ſe agunt & movent, ſed
potiùs aguntur & moventur ab authore naturæ:
At voluntas in omni actu perfectè voluntario
ſeipſam movet, cùm ſit potentia vitalis, cui pro-
B prium eſt ſe movere ab intrinſeco: Ergo in om-
ni tali actu eſt formaliter libera.

Probatur tertio: Omnis humanus eſt liber:
Sed amor beatificus v. g. eſt actus humanus: *Quis
enim* (inquit idem Author) *amorem ultimi finis &
beatificum hominis, negabit actum humanum eſſe?*
Ergo eſt actus liber.

Addit quod, *cùm libertas ſit maxima perfectio
voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tan-
quam dux & lucifer ſit ei à natura datus, nimis incre-
dibile eſt, perfectiſſimâ & ſplendidiſſimâ operatione in-
tellectûs, quails eſt viſio beatifica, voluntati libertatem
& perfectionem iſtam eripi, & à culmine mentis in
modum & impetum agendi brutalem dejici.*

C Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus
primam probationem, diſtinguo Majorem: 269
quoties judicium rationis ducem ſe præbet vo-
luntati, ſeu præit actui voluntatis, toties ipſa li-
berè agit, ſi judicium ſit indifferens, concedo
Majorem: ſi non ſit indifferens, ſed omnino de-
terminatum, nego Majorem. Similiter diſtin-
guo Minorem: in omni actu voluntario, etiam
ſi ſit neceſſarius, præit judicium rationis, deter-
minatum ad unum, concedo Minorem: indif-
ferens, nego Minorem, & Conſequentiam. Ut
ergo voluntas liberè agat, non ſufficit quod præ-
vio rationis judicio operetur, alioquin ſemper
liberè ageret, quia cùm non poſſit ferri in inco-
D gnitum, ſemper præſupponit lucem ac dicta-
men rationis; ſed neceſſariò requiritur quod
reguletur per judicium indifferens, quod eſt
proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ
1. p. quæſt. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad di-
verſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, ne-
ceſſe eſt quod homo ſit liberi arbitrii.* Und cùm a-
mor beatificus, & alii actus neceſſarii, non ſup-
ponant judicium rationis indifferens, ſed omni-
no determinatum, non ſunt liberi, licèt ſint per-
fectè voluntarii.

Nec obſtat, quod in illis actibus voluntas mo-
dum agendi naturalium agentium ſupergredia-
E tur: ipſa enim non ſolùm in actibus liberis, ſed
etiam in neceſſariis, agentia naturalia ſuperat,
quandoquidem ſunt neceſſarii ex perfectione cogni-
tionis: nam ex duplici capite poteſt contingere,
quod aliquis actus voluntatis neceſſarius ſit, pri-
mò ex imperfectione cognitionis, quo pacto
motus primò-primi & indeliberati in homine
neceſſarii ſunt; ſecundò ex ſumma perfectione
cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe
eſt; & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia
regulatur per viſionem beatam, quæ Deum ut
in ſe eſt perfectiſſimè voluntati repræſentat.

Secundò reſponderi poteſt, conceſſa Majori, 270

 negan-

negando Minorem: licèt enim in actibus neceſſatiis judicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati ſe præbet: dux enim eſt non qui præit qualitercumque, ſed qui præit regendo, diſponendo, ordinando, præſcribendo hoc vel illud, juxta arbitrium ſuum; quod certè locum non habet, ubi ratio ab ipſa natura eſt determinata ad unum tantùm, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium, ſicut contingit in actibus omnino neceſſatiis; tunc enim nec ipſa ratio, nec voluntas ſe ducunt, ſed tam hæc quàm illa ducitur à natura, vel authore naturæ, ut docet D. Thomas infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ aut ſuperioris cauſa.* Idem dicendum eſt de amore beatifico: licèt enim amor ille ſit ordinatiſſimus, non pendet tamen ex directione & odinatione intellectûs humani, vel angelici, ſed ex ordinatione rationis, quæ eſt in intellectu divino; ſicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ ſit in natura, ſed per rationem quæ eſt in authore naturæ.

271 Ad ſecundam probationem principalis Antecedentis, Major diſtinguenda eſt: Quoties voluntas ſeipſam movet tam moraliter quàm phyſicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties ſeipſam movet phyſicè tantùm, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam neceſſario, ſeipſam movet, phyſicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Conſequentiam. Ut enim aliquod agens liberè dicatur operari, non ſufficit quod phyſicè ad agendum ſe moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cùm de ratione viventis ſit ſeipſum phyſicè & à principio interno movere ad operandum) ſed inſuper requiritur quod ſeipſum moraliter moveat, hoc eſt, ut habeat dominium ſui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis: unde cùm in amore beatifico, & aliis actibus neceſſariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec ſuper illos actus dominium habeat; in illis non operatur liberè, & prout voluntas eſt formaliter, ſed neceſſariò, & quatenus habet rationem naturæ ſicut §. 5. notabili 3. expoſuimus.

272 Ad tertiam probationem, abſolutè negari poteſt amorem beatificum eſſe actionem humanam: quia ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ vocantur, quarum homo eſt dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id eſt ſupponente deliberationem rationis) *procedunt*: Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec ſubditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem ſupponit: Ergo non eſt propriè actio humana, ſed potiùs finis omnium actionum humanarum. Vel dici poteſt, amorem beatificum eſſe actionem humanam, quoad ſubſtantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis ſit actio ſpiritualis quoad ſuam ſpeciem, ſubindeque ſoli ſubſtantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine ſecundùm modum agendi illi proprium, qui eſt agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile eſſe perfectiſſimâ & ſplendidiſſimâ operatione intellectûs, qualis eſt viſio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ eſt libertas, & à culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici.* Reſpondetur primò, quod omnino abuſivè dicitur per viſionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis; licèt enim voluntatis libertatem exerceri non ſinat reſpectu objecti primarii, quod eſt divina bonitas ſecundùm ſe, non tamen libertatem abſolutè eripit, cùm permittat eam exerceri circa objecta ſecundaria, ſeu circa divinam bonitatem, ut eſt ratio diligendi creaturas; imò cùm actus neceſſarii ſint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis adhæſio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, eſt fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter ſeu mutabiliter exercent.

Secundò dico, quod licèt per viſionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod eſt bonitas divina clarè viſa; non tamen propterea ſit deterioris conditionis, quàm eſſet in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obſcurè cognitum: quia ereptâ illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, ſeu operationem longè ſuperiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino neceſſarium, qui perfectior eſt amore libero, cùm ſit magis voluntarius (ut ſuprà contra Vaaquem & Lorcam oſtendimus) ac minùs habet de potentialitate & plus de actualitate, ſitque omnino immutabilis & indefectibilis. 274

Diſp. præcedenti art. 2

Addo quod amor omnino neceſſarius, provenit à voluntate ut natura eſt; liber verò procedit à voluntate ut voluntas eſt, ſicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris paribus perfectior eſt voluntas ut natura, quàm ut voluntas: Ergo & amor neceſſarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina ſecundùm conceptum ejus perfectiſſimum; quis hoc negete? At procedit à voluntate ut natura eſt, non tamen ab ea ut voluntas eſt formaliter, teſte D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ eſt ſimpliciter perfectior conceptu voluntatis.

Confirmatur: Sicut ſe habet intelligere ſine diſcurſu, ad intelligere cum diſcurſu; ita ſe habet amare ſine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere ſine diſcurſu eſt abſolutè perfectius, quàm intelligere cum diſcurſu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare ſine libertate eſt abſolutè perfectius, quàm amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, ſed potiùs à flexibilitate mentis in perpetuam ſtabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectiſſimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobiliſſimum elevari. 275

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune eſſe brutis, & rebus inſenſibilibus; agere verò per modum liberi proprium eſſe creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis diſcernitur, ac Deo aſſimilatur. Non valet, inquam, quia (ut ſuprà dicebamus) ex duplici capite oriri poteſt quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, ſeu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ objecti bonita- 276

bonitatem ac meritum clarè & diſtinctè repræſentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, ſit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non ſe movent in finem, ſed moventur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ ſecundo modo, ſumma perfectio eſt, ſoli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damaſcenus, & alii SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipſa natura divina immediatè procedat, ſed quia eſt ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideò etiam D. Thomas ſuprà citatus docet productionem Spiritus Sancti eſſe à voluntate, non ut voluntas, ſed ut natura eſt.

Ex his abundè ſatisfactum puto præcipuis Janſenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixit in ſimili Claudianus Mamercus lib. 1. de ſtatu animæ cap. 11. *Vide quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPUTATIO III.

De circunſtantiis humanorum actuum.

Ad quæſtionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad eſſentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibuſdam accidentibus, quæ illos quaſi veſtiunt & circunſtant, & ideò *circunſtantiæ* appellantur. Nulla autem circa hanc quæſtionem ſeſe offert celebris controverſia: unde in ejus expoſitione diu non erit immorandum.

ARTICULUS UNICUS

Quid, & quot ſint circunſtantiæ humanorum actuum?

1 DIco primò: Circunſtantias eſſe quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 1. Quod eſt extra eſſentiam actûs, & tamen ipſum aliquo modo attingit, dicitur ipſius accidens: Atqui circunſtantiæ attingunt actum humanum, & ſunt extra eſſentiam ejus: Ergo ſunt accidentia ipſius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circunſtantiæ deſumi ex metaphora loci: ſicut enim locus eſt extra eſſentiam corporis locati, & tamen ipſum attingit aliquo modo, ideoque dicitur ipſum ambire & circunſtare; ita ſimiliter circunſtantiæ actus humani debent eſſe quædam conditiones extra eſſentiam actûs, ipſum tamen attingentes vel afficientes.

2 Dices: Vel hujuſmodi conditiones intelliguntur eſſe accidentia reſpectu actûs conſiderati in eſſe phyſico, vel in eſſe moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circunſtantiam, & nulla erit quæ tribuat ſpeciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad eſſe phyſicum omnis moralitas accidens eſt. Si ſecundum, contra eſt, quia multæ circunſtantiæ dant ſpeciem eſſentialem actui in eſſe moris; nam circunſtantia loci mutat ſpeciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco ſacro, conſtituit ſacrilegium; ut circunſtantia etiam perſonæ mutat ejuſdem ſpeciem, v. g. ſi ſit cum ſoluta, eſt fornicatio; ſi cum conjugata, adulterium; ſi cum conſanguinea, inceſtus: Ergo falſum eſt quod circunſtantiæ ſint accidentia reſpectu actus humani in eſſe moris conſiderati.

Reſpondeo quod circunſtantiæ, quæ in præſenti conſiderantur à Theologis, non ſunt circunſtantiæ & accidentia ipſius actûs ſolùm in eſſe naturæ conſiderati, ſed etiam actûs ut voluntarii, & humani, ſeu moralis; ita quod in linea morali, & non ſolùm in linea entitativa, aliquid ſe habeat per modum eſſentiæ & quidditatis, aliud per modum circunſtantiæ & accidentis: ſicut in furto hoc quod eſt rapere alienum, ſe habet per modum eſſentiæ; ſed quod bonum alienum ſit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco ſacro, vel prophano, ſe habet per modum circunſtantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum eſt, quod circunſtantiæ ſunt accidentales conditiones etiam reſpectu actûs moralis, quando munus & officium circunſtantiæ exercent; ſi verò non exerceant formaliter rationem circunſtantiæ, ſed tranſeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non ſe habent per modum conditionis accidentalis actus humani & moralis, ſed pertinent ad ſpecificativum eſſentiale ipſius actûs, ut contingit in exemplis adductis. 3

Dico ſecundò: Septem tantùm eſſe circunſtantias humanorum actuum, hoc verſu contentas: 4

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Circunſtantiæ ſunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed poſſunt ipſum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipſius ſubſtantiam intrinſecè vel extrinſecè; & tunc eſt circunſtantia *Quomodo*, vel *Ubi*, vel *Quomodo*. Secundò ipſum afficiunt ex parte cauſæ, & hoc adhuc tripliciter, ſicut poteſt eſſe triplex cauſa; una nempe eſt cauſa finalis, & ita eſt circunſtantia *Cur*, altera eſt efficiens principalis, & ita eſt circunſtantia *Quis*, tertia eſt cauſa inſtrumentalis, & ſic fit circunſtantia *Quibus auxiliis*. Tertiò ipſum actum attingunt ex parte effectûs, & tunc eſt circunſtantia *Quid*. Porro nulla alia circunſtantia excogitari poteſt, quæ ad iſtas non reducatur: nam circunſtantia *Quoties*, quæ ab aliquibus ponitur, non eſt propriè circunſtantia, ſed numerus actuum qui diverſam ſubſtantiam materialiter facit; unde numerus ſemper confitendus eſt in peccatis, ut definit Tridentinum ſeſſ. 14. quamvis circunſtantiæ non ſint ſemper declarandæ: Ergo ſeptem tantùm ſunt circunſtantiæ humanorum actuum, prædicto verſu contentæ.

Probatur ſecundò concluſio, explicando ſingulas circunſtantias in particulari. Circunſtantia *Quis*, non ſubſtantiam perſonæ quæ agit, ſed qualitatem conditionemque illi adjunctam ſignificat; ut ſi ſit ſæcularis, vel clericus, conjugatus, vel ſolutus; voto adſtrictus, vel non, perſona particularis, vel communis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant ſpeciem. Similiter circunſtantia *Quid*, non denotat ſubſtantiam ipſius effectus, 5

effectus, ſed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quod aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipſum, non eſt circunſtantia ablutionis, ſed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & ſanet, vel noceat, hoc eſt circunſtantia,* inquit D. Thomas hîc art. 3. ad 3. Circunſtantia *Ubi* exprimit locum in quo fit actio; qui ſi ſit publicus, reddit peccatum publicum & ſcandaloſum; ſi ſacer, facit illud eſſe ſacrilegium, & Deo ſpecialiter injurioſum, quia domum Dei decet ſanctitudo. Circunſtantia *Quibus auxiliis,* ſignificat inſtrumenta ſeu media quibus operans utitur: v. g. ſi quis oratur auxilio infidelium ad aliquod bellum, ſi incantationibus magicis, ſi ope Dæmonum, illa præbent
B ſpeciem malitiæ diſtinctæ. Circunſtantia *Cur* deſignat finem, non intrinſecum & qui ſe tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad aſſentiam) ſed extrinſecum, & ab ipſo operante intentum, ut ſi quis furetur propter adulterium, vel det eleemoſynam propter vanam gloriam. Circunſtantia *Quomodo,* explicat modum quô actus fit, nempe tardè vel velociter, intensè vel remiſsè; & hæc circunſtantia communiter non mutat ſpeciem, ſed tantùm modificat actum. Ultima denique circunſtantia, ſcilicet *Quando,* ſignificat tempus, in quo duo conſiderantur, ſcilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas, ut ſi ſit dies feſtus, & quis non audiat miſſam, vel faciat opus ſervile; quantitas verò, ut ſi actus
C multùm vel parùm duret; ſi enim ſit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur ſpecies. De quo infrà, cùm agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPUTATIO IV.

De ſimplici volitione.

Ad quæſtionem 8. *D. Thomæ.*

EXPLICATIS conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ ſunt ratio voluntarii, ac liberi, & circunſtantiæ in communi, exponit S. Doctor ſingulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui ſunt circa finem, & progrediendo in alios qui verſantur circa media. Primus autem voluntatis
D actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, ſicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*) vel *ſimplex volitio*, quia habet objectum omnino ſimplex, nempe finem ſumptum præcisè ſecundùm ſe; cùm alii actus poſteriores, vel reſpiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum
E reſpectu ad finem, ſicut electio, conſenſus, & uſus, atque ita non habeant objectum ſimplex, ſed aliquo modo duplicatum. Licèt autem D. Thomas de ſimplici volitione in hac quæſtione principaliter intendat differere, plura tamen admiſcet de ipſa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS I.

An objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, ſit ſolum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LICET omnes ferè Theologi & Philoſophi tanquam generale principium, ab omnibus ſapientibus admiſſum, recipiant, voluntatem non eſſe niſi boni, & omnia bonum appetere: ſunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem poſſe ferri in malum, ſub ratione mali, & ita adæquatum ipſius objectum non eſſe bonum, ſed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. diſt. 1 quæſt 4. aliiſque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aitque non eſſe ſufficienter hucuſque probatum, quod voluntas non poſſit odio habere bonum, & velle malum ſub ratione mali.

§. I.

Conclusio negativa ſtatuitur.

DICO tamen: Solum bonum, ut abſtrahit à vero vel apparenti, eſſe objectum voluntatis, ſeu ſimplicis volitionis: unde licèt voluntas affectu proſecutionis poſſit ferri in bonum aliquod apparens, quod reverà malum eſt, non tamen ut malum cognitum ut tale.

Probatur primò ex Ariſtotele qui 1. Ethic. 1
cap. 1. tanquam fundamentum totius moralis ſcientiæ ponit illud principium: *Bonum eſt quod omnia appetunt:* Sed illud eſſet falſum, ſi voluntas affectu proſecutionis poſſet ferri in malum, ſub ratione mali, & ſi ejus ſubjectum eſſet aliquid abſtrahens à bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS Patribus: Dionyſius enim cap. 4. de divin. nominibus, docet quod malum eſt præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thomas hîc art. 1. in argumento *ſed contra.* Et Auguſtinus in Enchir. cap. 86. ſic ait: *Beati eſſe volumus: & miſeri non ſolum eſſe nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Item Boëtius 4. de conſolat. proſa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indiſcretâ intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Reſpondent Nominales, Ariſtotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexiſſe idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio abſurda eſt: nam ſi in hoc ſenſu Ariſtoteles & SS. Patres locuti eſſent, nugatoria eſſet eorum locutio: cùm enim dicunt ſolum bonum eſſe appetibile, & ſolum malum odibile, ſenſus eſſet, ſolum appetibile eſſe appetibile, & ſolum odibile eſſe odibile.

Probatur ſecundò concluſio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo ferè modo, proportione ſervatâ, philoſophari oportet, quô de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectûs eſt ens ut verum, non verò ens ut abſtrahens à vero vel falſo: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, ſubindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non verò ut abſtrahens à bono & malo, ſeu à convenienti & diſconvenienti. Unde ſicut intellectus non poteſt aſſentiri falſo, niſi ſub ratione veri; ita nec voluntas poteſt proſequi malum, niſi ſub ratione boni, ſeu ut veſtitum bonitate aliquâ, verâ, vel apparente.

Pro-

Digitized by Google

3 Probatur Tertiò concluſio ratione D. Thomæ. Voluotas, ſumpta pro volitione, ſeu actu volendi, eſt quidam appetitus rationalis : Sed omois appetitus tendit io bonum : Ergo & omnis volitio. Major patet, Minor probatur. Appetitus oibil aliud eſt, quàm quædam appetentis inclioatio io aliquid : Sed oibil incliuatur niſi ad id qnod eſt ſibi conveniens, & per conſequeos bonum : Ergo appetitus non eſt oiſi boni. Hæc rameo, ſubdit S. Doctor, eſt differeotia inter appetitum oatutalem, & appetitom rationalem, quod appetitus naturalis ſemper fertur io verum bonum, ac verè conveniens ipſi appetenti; appetitus autem rationalis noo ſemper fertor in verum booom, ac verè conveniens ipſi appetenti, ſed ſæpe fertur in bonum tantùm apparens, quod eſt ſimpliciter malum ac diſconvenieus appetenti. Cujus differeotiæ ratio eſt, quia appetitus naturalis cooſequitur formam naturalem, quæ teodit ſemper ad ſuam perfectiooē, ac proiode ad verum booum, & vere ipſi convenien s; appetitus autem rationalis conſequitur formam appreheoſam : conſtat autem quod aliqoid poteſt appreheodi ut bonum & conveniens, quod io ſe oec eſt bonum nec cooveniens. Ex qua differentia ſolvuntor plura argumenta adverſæ ſeoteotiæ, quæ ſolùm probaot voluntatem poſſe ferri in malum apprehenſum ſub ratione booi, ut ex ſolutione argumentorum patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

4 OBJICIES primò : Si bonum eſſet objectum adæquatum voluntatis, ipſa oullum poſſet habere actum qui verſaretur circa malum : Sed hoc eſt falſum, ut patet in actu nolitionis & fugæ : Ergo &c. Sequela probatur : quia nullus actus potentiæ poteſt ſe extendere extra objectum adæquatum illius.

5 Reſpoodeo, negando ſequelam Majoris : nam ſæpè potentia & habitus operaotur per modum receſſus & fugæ circa contrarium ſui objecti, v. g. intellectus reſpuit falſum, & habitus juſtitiæ actum injuſtitiæ, &c. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 1. *Voluntas ſe habet & ad boaum & ad malam, ſed ad boaum appeteado ipſam, ad malam verò fugiendo illad.* Nec propterea voluotas ſe exteodit extra ſuom objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit : v. g. ideò quis odit mortem aut ægritudioem, quia amat vitam & ſanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectûs, quamvis iotellectus poſſit cognoſcere negationes & privationes, quæ ſunt noo entia, ex eo quod illæ cognoſcantur ſub ratiooē entis ex parte modi cognoſcendi, & ad illud per ſe ordinentur : & ſicut Deus eſt objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ verſetur circa creaturas, quia illæ non conſiderantur aut attinguntur à Theologia, niſi io ordioe ad Deom : ita quia voluotas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit ſub ratione alicujus boni, ideò ſemper ſtat objectum formale adæquatum voluntatis eſſe bonum.

6 Objicies ſecundò : Io odio inimicitiæ, quô volumus malum inimico, volumus malũ ſub ratiooe mali formaliter : Ergo voluotas poteſt ferri io malum ſub ratione mali. Cooſequentia patet,

A Antecedens probatur, tum ex D. Thoma qu. 12. de malo art. 4. ubi ait : *Odiam quærit malum proximi ſub ratioae mali, & invidia contrariatar bono proximi ſab ratioae boai.* Tum etiam bac ratione. Odium inimicitiæ oppooitur directè amori amicitiæ : Sed amor amicitiæ vult bonum amico, quatenus eſt bonum illi : Ergo odium inimicitię vult malum inimico, formaliter quâ malum illius eſt.

Reſpondeo, odium inimicitiæ reſpicere malum ſub ratione mali proximi, ſed non abſolutè ſub ratione mali : quia malum & deſtroctio inimici appareotiam boni habet reſpectu odientis, & ſub illa appareotia & repræſentatione appetitur; ſicut è contra bonum alterius ot creſceos, 7

B iovideoti apparet malum. Unde D. Thomas non dicit quod odium quærat malum abſolutè ſub ratiooe mali, ſed malum proximi : in quo directè oppooitur amori amicitiæ, quæ vult bonum amico, qoatenus illi bonom eſt.

Objicies tertiò : In hoc differt peccatom ex malitia à peccato ex ignorantia, vel paſſione, quod ille qni peccat ex malitia, vult malum ſub ratione mali; ille autem qoi peccat ex ignorantia, vult malom credens eſſe booum; qui verò ex paſſione, vult malum ex ipſo impeto boni ſenſibilis attraheotis : Sed voluntas aliquando peccat ex malitia, ut quando odit Denm : Ergo interdum vult malum ſub ratione mali. 8

Confirmatur ex D. Thoma infrà qu. 19. art. 7.

C ad 2. ubi ait : *Qui valt dare eleemoſyaam propter inanem gloriam conſequendam, valt id qaod de ſe eſt bonum, ſub ratione mali.*

Ad objectionem reſpoodeo, negando Majorem : noo eoim ideò aliquis dicitur peccare ex malitia, quia vult malum ſub ratione mali, ſed quia peccat cum perfecta cognitione malitiæ & deformitatis; quod noo cootingit in illis qui peccant ex ignorantia, vel ex paſſione, qoia ignorantiâ & paſſione intellectus impeditur ne malitiam actûs perfectè cognoſcat. Ille ergo qui peccat ex malitia, apprehendit quidem malitiam & deformitatem actûs, & ex hoc dicitur peccare ex malitia; illud tameo quod movet ejus 9

D voluntatem, eſt bonum delectabile, vel utile, quod apprehendit in actione peccaminoſa.

Ad confirmatiooem dicatur D. Thomam loco citato ſolùm velle, quod ille qui dat eleemoſynam propter ioaoem gloriam, vult id quod de ſe eſt bonum, ſub ratiooe mali moralis, nempe inanis gloriæ; oon tamen ſub ratione mali ut ſic, quia tunc iotendit honorem, quem bonum quoddam naturale reputat.

Objicies quartò : Poteſt aliqnis appetere non eſſe, ut patet io damnatis, & in illis qui ex deſperatiooe ſe occidnot : Sed noo eſſe noo poteſt appeti ſub aliqua ratione boni; cùm omnis bonitas fuodetur in entitate & exiſtentia rei : Ergo 10

E poteſt aliquis appetere malum ſub ratione mali.

Reſpoodeo cooceſſa Majori, oegando Minorem : oam ut ex Ariſtotele docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Carere malô, habet rationem boai*; uode cùm ooo eſſe poſſit apprehendi, & de facto apprebendatur à damnatis & meſeris, ot medium conducens ad careotiam mali, ſeu ad liberationem à miſeria & pœna, apprehenditur & appetitur ſub aliqua ratiooe boni, non abſoluta, ſed reſpectiva.

Addo quod, cùm beatitudo duo includat, onum poſitivum, ſcilicet eſſe cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere

omni miſeriâ, poteſt appeti duobus modis: primò per modum proſequutionis boni , & hoc contingit, quando aliquis appetit poſſidere aut obtinere poſitivè aliquod bonum; ſecundò per modom remotionis mali , ſicut quando aliquis deſiderat carere aliquâ miſeriâ , & hoc ſecundo mudo ipſi damnati & miſeri, dum appetunt non eſſe, quærunt beatitudinem , quatenus tunc optant carere omni miſeriâ.

11 Objicies ultimò: Voluntas eſt libera libertate contrarietatis circa bonum & malum, juxta illud Eccl. 15. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei , dabitur illi* : Ergo poteſt indifferenter velle bonum & malum.

Reſpondeo, quod licèt voluntas ſit libera libertate contrarietatis, in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, ſubindeque poſſit indifferenter illud velle aut nolle, non tamen circa bonum & malum ut ſic, ſed eſt determinata ab authore naturæ ad amandum bonnm ut ſic , & ad odiendum malum ut ſic: onde ad libertatem voluntatis nun requiritur qood per actum proſequutionis poſſit ferri in malum ſub ratione mali , ſed ſufficit quod poſſit velle malum ſub ratiune boni: juxta illud Auguſtini io Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda eſt voluntas, nec dicendum, aut voluntas non eſt, aut libera non eſt , quia beati eſſe ſic volumus , ut eſſe miſeri non ſolùm nolimus, ſed nequaquam prorſus velle poſſimus.*

Articulus II.

An bonitas finis ſit non ſolùm objectum primarium & principale voluntatis, ſed etiam totale & adæquatum?

PARTEM affirmativam tenent aliqui ex noſtris Thomiſtis, exiſtimantes in mediis nullam inveniri bonitatem intrinſecam, ſed illa extrinſeè tantùm denominari bona à bonitate finis; ſicut medicina dicitur extrinſecè ſana à ſanitate animalis , cujus eſt effectiva : unde volunt bonum reſpectu finis & medii eſſe analogum analogiâ tantòm attributionis ſeu proportionis.

§. I.

Sententia negans, ut probabilior eligitur.

12 DIco tâmen : Media gaudere bonitate intrinſeca, diminuta , ac dependente à bonitate finis; & per conſequens finem eſſe quidem objectum primatiom & principale voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita videtur docere Divus Thomas hîc art. 2. ut patebit ponderanti ejus verba : Nam in primis loquens de objecto adæquato voluntatis, ut potentia volitiva eſt, dicit: *Quod voluntas ſe extendit ad finem, & ad ea quæ ſunt ad finem : ad ea enim ſe extendit unaquæq; potentia, in quibus inveniri poteſt ratio ſui objecti , ſicut viſus ſe extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem: ratio autem boni, quod eſt objectum voluntatis, invenitur non ſolùm in fine, ſed in his quæ ſunt ad finem.* Deinde in calce corporis articuli , docet quod ſicut intellectus reſpicit concloſiones , ut in eis relucent principia ; ita voluntas fertur in media , prout in eis relucet ordo ad finem ; ſic enim ſe habet finis in appetibilibus , ſicut principium in intelligibilibus. Et in ſolut. ad 2. ait quod medium ſe habet reſpectu finis , ſicut color reſpectu lucis : Sed

A conſtat concloſiones in ſe habere veritatem & cognoſcibilitatem intrinſecam , dependentem tamen à veritate principiorum, eique ſubordinatam; & ſimiliter colorem eſſe actu viſibilem, licèt dependenter à luce in exercitio muvendi viſum: Ergo ex D. Thoma media gaudent bonitate intrinſeca , diminuta tamen , ac dependente à bonitate finis , ratione cujus pertinent ad objectum ſecundarium & minùs principale voluntatis : ſicut intellectus non ſolùm habet pro objecto principia, ſed etiam concluſiones; vel ſicut viſus non ſolùm habet pro objecto lucem, ſed etiam colorem

Favet etiam Ariſtoteles lib 1. magnorum Moralium cap. 5. ubi ſic habet: *Bonorum quædam ſunt fines, alia verò non*: Sed quæ non ſunt fines , haud B dubiè media ſunt: Ergo ex Ariſtotele non ſolū finis, ſed etiā media, ſunt verè & intrinſecè bona.

Ratio etiam id ſuadet : Media enim ratione propriæ naturæ habent ordinē, proportionem, & coaptationem in finem ; nam medicinæ habent vim naturalem & proportionē ad temperandum humores , & reſtituendam ſanitatem: Ergo gaudent bonitate intrinſeca, ratione cujus pertinent ad objectum ſecundarium & minus principale volontatis. Conſequentia probatur, tum exemplo materiæ primæ, quæ ratione ordinis ad formam, & capacitatis ejus, dicitur bona, ut docent Philoſophi in phyſica, & colligitur ex Divo Thoma 1. p. quæſt. 5. art. 3. ad 3. ubi ait: *Materia prima participat aliquid de bono , ſcilicet ipſum* C *ordinem vel aptitudinem ad bonum.* Tum etiam quia bonum idem eſt quod appetibile, ſeu conveniens appetitui : Sed media ratiune proportionis & coaptationis in finem , movent formaliter appetitum, & terminant ejus actum qoi eſt electio ; quare quantò major proportio & efficacia eſt in mediis ad obtinendum finem, tantò magis appetuntur & eliguntur: Ergo ratione illius ordinis, proportionis, & coaptationis in finem, gaudent bonitate intrinſeca in ordine ad illum. Unde D. Thomas 2. 2 quæſt. 33. art. 6. ad 3. *Ea quæ ordinantur ad finem , habent rationem boni ex ordine ad finem.* 13

Addo quod, ſicut virtus exiſtens in lapide, per 14 D qoam tendit in centrū, eſt quædam participatio virtutis conſervativę lapidis exiſtentis in eodem centro; ideòq; cùm lapis movetur deorſum, eò velociùs movetur, quò magis ad centrū appropinquat, quia per appruximationē ad ſuam cauſam, virtus prędicta quodammodu confortatur & roboratur ad cauſandum prędictum motum, ut docet Ariſtoteles 1. de cęlo textu 38. & ibi Divus Thomas lect. 17 Ita utilitas, per quam media ducunt in finem , eſt quædam participatio convenientiæ & bonitatis ipſius finis ; unde illud medium utilius eſt ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodq; magis partiE cipat de ipſo fine : Ergo ſi media ab intrinſeco habeant utilitatem, ordinem, proportionem, & coaptationem ad finem, gaudent etiam bonitatē intrinſeca, non abſoluta, ſed reſpectiva, ac dependente à bonitate ipſius finis. Quare S. Doctor in 2. diſt 21. qu. 1. art. 3. loquens de bonitate mediorum, & diſtinguens illam à bonitate finis, ſic ait: *Aliquid tamen eſt quod in ſe bonitatem habet, non tamen appetitur, ſi abſolutè conſideretur, ſed ex ordine ad finem, bonitatem quandam ſortitur, quæ utilitas nominatur.*

Poteſt etiam ſuaderi ſeu confirmari concluſio 15 alia ratione deſumpta ex eodem Angelico Doctore

ctore

ctore 1.p.quæſt.5.art.6. Intantum aliquid eſt bonum, inquantum eſt appetibile, & terminus motûs appetitûs: Sed media ut talia terminant ſecundùm quid, ſive aliquo modo motum appetitûs, finis verò ſimpliciter & ultimò eum terminat: Ergo media gaudent bonitate intrinſeca, diminuta, & ſecundùm quid; finis verò ſimpliciter, & abſolutè bonus eſt. Major patet. Minorem verò declarat D. Thomas exemplô motus corporalis: *Terminatur autem* (inquit) *motus corporis naturalis ſimpliciter quidem ad ultimum; ſecundùm quid autẽ etiam ad medium, per quod itur ad ultimũ quod terminat motũ, & dicitur aliquid terminus motûs, inquantum aliquam partẽ motûs terminat. ..... Sic ergo in motu appetitûs, id quod eſt appetibile, terminans motum appetitûs ſecundùm quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitûs, ſicut quædam res in quam per ſe appetitus tendit, vocatur honeſtum, quia honeſtum dicitur quod per ſe deſideratur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 OBJICIUNT in primis Adverſarii plura Ariſtotelis & D. Thomæ teſtimonia, in quibus rationem & nomen boni ſoli fini attribuunt, bonumque cum fine converti ſæpe aſſerunt.

Verùm facilè reſpondetur, eos loqui de bono ſimpliciter & abſolutè; illud enim cum fine coincidit, & cum illo convertitur, non autem de bono ut ſic, & prout abſtrahit à bono ſimpliciter & ſecundùm quid; à primario & ſecundario, abſoluto & reſpectivo: ſic enim ratio boni non ſolùm fini, ſed etiam mediis intrinſecè convenit, ac de illis prædicatur.

17 Inſtant Adverſarii, & adducunt aliqua Divi Thomæ loca, in quibus ait media non appeti propter aliquam bonitatem in eis exiſtentem.

Sed hæc etiam facilè ſolvuntur, dicendo S. Doctorem his locis non negare mediis omnem bonitatem intrinſecam, ſed ſolùm primariam & abſolutam, quæ eſt propria finis. Unde quando ait 1.p quæſt.5.art.6.ad 2. *Utilia non habere in ſe unde deſiderentur*, ſenſus eſt, non habere unde deſiderentur propter ſe, & ſiſtendo in ſe, quamvis habeant intrinſecam bonitatem & appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba ſubſequentia, *ſed deſiderantur ut ſunt ducentia in alterum.* Similiter cùm qu. 22. de verit. art. 1. dicit quod *tota ratio appetibilitatis ejus quod eſt ad finem, eſt finis*, loquitur de appetibilitate, quæ conſtituit rationem omnino formalem & motivam appetitûs, cujuſmodi eſt ſola bonitas finis: non excludit tamen aliam intrinſecam appetibilitatem, per quam media ſecundariò & dependenter à fine terminent ſuo modo appetitum, ut patet ex locis ſuprà relatis.

18 Urgebis: D. Thomas ſuprà qu.1.art.1. probat omnes actiones humanas eſſe propter finem, ex eo quod finis ſit objectum voluntatis: At ſi finis non eſſet objectum illius adæquatum, ſed primarium ſolùm & principale, hic diſcurſus non valeret; cùm omnes actus alicujus potentiæ non tendant in ejus objectum primarium & principale, ſed aliqui verſentur circa objectum duntaxat ſecundarium & minùs principale: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, finis eſt objectum totale & adæquatum voluntatis; ſubindeque ille ſolus eſt intrinſecè & formaliter bonus, media verò denominativè ſolùm & extrinſecè.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: ut enim diſcurſus D. Thomæ ſit legitimus, ſufficit quod ratio formalis *ſub qua*, ſeu objectum formale *quo* adæquatum voluntatis, ſit finis, licèt media pertineant ad objectum ſecundarium illius, ſubindeq; gaudeant bonitate intrinſeca: nam ex hoc rectè infertur omnes actus humanos dependere à fine, ſicut à motivo & ratione *ſub qua*. Sicut licèt colores pertineant ad objectum formale terminativum viſûs, quia tamen lux eſt ratio formalis *ſub qua* adæquata illius, & colores non habent vim immutandi viſum, niſi dependenter à luce, benè colligitur omnia quæ videntur, videri mediante luce. Quo exemplo utitur S. Doctor hîc art.2.ad 2. ubi docet media ſe habere reſpectu finis, ſicut colores reſpectu lucis: colores autem habent viſibilitatem intrinſecam, dependentem tamen à luce, ut ab objecto motivo & ratione ſub qua: Ergo pariter media, ratione proportionis & coaptationis quam habent cum fine, gaudent bonitate intrinſeca, licèt imperfecta ac diminuta, & à bonitate finis, ut à cauſa motiva dependente, eiq; ſubordinata. 19

Objicies ſecundò: Tota ratio medii conſiſtit in tendentia & relatione ad finem: At relativa, ut talia, nullam dicunt bonitatem aut perfectionem, ut in tractatu de Trinitate oſtendimus: Ergo media ut talia, nullam habent in ſe bonitatẽ. 20

Diſſ. 3. art. 5.

Reſpondeo, media ut ſic, eſſe relativa tranſcendentalia, non prædicamentalia; licèt enim fundent relationem prædicamentalem, non tamen propria eorum ratio in illa conſiſtit, ſed in eo quod ipſam fundat: quamvis autem relatio prædicamentalis ſecundùm rationem *ad* non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen tranſcendentalis poteſt ipſam importare. Et ratio diſcriminis ſumitur ex utriuſq; relationis natura: nam prædicamentalis eſt purus reſpectus ad aliud tanquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia neque ad ſubjectum, neq; ad ipſum terminum, neque ad appetitum importatur; & ita ex nullo capite perfectionem vel bonitatem explicat: tranſcendentalis verò, quamvis relatio nuncupetur, revera eſt forma abſoluta; & licèt ordinetur ad aliquid extrinſecum, aut ab illo dependeat, non tamen eſt purus reſpectus, ſed dicit vel influxum in terminum, vel proportionem & commenſurationem cum eo, vel participationem ab ipſo, vel alias ſimiles rationes, quæ convenientiã & appetibilitatem importare poſſunt.

Objicies tertiò: Movere & allicere voluntatem, eſt propria cauſalitas finis, ut docent Philoſophi 2. Phyſicorum: Ergo nequit convenire mediis, nec ſubinde bonitas intrinſeca. 21

Reſpondeo cauſalitatem finis, ſecundùm quod à mediis diſtinguitur, non eſſe utcumque movere & allicere voluntatem, ſed movere illam primariò, & propter ſe: media autem quamvis habeant vim intrinſecam movendi, non tamen primariò & propter ſe, ſed ſecundariò & propter finem, ac dependenter & participativè ab illo.

§. III.

Corollaria ex dictis.

EX dictis colligitur primò, bonum analogicè convenire fini & mediis, non ſolùm analogiâ 22

giâ attributionis, ſed etiam analogiâ proportionalitatis: quia in mediis invenitur intrinſecè ratio boni, quæ ad movendum & excitandum appetitum proportionaliter ſe habet ſicut bonitas finis, cum diſcrimine tamen in ſolutione præcedentis argumenti addicto.

23 Colligitur ſecundò, hoc eſſe diſcrimen inter voluntatem ſumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui *ſimplex volitio* appellatur, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut ſic, abſtrahens à bono finis & medii; in ſecunda verò reſpicit ſolum finem ut objectum adæquatum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ſic ait: *Si loquamur de voluntate ſecundùm quod nominat potentiam, ſic ſe extendit ad finem & ad ea quæ ſunt ad finem ..... ſi autem loquamur de voluntate, ſecundùm quod nominat propriè actum, ſic propriè loquendo eſt finis tantùm*: ſcilicet quia voluntas, ut nominat actum, & ſimplicem volitionem ſignificat, fertur in id tantùm, quod eſt objectum per ſe potentiæ; atque adeò quia objectum per ſe voluntatis eſt finis tantùm (nam ea quæ ſunt ad finem non ſunt bona, vel volita propter ſeipſa, ſed tantùm ex ordine ad finem; cùm ſolùm bonitate diminuta & reſpectiva gaudeant, ut ſuprà oſtenſum eſt) ſimplex volitio reſpicit ſolùm finem, non verò media, ſicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intellectus ſeu intelligentia*, non reſpicit concluſiones, ſed prima principia. Unde Philoſophus 3. Ethic. cap. 2. ait: *Voluntas eſt finis: electio autem, eorum quæ ſunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas hîc in ſolut. ad 1. dicit, quod *ibi Philoſophus loquitur de voluntate ſecundùm quod propriè nominat ſimplicem actum voluntatis, non ſecundùm quod nominat potentiam*

24 Colligitur tertiò, omnem actum voluntatis neceſſariò verſari circa finem, vel circa media; atque adeò non poſſe dari actum neutrum, qui neque ad finem, neque ad media terminetur, ſed ad aliquid ab eis abſtractum, vel diſtinctum. Ita communiter Theologi contra Scotum in 2. diſt. 1. quæſt. 3. ubi ponit differentiam inter actum intellectus & voluntatis, quod in intellectu non poteſt eſſe aliquis aſſenſus, qui non ſit vel circa principia, vel circa concluſiones, quia nulla eſt evidentia ex parte objecti media inter has duas: in voluntate autem dicit quod eſt aliquis actus medius, quia poteſt oſtendi voluntati aliquod objectum, quod neque ſit propter ſe bonum, neque propter aliud; unde hunc actum *neutrum* appellat, & dicit eſſe medium inter fruitionem & uſum; nomine *fruitionis* comprehendendo omnem actum qui verſatur circa bonum propter ſe, & nomine *uſûs* omnem actum qui verſatur circa bonum propter aliud, ut expreſſis terminis declarat ibidem §. *quantùm ad primum*. Unde leviter & inconſideratè dixit Vazquez hîc diſput. 32. cap. 1. Scotum illum actum medium ſeu neutrum non admiſiſſe, ſed in hoc ei imponi à Cajetano & Thomiſtis: qui enim attentè Scotum legerit, planè cognoſcet nihil ei imponi à Thomiſtis, ſed ipſum reverà hunc actum neutrum ſeu medium poſuiſſe. Sed quicquid ſit de hujuſmodi opinionis patronis:

25 Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis eſt bonum, ut articulo præcedenti oſtendimus: Sed bonum non eſt niſi triplex, ſcilicet honeſtum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & ſunt appetibilia propter ſe, poſterius verò habet rationem medii & appetibilis propter aliud: Ergo non poteſt dari aliquis actus voluntatis, qui non ſit de fine vel de medio.

Hinc ſumitur alia ratio quaſi à priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæſtionis. Inter oppoſita contradictoriè non datur medium: Sed appetibile propter ſe, & appetibile propter aliud, ſunt contradictoriè oppoſita: Ergo inter illa non datur medium. 26

Hanc rationem impugnat Vazquez ubi ſuprà: quia (inquit) oppoſitio contradictoria non reperitur inter extrema poſitiva, ſed inter poſitivum & negativum: bonum autem appetibile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſunt extrema poſitiva. 27

Verùm ille Author vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licèt oppoſitio contradictoria non reperiatur formaliter niſi inter poſitivum & negativum, hoc tamẽ non impedit quominus in duobus extremis poſitivis virtualiter contradictio implicetur; quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud ex ſua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu ſurſum & deorſum; nam motus deorſum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus ſurſum ex ſua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſint poſitiva, hoc non impedit quominus implicitè & virtualiter includant cõtradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud inquantũ hujuſmodi fũdat negationẽ. Et hoc eſt quod intelligit Cajetanus, dũ dicit amabile propter ſe, & amabile propter aliud, eſſe oppoſita contradictoriè. 28

Addo quod finis & medium opponuntur relativè; finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter oppoſita relativè non datur medium, ut inductivè patet: Ergo neque inter finem & media.

Dices cum Scoto: Intellectus poteſt proponere voluntati bonum abſolutè, abſtrahendo à fine & à mediis, ſeu à bono propter ſe, & bono propter aliud; bonũ enim poteſt concipi ab intellectu in univerſali & abſtractè, & ſic proponi voluntati: Ergo voluntas poteſt circa bonũ habere actum mediũ, ſeu neutrum, qui nõ ſit finis, nec mediorum. Conſequentia patet: quia ſi objectum abſtrahit ab utroq;, etiam actus abſtrahet, quandoquidem actus ſequitur objectum. 29

Confirmatur: In voluntate datur actus ſimplicis volitionis, qui nec eſt circa media, ut patet; cùm nondum ſupponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cùm nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate poteſt dari, & de facto datur actus neuter, qui nec eſt circa finem, nec circa media. 30

Ad objectionem reſpondeo primò, negando Majorem: intellectus enim non poteſt oſtendere voluntati bonum abſtractum, quod non ſit appetibile propter ſe, aut propter aliud; quia bonum eſt analogum, ac proinde non poteſt ita abſtrahi ab illis duabus rationibus, quod illas ſaltem implicitè non includat. 31

Reſpondeo ſecundò, dato quod ratio boni poſſit abſtrahi ab illis duabus rationibus, & ſic oſtendi voluntati, non poſſe tamen voluntatem ab ea moveri: utpote cùm hujuſce rationis oſtenſio in illo caſu foret merè ſpeculativa. Probatur hoc primò: quia bonũ non movet voluntatẽ, niſi ut exiſtens, aut dicens ordinem ad exiſtenti- 32

ſtentiam: ſumptum autem præciſè in communi, ſecundum rationem univerſalē, non involventem particulares, nec eſt exiſtens, nec poſſibile ex ſtere: Ergo nec poteſt voluntatem movere.

Secundò probatur: Bonum non movet practicè, niſi inquantum exercet rationem convenientiæ ad appetentem: Sed non poteſt exerceri iſte ordo, niſi bonum ſit conveniens, vel ratione ſui, vel ratione alterius, & conſequenter vel propter ſe, vel propter aliud: Ergo bonum abſtrahens ab utroque, nequit practicè movere.

Explicatur magis: Sicut licèt actus humanus ſecundùm ſe abſtrahat à circumſtantiis, & ita ſecundùm ſe, & ex ratione & quidditate ſui objecti poſſit eſſe indifferens; in individuo tamen non poteſt abſtrahere à circunſtantiis, & ſic debet determinatè eſſe bonus vel malus, ut docet S. Thomas infrà qu. 18. art. 9. Ita licèt bonum ſecundùm ſe, & in abſtracto, non dicat quòd ſit bonum propter ſe, vel propter aliud, ſed tantùm quod ſit perfectum & appetibile; in exercitio tamen non poteſt movere, & practicè proponi ab intellectu, niſi proponatur vel ut diligendum gratiâ ſui, quod eſt ipſum proponi ut finem in actu exercitu; vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod eſt ipſum proponi ut medium in actu exercito. Unde

33 Ad confirmationem dicatur, actum ſimplicis volitionis eſſe circa finem, non reſpectivè ſeu comparativè ſumptum, ſed abſolutè & ſecundùm ſe conſideratum, ſeu ut gratiâ ſui amabilem: finis enim duo habet, nempe quod ſit appetibilis gratiâ ſui, & quod ſit ratio appetendi alia quæ in ipſum ordinantur; ſub prima ratione, terminat actum ſimplicis volitionis, ſub altera verò attingitur ab actu intentionis, non à ſimplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario ſequenti.

34 Colliges ultimò: ſex eſſe tantùm actus humanos à voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, conſenſum, electionem, & uſum: de quibus agit D. Thomas ab hac quæſtione uſque ad 16.

Probatur: Omnis actus humanus à voluntate elicitus, vel eſt circa finem, vel circa media: At circa finem ſufficienter conſtituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio; & circa media ſufficiunt alii tres, ſcilicet conſenſus, electio, & uſus: Ergo non ſunt plures quàm ſex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem abſolutè, & ſic conſtituitur ſimplex volitio; vel ut quieſcens in fine, & ſic conſtituitur fruitio; vel quatenus finis eſt terminus alicujus quod in ipſum ordinatur, & ſic conſtituitur intentio: Ergo circa finem ſolùm tres actus verſantur, nimirum volitio, fruitio, & intentio. Suadetur etiam quoad ſecundam: Nam vel voluntas vult media abſolutè, & ſic conſtituitur conſenſus; vel vult unum medium præ alio, & ſic conſtituitur electio; vel media applicat ad aliquid, & ſic ponitur uſus, ſeu applicatio potentiæ executivæ ad opus: Ergo non ſunt plures actus à voluntate eliciti circa media, quàm tres aſſignati; nempe conſenſus, electio & uſus.

35 Dices: Nullus eſt actus in appetitu ſenſitivo, cui non correſpondeat ſimilis in voluntate: Sed in appetitu ſenſitivo ſunt undecim actus, quos paſſiones appellamus, nempe amor & odium, deſiderium & fuga, delectatio & triſtitia, ſpes & deſperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non ſolum ſex quos enumeravimus.

Reſpondeo, verum eſſe dari ex parte voluntatis actus, reſpondentes illis qui ſunt in appetitu ſenſitivo; ſed nego illos inter ſe eandem ſervare diſtinctionem & numerum: multa enim, quæ in inferioribus ſunt diſperſa, reperiuntur adunata in ſuperioribus: unde ſicut ea quæ pertinent ad diverſos ſenſus inferiores, à ſenſu communi percipiuntur; ſic voluntas per ſex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus ſenſitivus per undecim actus, quos paſſiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thomas, utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod eſt in finem? Sed de hoc redibit ſermo infrà qu. 12. art. 4.

DISPVTATIO V.

De Motivo voluntatis.

Ad quæſtionem 9. Divi Thomæ.

CUM motivum voluntatis ſit cauſa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac diſputatione: de ſecundo in ſequenti.

ARTICVLVS I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam, ac cæteras potentias quoad exercitium moveat?

NOTANDUM ex D. Thoma hîc art. 1. voluntatem moveri, nihil eſſe aliud quàm eam reduci de potentia ad actum, & de ſtatu indifferentiæ ad ſtatum determinationis: quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex verò eſt voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ eſt ad duo contradictoriè oppoſita: ſcilicet agere vel non agere, amare v. g. vel non amare: alia dicitur indifferentia contrarietatis, id eſt, ad duo contrariè oppoſita, & eſt inter terminos poſitivos, putà agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dictæ indifferentiæ correſpondens: una quâ voluntas reducitur de indifferentia contradictionis; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hîc & nunc ad exercendum ſuum actum: alia verò quâ reducitur de indifferentia contrarietatis; & hæc vocatur *motio quoad ſpecificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diverſæ ſpeciei, determinat potiùs ad unum, quàm ad aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hîc agendum eſt, & declarandum à quo voluntas tam quoad ſpecifica-

 tionem,

tiunem, quàm quoad exereitium determinetur & moveatur ?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

2 DIco primò : Voluntatem moveri quoad ſpecificationem ab intellectu ; non quod ipſe formaliter ſpecificet actus voluntatis, ſed quia applicat, & proponit ei id quo tam ipſa quàm ejus actus ſpecificantur formaliter.

Concluſio ſic explicata eſt Divi Thomæ art. 1. & communis inter Theologos, poteſtque facilè ſuaderi. Motivum voluntatis quoad ſpecificationem eſt illud quod determinat voluntatem ad unum ſpecie actum, potiùs quàm ad alium : Sed intellectus determinat, modo in concluſione poſito, voluntatem ad actum unius ſpeciei, potiùs quàm alterius: Ergo illam movet quoad ſpecificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc ſpecie actum potiùs quàm alium, niſi quia tendit in hoc potiùs objectum quàm in aliud: Sed quod tendat in hoc potiùs objectum quàm in aliud, habet ab intellectu, iſtod potiùs objectum quàm aliud proponente : Ergo intellectus proponendo voluntati objectum, illam movet & objectivè determinat, ut eliciat hunc ſpecie actum potiùs quàm alium.

Dico ſecundò : Voluntatem moveri etiam ab appetito quoad ſpecificationem, non directè & immediatè, ſed indirectè & mediatè. Ita D. Thomas art. 2.

3 Probatur : Ex affectu ſeu paſſione appetitûs ſenſitivi homo diſponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut diſconveniens : nam ut ait Philoſophus 3. Ethic. *Qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*, id eſt, juxta modum quo aliquis eſt diſpoſitus, judicat objectum eſſe conveniens vel diſconveniens : Cùm ergo objectum determinet voluntatem ad unum ſpecie actum potiùs quàm ad alium, appetitus, mediatè ſaltem & indirectè (mediante ſcilicet judicio intellectûs, cui objectum ſub ratione convenientis aut diſconvenientis repræſentat) voluntatem quoad ſpecificationem movere poteſt. Quod ut magis declaretur :

4 Obſervandum eſt, quod dum aliquid conveniens aut diſconveniens apprehenditur per ſenſus externos, & per phantaſiam (cujus notitiâ regulatur appetitus ſenſitivus) exurgit in ipſo appetitu vehemens motus proſequutionis aut fugæ, cum quadam corporis alteratione, & rurſus totum hoc repræſentatur in phantaſia ; phantaſma autem virtute intellectûs agentis movet intellectum poſſibilem, imprimendo ei horum omnium repræſentationem, ex qua intellectus poſſibilis, convertendo ſe ad prædictũ phantaſma, illa apprehendit, & exhibet voluntati ; voluntas autem prorumpit in actum proſequutionis aut fugæ, proportionatum motui appetitus ſenſitivi, ſi ſuccumbat ; aut diſproportionatum, ſi reſiſtat.

5 Ex quo intelliges unum valde notabile, ſcilicet vehementiam motionis appetitus ſenſitivi oriri ex eo quod verſetur immediatè circa ſingularia, & tangentia ſenſus. Cùm enim ſingularia, & ſenſibus conjuncta, ſint in ſtatu exiſtendi, & habendi omnes circumſtantias, in quo ſolùm ſtatu poſſunt acquiri ; ideò efficaciùs movent, quàm res in communi conſideratæ, & à ſenſibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & ſenſibiles, quàm ad immateriales & divinas : quia ſcilicet iſtæ ſunt magis à ſenſibus remotæ, quàm illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco tertiò : Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hîc art. 1. & 1. p. quæſt. 82. art. 4. ubi ſic diſcurrit : *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia, quæ reſpicit finem univerſalem, movet potentias quæ reſpiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim, quod agit ad univerſalem conſervationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conſervationem propriæ ſpeciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per ſuum imperium ſingulos præpoſitos civitatum, qui ſingulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis eſt bonum & finis in communi : qualibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium ſibi conveniens, ſicut viſus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad ſuos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ noſtro arbitrio non ſubduntur.* Quibus verbis utramque partem concluſionis luculenter docuit ac probavit. 6

Sed quæres, an voluntas potentias inferiores ad ſuos actus moveat & applicet, ex vi naturalis ſympathiæ & colligationis quam habet cum ipſis, abſque impreſſione alicujus realis, & ſine phyſica potentiarum inferiorum mutatione ; vel in hac applicatione & motione aliquid reale & phyſicum eis imprimat, quod realiter & phyſicè illas immutet ? 7

Reſpondeo, utramq; opinionem eſſe probabilem, licèt ſecunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior : nam infra qu. 16. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait : *Comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, ſicut inſtrumenta ad principale agens.* Et 1. p. qu. 82. art. 4. citato, aſſerit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ, *Sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum* : Sed principale agens, quando movet inſtrumentum, aliquid reale ei imprimit, & alterans alterato, ac impellens impulſo : Ergo ex D. Thoma voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad ſuos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, ſive illud ſit motio virtuoſa, ſive virtus, aut qualitas fluens & tranſiens. Quamvis enim actio voluntatis ſit formaliter immanens, virtualiter tamen poteſt eſſe tranſiens, & habere duplicem terminum ſeu effectum ; unum in ſeipſa, qui eſt pondus quoddam in objectum quod proſequitur ; & alium extra ſe in potentiis quas movet, qui eſt quædam motio ſeu impulſus, aut vis aliqua fluens & tranſiens, quâ ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum : non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

Addo quod ſympathia ſolùm deſervit in potentiis, quæ ſic ſubordinantur, quod una non poſſit reſiſtere alteri ; ubi enim datur reſiſtentia, non vincitur niſi immutando & movendo : 8

Sed

Sed aliæ potentiæ interdum reſiſtunt motioni & applicationi voluntatis, ut patet in intellectu, qui interdum non ſinit ſe applicari à voluntate ad conſiderationem alicujus objecti, ſed ipſa invita & renitente ad alia diſtrahitur: Ergo ſignũ eſt potentias animæ non moveri à voluntate, ratione ſympathiæ & colligationis, ſed per aliquid eis realiter à voluntate impreſſum, cujus impulſus aliquando ſuperatur à reſiſtentia illarum potentiarum.

9 Non eſt etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quandam perfectionem intrinſecam, aliquem ſcilicet modum libertatis, quem non haberent, ſi non moverentur ab illa; ex quo fit quod appetitus inferior ſit ſubjectum virtutum moralium infuſarum, ut in tractatu de virtutibus oſtendemus: difficile autem id poteſt intelligi & explicari, niſi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ea motione & applicatione voluntatis derivatum, quô eleventur ad operationem, propriam virtutem ſpecificam excedentem: Ergo voluntas potentias inferiores movet & applicat ad ſuos actus, per impreſſionem alicujus virtutis aut impulſus, & non ex vi ſolius naturalis ſympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quòd in eadem anima conjungantur & radicentur.

Diſp. 2 art. 2.

10 Dico ultimò: Voluntas non ſolùm alias potentias, ſed etiam ſeipſam movet quoad exercitium. Eſt etiam D. Thomæ art. 3. hujus quæſtionis.

Probat in argumento *ſed contra*: quia voluntas eſt domina ſui actûs, & in ipſa eſt velle & non velle. In corpore probat hoc diſcurſu: Ita ſe habet finis in appetibilibus, ſicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoſcit principium, reducit ſeipſum de potentia in actum, & movet ſeipſum ad cognoſcendas concluſiones: Ergo ſimiliter voluntas ex eo quod vult finem, reducit ſeipſam & movet ad volendum ea quæ ſunt ad finem.

11 Dices: Si voluntas moveret ſeipſam, eſſet in continuo motu: Sed hoc eſt falſum: Ergo & illud. Probatur ſequela: Nam mobile movetur ad præſentiam ſui moventis: Sed voluntas eſt ſemper ſibi præſens: Ergo ſi moveat ſe, ſemper movebitur.

Reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hîc in reſp. ad 2. quod voluntas non eſt ſemper ſibi præſens in ratione motivi: quia non ſemper adeſt actualis volitio, per quam ſeipſam movet ad electionem mediorum. An verò ad primam etiam volitioné finis ſe moveat, dicemus articulo ſequenti.

ARTICULUS II.

An in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur.

12 NOTANDUM primò: Volitionem finis poſſe dici primam, vel ſimpliciter & reſpectu totius vitæ, quam ſcilicet homo elicit dum primò pervenit ad uſum rationis; vel ſolùm ſecundum quid, & in aliquo ordine ſeu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primò habet, ut dum quis incipit velle ſanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem: & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum verò nullum ſupponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

Notandum ſecundò: Duobus modis poſſe intelligi, voluntatem ſe movere in finem: Primò largè & communiter, per hoc ſcilicet quod producit actum tendentem in finem; quod contingit, cùm regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis eſt. Secundò ſtrictè & propriè, cùm nimirùm non ſolùm producit actum tendentem in finem, ſed etiam per actum præcedentem ſe applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præſenti, non verò de alia; cùm certum ſit in prima intentione finis voluntatem dirigi à cognitione finis, & tendere in illum formaliter quâ talis eſt. Unde 13

Notandum tertiò: Aliud eſſe in actibus voluntatis, liberè elicere actum, & aliud deliberatè ſe habere ad illum. Nam ad liberè eliciendum actum, ſufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia, ſaltem in exercitio, ita quod nec ex meritis objecti, nec ex aliqua cauſa effectivè influente, aut judicio proponente neceſſitetur ad unum. Ad hoc autem ut deliberatè procedat, oportet quod fiat ex conſilio & deliberatione rationis, & quod voluntas ex aliquo priori actu ſe reducat in alium. His præmiſſis, 14

Duæ ſe offerunt difficultates breviter hîc diſcutiendæ. Prima eſt, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, per conſilium & deliberationem rationis ſe moveat, vel ad illam à Deo ſpecialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac ſpeciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantùm ad primum actum ſimpliciter, ſed etiam pro omni primo actu, ſeu negotio quod homo de novo incipit. 15

Ratio dubitandi pro una parte eſt, quia ſi ſolùm pro primo actu totius vitæ Deus debet movere inſtinctu ſuo voluntatem, ruit fundamentum quo D. Thomas hîc art. 4. probat neceſſe eſſe voluntaté moveri ab aliquo exteriori principio: ſcilicet quia cùm voluntas non ſemper ſit in actu, ſed quandoque in actu, quandoque in potentia, non poteſt ſemper ſeipſam reducere de potentia in actum, ſed neceſſe eſt ponere quod in primum actum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem diſcurſus procedit in quolibet primo actu & negotio quod homo incipit: nam ſicut ad primum actum ſimpliciter, non ſupponitur in voluntate aliquid ex quo ſe moveat, ita nec in primo actu cujuslibet negotii: Ergo nedum in primo actu ſimpliciter, & initio vitæ, ſed etiam in quolibet negotio, debet ſpecialiter à Deo moveri. 16

Nec valet reſpondere, ad primum actum cujuslibet negotii præſupponi primum actum circa finem ſimpliciter ultimũ, ex quo poſſit voluntas ſe applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum eſt contrarius fini ultimo ſimpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primò ſe convertit ad Deum, poſtea verò fertur in aliquem finem malum particularem, aut è contra: Ergo tunc ſalté non poteſt dici quod voluntas ſe moveat ex præ- 17

præſuppoſita intentione finis ultimi, ad quem primò fuerat converſa.

18 Ex alia verò parte, ſi in quolibet primo actu cujuſvis negotii occurrentis, debet voluntas à Deo moveri per inſtinctum ſpecialem, ſequitur maximum inconveniens, videlicet nullam finis noviter occurrentis volitionem poſſe eſſe peccatum, aliàs peccatum Deo ut cauſæ tribueretur: undè in tractatu de Angelis docuimus primam Angeli volitionem non potuiſſe eſſe malam & peccaminoſam, quia erat à Deo ut ſpeciali motore: At negari non poteſt voluntatem poſſe multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præſupponit peccatum, non neceſſariò debet eſſe conſultatio cum inquiſitione, quæ propriè conſilium dicitur, ſed ſufficit quod ſit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio poteſt ſupponi ad intentionem finis particularis, ut de ſe patet: Ergo ad intentionem cujuſcumque finis particularis, noviter occurrentis, non poteſt voluntas ſpecialiter moveri & applicari à Deo.

Diſp. 11 art. 5.

§. II.

Difficultas propoſita reſolvitur.

19 Dico breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, à Deo ut ſpeciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novuſque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex ſpeciali Dei motione & inſtinctu, aliquando verò ſeipſum applicat ex aliquo actu præſuppoſito, formaliter aut virtualiter permanenti.

20 Probatur prima pars: ut voluntas moveret ſe quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet eſſe in actu reſpectu illius: Sed voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu reſpectu talis volitionis: Ergo in illa non poteſt ſe movere, ſed debet ſpecialiter à Deo moveri. Major eſt certa: nam unumquodque in tantum movet, inquantum eſt in actu: Ergo nihil poteſt ſe movere ad illud, reſpectu cujus non eſt in actu, ſed in potentia. Minor verò probatur: quia volitio illa, cùm ſit omnium prima, nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu, & ſe reducat de potentia in actum.

21 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Idcircò ad electionem mediorum voluntas movet ſeipſam, quia ſupponitur jam in actu per intentionem finis: Cùm ergo ad primam ſimpliciter finis volitionem nullus actus ſupponatur (nam ipſa eſt primus actus voluntatis) non poteſt ſeipſam voluntas ad illam movere, ſed debet moveri ab aliquo principio extrinſeco actuali: ſicut animal movet quidem ſe multipliciter, mediante motu cordis; ad ipſum verò motum cordis non ſe movet, ſed movetur ab Authore naturæ; quia cùm ſit primus omnium motuum vitalium, non præſupponit alium, ex quo animal ad illum ſe applicet.

22 Confirmatur ampliùs: Ita ſe habet finis reſpectu voluntatis, ſicut principium reſpectu intellectûs: Sed intellectus in aſſenſu primorum principiorum non ſe movet, ſed movetur ab Authore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non ſe movet, ſed à Deo ut ſpeciali motore applicatur & movetur.

23 Ex quo inferes, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primò in ratione agentis univerſalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in ſententia Thomiſtarum prædeterminat omnes cauſas ſecundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus exiſtentiam, actualitatem, bonitatem tranſcendentem, aliaſque rationes divinæ omnipotentiæ per ſe primò correſpondentes, & in Deum ut in primam cauſam & ultimum finem reducibiles: Secundò in ratione agentis particularis, eam ſpecialiter applicando ad primam illam intentionem; eo proportionali modo, quô ipſa ſe applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ ſunt in finem. Unde ſicut voluntas ſe applicat ad ea quæ ſunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, ut infra oſtendemus: ita applicatur à Deo ad primam intentionem finis, mediante aliquâ cognitione practicâ & actuali, ab ipſo ſpecialiter cauſatâ, quæ *inſtinctus* appellatur, & quæ ſupplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thoma infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſæ, ut ſuprà dictum eſt, & ideò non oportet quod in infinitum procedatur.*

Diſp. 11 art. 4.

24 Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod etiam in decurſu vitæ, dum homo nova negotia incipit, novumque finem intendit, ſæpè à Deo ſpecialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa eſt ſupernaturalis, & à gratia operante, cujus effectus ſunt à voluntate, non ſe movente, ſed mota à Deo (teſte D. Thoma infrà qu. 111, art. 2.) ut dum quis ſubitò movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hîc art. 6. ad 3. *Deus interdum ſpecialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod eſt bonum; ſicut in his quos movet per gratiam.* Tum etiam, quia ut docet Caietanus 1. p. quæſt. 82. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonſtrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, putà ad quærendum theſaurum, ad inſequendos hoſtes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum conſilium.* Et Ariſtoteles libro 7. Ethic. ad Eudemium cap. 18. aſſerit primam bonam voluntatem eſſe à bona fortuna: ex quo infert D. Thomas hîc art. 4. in calce corporis articuli, quod *neceſſe eſt ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex inſtinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ eſt prima ſimpliciter, ſed de illa quæ eſt prima in aliquo ordine vel ſerie; ut patet exemplo ſanitatis quod adducit, aſſerens quod dum aliquis incipit velle ſanari, movetur à Deo, quia ad hunc actum non ſupponitur conſilium aut deliberatio: Ergo non ſolùm ad primum actum totius vitæ, ſed etiam in decurſu vitæ, dum homo nova negotia incipit, interdum ſpecialiter movetur & applicatur à Deo.

25 Tertia denique pars, quæ aſſerit hominem in inceptione cujuſcumque negotii, & intentione cujuſcumque finis particularis, non agi ſpeciali Dei motione & inſtinctu, ſed interdum ad illam ſe

ſe applicare & movere, etiam conſtat: Tum quia homo in inchoatione alicujus negotii & intentione alicujus finis particularis, poteſt peccare: Tum etiam quia talis intentio poteſt habere connexionem cum aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo poteſt ſe applicare ad illam: Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuſcumque negotii, incipiat præcisè ex inſtinctu Dei, ſicut in primo actu totius vitæ; ſed poteſt etiam ex aliis principiis inchoare, puta ex ſuggeſtione Dæmonis, aut impulſu appetitûs ſenſitivi, & hujuſmodi: & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, ſupponit aliquem alium voluntatis affectum, putà boni proprii, boni delectabilis, aut hujuſmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & conſultet, ſed ut judicet talem finem eſſe hîc & nunc bonum & convenientem, ſicque ſeipſam ad illum movet.

26. Ex his patet ſolutio ad rationem dubitandi initio propoſitam. Dicimus enim voluntatem ſpecialiter applicari à Deo, non ſolùm ad primum actum totius vitæ, ſed etiam in cujuslibet negotii nova ſimpliciter inceptione, & in ea nunquam poſſe peccare: in inceptione verò non ſimpliciter prima, ſed ſupponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere ſpeciali illâ applicatione Dei, ſed poſſe ſeipſam activè applicare ex illo actu præſuppoſito, formaliter aut virtualiter permanente; & ſic in inceptione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis, poſſe eſſe peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27. Objicies primò contra primam partem concluſionis: Voluntas ſe movet in omni operatione libera: Sed prima volitio, non ſolùm in quolibet negotio, ſed etiam initio uſûs rationis, poteſt eſſe libera, ſaltem quoad exercitium: Ergo ad illam voluntas ſe poteſt movere. Minor patet: Tum quia voluntas eam poteſt elicere & non elicere: Tum etiam quia poteſt eſſe meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Chriſto, ut vidimus in tractatu de
Disp. 12. a. 3. Angelis. Major autem inde probatur, quòd hæc ſit differentia inter actus neceſſarios & liberos, quod in illis voluntas non ſe movet, ſed movetur ab Authore naturæ, ſecùs verò in iſtis, ut
Disp. 1. a. 2. præcedenti tractatu oſtenſum eſt.

28. Reſpondeo, diſtinguendo Majorem: In omni operatione libera voluntas ſe movet, largè & impropriè, producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem: ſtrictè & propriè, ſeſeque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in ſecundò notabili: plus enim requiritur ut voluntas ſe moveat motione illa ſtricta & rigoroſa, de qua agimus in præſenti, quàm ut liberè operetur; quia ut liberè operetur, ſufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens; ut verò ſe moveat ſpecialiter, neceſſe eſt ut illud judicium ſit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad conſiliandum & judicandum: quare cùm ad primum voluntatis actum non poſſit ſupponi judicium indifferens, quod ſit ex alio ejus affectu, ſed tale judicium debeat eſſe ſpecialiter à Deo applicante intellectum, ſtat quod in tali actu voluntas poſſit eſſe libera, ſi præſupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non ſe moveat, ſed ſpecialiter moveatur à Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc diſtingui à neceſſariis, quòd voluntas in illis ſe movet per modum principii elicitivi, quatenus ſcilicet illas elicit ex cognitione finis, ſub ratione finis; non autem in neceſſariis, quia in iſtis non operatur ex cognitione finis formaliter: quod autem voluntas ſe moveat in ratione principii applicantis ſe ad operationem (quod eſt movere ſe quoad exercitium) non eſt differentia actus liberi à neceſſario, ſed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem: nam cùm prior ſupponat alium actum voluntatis, ſcilicet volitionem finis, benè poteſt intelligi quòd voluntas ex intentione finis ſeipſam applicet ad ea quæ ſunt ad finem.

29. Objicies ſecundò: Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum: Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas ſeipſam moveat ad illam: Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas à Deo movetur, ut etiam moveat ſeipſam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quàm voluntatem applicando ad eam eliciendam: Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum; cùm in ſententia Thomiſtarum, nec voluntas, nec ulla cauſa ſecunda, poſſit operari & in actum prodire, niſi ut applicata à Deo: Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum.

30. Reſpondeo, negando Majorem: ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quàm eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus cauſis ſecundis in ratione primi motoris, & generalis proviſoris, nego Majorem: applicatione ſpeciali, quam præſtat in ratione motoris ac proviſoris ſpecialis, concedo Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum: primò motione quadam & applicatione generali, quâ omnes cauſas ſecundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad ſecundum; ſecundò motione quadam & applicatione ſpeciali, quâ ut motor ac proviſor ſpecialis ſupplet defectum & impotentiam alicujus cauſæ ſecundæ: primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui verſantur circa ea quæ ſunt ad finem; ſecundo autem modo ſolùm eam applicat ad primam volitionem, quia reſpectu illius duntaxat voluntas non eſt in actu in ratione principii applicativi, ut ſuprà oſtenſum eſt. Unde Deus facit reſpectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, reſpectu electionis mediorum; & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem ſpecialem, quia ſupplet id quod in electione præſtat cauſa particularis; ad electionem verò, & alios actus qui circa media verſantur, concurrere ſolùm ut motorem & proviſorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non ſupplet

vices alicujus cauſæ creatæ, ſed gerit munus A
cauſæ primæ, & motoris generalis.

31. Objicies tertiò, & ſimul inſtabis contra præcedentem ſolutionem. Homo poteſt peccare in primo inſtanti uſûs rationis: Ergo non movetur ſpecialiter à Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Conſequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione probant Thomiſtæ cum S. Doctore 1.p.quæſt. 63.art. 5. Angelos non potuiſſe peccare in primo inſtanti creationis, quia cum Deus ſpecialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut authori aut motori ſpeciali tribueretur. Antecedens verò probatur ex D. Thoma infrà quæſt. B 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nuſquam poſſe cum ſolo veniali reperiri: quia ſi homo in primo inſtanti uſûs rationis convertatur in Deum, juſtificabitur à peccato originali; ſi verò non convertatur, peccabit mortaliter; primum enim quod occurrit homini attingenti uſum rationis, eſt benè diſponere de ſeipſo.

32. Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens: homo poteſt peccare in primo inſtanti uſûs rationis, ſi intelligatur de primo inſtanti initiativo attingentiæ uſûs rationis, nego Antecedens: ſi de terminativo, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam. C

Explicatur ſolutio: Homo non incipit attingere uſum rationis in unico inſtanti phyſico, ſed in aliqua morula temporis, longiori aut breviori, ſecundùm quod fuerit ſubtilioris aut tardioris ingenii: cujus ratio eſt, quia non attingit uſum rationis, niſi per diſcurſum formalem, procedendo de cognitione confuſa & in communi ad diſtinctam & quia omnis temporis morula terminatur duobus inſtantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non eſſe, in alio verò conſummatur ſive completur per primum non eſſe, cùm dicitur hominem poſſe peccare in primo inſtanti uſûs rationis, hoc non D debat intelligi de primo inſtanti illius morulæ, quod dicitur inſtans initiativum attingentiæ uſûs rationis (in eo enim homo ſe habet ſicut Angelus in inſtanti creationis, quia ejus intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter ſequitur primus actus rectus voluntatis) ſed de alio inſtanti terminativo illius; quia cùm tunc voluntas ſupponatur in actu per actum quem ex ſpeciali Dei motione elicuit, poteſt per conſilium & deliberationem ſe applicare ad illud quod voluerit, & conſequenter peccare, convertendo ſed ad bonum utile vel delectabile diſſonum rationi: ſicut Angelus in ſecundo inſtanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, in- E ordinatè appetendo propriam excellentiam; quia tunc plenè potuit deliberare & ſe movere.

DISPUTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quaſtionem 10. Divi Thomæ.

DUo ſunt tantùm principia interna à quibus voluntas movetur, intellectus ſcilicet & appetitus, ut conſtat ex ſupra dictis; & unum extrinſecum, nempe Deus, qui B cùm ſolus ſit author voluntatis creatæ, & bonum univerſale, ſolus eam movere ac intrinſecè immutare poteſt, ut docet S. Thomas qu. præcedenti art. 6. unde ut plenè & perfectè modum quo voluntas movetur explicemus, declarandum eſt, quomodo à tribus illis principiis moveatur?

ARTICULUS I.

Utrum intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis?

C AFfirmant Cajetanus, Conradus, Medina, & alii ex noſtris Thomiſtis: negant verò Capreolus, Ferrarienſis, Bannez, & alii.

§ I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò: Objectum apprehenſum, aut intellectus per apprehenſionem objecti, non movet propriè phyſicè ſeu affectivè voluntatem.

Probatur primò ex D. Thoma hîc quæſt. 9. 1.
D art. 1. ubi dicit: *Objectum movet, determinando actum ad modum principii formalis.* Et 1. contra Gentes cap. 72. *Intellectus non ſecundùm modum cauſæ efficientis & moventis, ſed ſecundùm modum cauſæ finalis movet voluntatem, proponendo ei ſuum objectum, quod eſt finis.* Item 1.p.quæſt. 82.art. 4. ſic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter; uno modo per modum finis ..... & hoc modo intellectus movet voluntatem..... alio modo per modum agentis, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum: & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires.* Ergo ex D. Thoma intellectus, ſeu objectum cognitum, non movet voluntatem in genere cauſæ efficientis, ſed ſolùm in genere cauſæ finalis & formalis extrinſecæ.

E Reſpondent Cajetanus & Conradus, D. 2.
Thomam ſolùm velle quòd objectum ut cognitum non ſit cauſa efficiens ut quod volitionis, ſicut voluntas eſt cauſa efficiens ut quod intellectionis, quatenus applicat intellectum ad intelligendum; non tamen negare quod ſit cauſa efficiens ut quo, tanquam ratio agendi, ultimò complens & determinans voluntatem ad producendam volitionem, quantùm ad rationem ſpecificam; quod poſterius ipſi ſolùm intendunt.

Sed contra: D. Thomas 1. p quæſt. 27.art. 4. 3.
docet intellectum ex ſe non eſſe conſtitutum in actu primo, ideòque indigere aliquo extrinſeco, nempe ſpecie, quâ compleatur, & in actu

primo

primo conſtituatur; voluntatem verò ex ſeipſa eſſe in actu primo ad volendum, nec egere aliquo extrinſeco: Ergo juxta D. Thomam, objectum non ſolùm non eſt cauſa efficiens ut quod reſpectu volitionis, ſed nec etiam ratio agendi, & principium quo ſimul cum voluntate ad volitionem concurrens, ut magis patebit ex dicendis in ultima probatione.

Addo quod, ſi objectum cognitum concurreret ad volitionem ut principium quò, & ratio agendi, intellectus ad illam concurreret ut principium quod, eo modo quo voluntas applicando intellectum concurrit ad intellectionem: Sed D. Thomas locis citatis negat intellectum concurrere ad volitionem effectivè, ſicut voluntas concurrit ad intellectionem: Ergo ſentit objectum cognitum non concurrere ad volitionem ut rationem agendi, & principium effectivum ut quo.

4. Probatur ſecundò concluſio ratione: Duæ potentiæ non poſſunt ſe invicem movere in eodem genere cauſæ; ſic enim eſſent ſimul cauſa & cauſatum, priores & poſteriores in eodem genere cauſæ, quod repugnat: Sed voluntas eſt principium movens efficienter intellectum, cùm ipſum applicet ad agendum, ut vidimus diſputatione præcedenti: Ergo intellectus non poteſt movere voluntatem in genere cauſæ efficientis, ſed ſolùm in genere cauſæ formalis & finalis. Unde D. Thomas 1. p. quæſt. 82. art. 4. objicit ſibi ſecundo loco: *Movens non movetur à moto, niſi fortè per accidens: Sed intellectus movet voluntatem..... Ergo non movetur à voluntate.* Cui argumento reſpondet, *quod intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum eſt*, in corpore ſcilicet articuli, ubi (ut ſuprà vidimus) docet intellectum movere voluntatem per modum finis, quia movet oſtendendo ei bonum, quod eam allicit ad ſui amorem; voluntatem verò intellectum movere per modum agentis & impellentis, quia ipſum applicat ad agendum.

5. Reſpondent aliqui, nullam eſſe repugnantiam quod voluntas & intellectus ſe moveant ad invicem in eodem genere cauſæ efficientis, quia ſe diverſimodè movent; nam intellectus movet efficienter voluntatem, quantùm ad ſpecificationem; voluntas autem movet intellectum, quoad exercitium.

Sed præterquam quod hæc reſponſio non eſt conformis menti S. Doctoris, qui ut oſtendimus, ab hac difficultate non aliter ſe expedit, quàm recurrendo ad diverſa genera motionis & cauſalitatis, facilè poteſt confutari. Impoſſibile enim eſt quod idem reſpectu ejuſdem, etiam ſecundùm diverſas rationes, ſimul ſit cauſa & effectus in eodem genere cauſæ verè efficientis: Ergo repugnat quod intellectus & voluntas ſe moveant adinvicem in genere cauſæ efficientis, quamvis intellectus moveat quoad ſpecificationem, & voluntas quoad exercitium. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Cauſa efficiens, inquantum hujuſmodi, eſt ſimpliciter prior quàm ejus effectus, quia unumquodque operatur inquantum eſt actu: Ergo eſſe ejuſdem cauſæ efficientis nullo modo poteſt à ſuo effectu produci aut pendere in genere cauſæ efficientis; quod enim jam eſt in ſuo eſſe conſtitutum, non poteſt efficienter ab alio produci, aliàs bis produceretur, quod non eſt poſſibile.

Tertiò ſuadetur concluſio: Appetitus naturalis lapidis v. g. fertur in ſuum finem, id eſt in centrum, ſine hoc quòd centrum moveat effectivè lapidem, ſed effectivè movetur à ſuo generante ut principio quod, à gravitate autem ut principio quo inſtrumentali: Ergo ſimiliter appetitus elicitus non movebitur à fine & objecto efficienter, ſed finaliter & ſpecificativè; in hoc enim non apparet diſcrimen inter appetitum elicitum & naturalem. 6.

Denique probari poteſt concluſio ratione fundamentali. Si objectum cognitum ſimul cum voluntate effectivè ad volitionem concurreret, maximè in ratione principii quò, ſeu ut ratio agendi, ſicut ſpecies intelligibilis ſimul cum intellectu concurrit ad intellectionem: Sed non poteſt concurrere per modum principii quò ad actus voluntatis: Ergo non concurrit effectivè ad volitionem. Major eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Minor autem ſic oſtenditur: Principium quò ſeu ratio agendi eſt intrinſeca potentiæ ſeu agenti, ut inductione patet; nam calor qui eſt principium quò calefaciendi, eſt intrinſecus igni; potentia generativa generanti; & ſpecies impreſſa, quæ eſt principium quò intellectionis, in intellectu recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinſecè voluntatem, nec in ea recipitur, ſed in intellectu, mediante ſpecie intelligibili: Ergo non poteſt concurrere per modum principii quò ad volitionem, ſed ſolùm ad intellectionem, & productionem verbi. 7

Confirmatur: Illud eſt ratio agendi, cui terminus per actionem productus aſſimilatur: Sed terminus productus per intellectionem, ſcilicet verbum, aſſimilatur objecto, cùm ſit ejus ſimilitudo formalis; terminus autem productus per volitionem, non aſſimilatur objecto, ſed magis ipſi voluntati; cùm ille nihil aliud ſit quàm impulſus & inclinatio actualis in objectum, ſicut voluntas eſt inclinatio in actu primo: Ergo objectum eſt ratio agendi reſpectu intellectûs, non autem reſpectu voluntatis. 8.

Reſpondent Adverſarii, objectum cognitum, etiamſi non afficiat intrinſecè voluntatem, nec in ea ſubjectetur, poſſe efficienter concurrere ad ejus actus, per modum principii quô, & illi eſſe rationem agendi; quia non requiritur formam & rationem agendi, eſſe conjunctam cum potentia operativa, dummodo ſit in eadem eſſentia animæ. 9.

Sed contra: Non ſolùm principium radicale & remotum debet intrinſecè compleri, ſed etiã proximum, quando eſt impotens & incompletum in actu primo; propterea ſiquidem non ſolùm datur gratia in anima, ſed etiam habitus ſupernaturales in intellectu & voluntate ponuntur, ut poſſint elicere actus ſupernaturales: Sed voluntas eſt impotens ad operandum, ſeu ad attingendum rationem ſpecificam ſuæ operationis; completur verò per objectum, ut volunt Adverſarii: Ergo objectum debet eſſe extrinſecum voluntati, & non ſolùm eſſentiæ animæ. 10.

Confirmatur: Quod eſt impotens, non poteſt fieri potens, niſi intrinſecè mutetur; quia denominatio potentia eſt intrinſeca, unde neceſſariò debet peti à forma intrinſeca: ex quo principio probant communiter Thomiſtæ neceſſitatem præmotionis ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in inſtrumento ad effectum cauſæ principalis producen- 11.

dum: Ergo ſi voluntas de ſe ſit impotens ad attingendam rationem ſpecificam ſuarum operationum, ut fiat intrinſecè potens, debet intrinſecè mutari, & per conſequens id quod eſt illi ratio agendi, debet ipſi eſſe intrinſecum, & in ea immediatè recipi, & non ſolùm remotè & mediatè.

12. Dixi autem, in concluſione, intellectum non movere propriè phyſicè voluntatem, ſeu vera & reali efficientia phyſica, quia cum hoc ſtat quòd aliquo modo dicatur eam activè movere: ſicut enim rationem cauſæ materialis non ſolùm habet id quod aliquid in ſe recipit, ſed etiam illud omne quod per modum conditionis aut diſpoſitionis conducit ad receptionem; ita etiam non ſolùm quod per veram actionem influit in aliquem effectum, habet rationem cauſæ efficientis; ſed etiam quicquid ad efficiendum conducit per modum conditionis, vel diſpoſitionis, aut hujuſmodi, ad ejuſdem genus cauſæ reducitur: & ſic non mirum ſi actum intellectûs proponentem objectum voluntati, & media objecti propoſitione eam ad ſpeciem actûs determinantem, aſſeramus eſſe quodammodo principium activum actûs voluntatis; quia licèt per veram actionem in eam non influat, conducit tamen ad hoc ut eliciatur à voluntate.

13. Dico ſecundò: Objectum apprehenſum, aut intellectum, per apprehenſionem objecti, movere voluntatem in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ. Ita D. Thomas locis ſuprà relatis, & alii Theologi communiter.

Probatur prima pars: Objectum propoſitum movet voluntatem, inquantum eſt bonum: Ergo in eo genere cauſæ movet, in quo bonitas poteſt movere: Sed bonitas movet in genere cauſæ finalis, alliciendo appetitum ad ſui amorem & deſiderium: Ergo & objectum apprehenſum.

Secunda etiam pars ſuadetur: Cùm voluntas ex ſe ſit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum hujus vel illius ſpeciei, v.g. actum amoris vel odii, fugæ vel deſiderii; ut hunc potiùs quàm illum producat, indiget aliquâ formâ quâ extrinſecè determinetur: Sed talis forma extrinſeca, nulla alia eſſe poteſt, quàm objectum propoſitum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet & determinat voluntatem in genere cauſæ formalis extrinſecæ. Unde Divus Thomas infrà quæſt. 18. art. 2. ad 2. ſic ait: *Objectum non eſt materia ex qua, ſed materia circa quam; & habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat ſpeciem.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. COntra primam concluſionem objici ſolent plura S. Doctoris teſtimonia, quibus videtur aſſerere objectum cognitum activè influere in volitionem: Nam infrà quæſt. 22. art. 3. ad 2. ait: *Objectum appetitus intellectivi eſſe magis activum, quàm objectum appetitus ſenſitivi.* Et 1 p. quæſt. 82. art. 3. ad 2. *Intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili & activum paſſivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Et quæſt 80. art. 2. dicit, *Potentiam appetitivam eſſe potentiam paſſivam, quæ nata eſt moveri ab objecto apprehenſo.* His addi poteſt celebre illud Commentatoris effatum 3. de anima textu 55. quô aſſerit balneum extra animam movere vires ſenſitivas (viſum ſcilicet & tactum) ſed balneum intra animam, eſſe *agens deſiderium.*

Pro hujus argumenti ſolutione advertendum eſt, quod quamvis activum & agere propriè & ſtrictè dicantur ſolùm de cauſa efficiente, tamen ſæpè confunduntur cum aliis cauſis, & quælibet cauſa dicitur agere ſuo modo; ut notavit S. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 12. & 1. p. quæſt. 48. art. 1. ad 4. ubi ait, quod agere tribus modis accipi poteſt, primò formaliter, ut cùm albedo facit album; ſecundò efficienter, ut cùm pictor facit tabellam; tertiò finaliter, ſicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. 15.
B Cùm ergo D. Thomas aſſerit bonum apprehenſum eſſe activum reſpectu voluntatis, & Commentator, ait balneum intra animam eſſe *agens deſiderium*, loquuntur in hac ampla ſignificatione, quâ agere vel activum dicitur de quolibet genere cauſæ, & intelligi debent de cauſalitate activa lato modo ſumpta, & prout comprehendit motionem finalem & formalem extrinſecam, aut de efficientia morali. Similiter cùm S. Doctor appellat voluntatem potentiam paſſivam, quæ nata eſt moveri ab objecto, loquitur de paſſione metaphorica, correſpondente cauſalitati finis, quæ dicitur actio ſeu motio metaphorica. Unde quæſt. 22. de veritate art. 12. tertio loco ſibi objicit: *Omnis potentia paſſiva movetur à ſuo objecto: Sed voluntas eſt potentia paſſiva; eſt enim appetitus movens motum, ut dicitur 3. de anima: Ergo movetur à ſuo objecto; ſed objectum ejus eſt bonum intellectum: ergo intellectus movet voluntatem.* Cui argumento reſpondet, *quod ratio illa oſtendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo ſe habet bonum apprehenſum ad voluntatem.*

Objicies ſecundò: Verbum in Divinis influit activè propriè in amorem, nam Spiritus ſanctus procedit activè à Filio ſecundùm fidem; unde D. Thomas 1. p. quæſt. 43. art. 5. ad 2. *Filius eſt verbum, non qualecumque, ſed ſpirans amorem*: Ergo etiam in nobis verbum ſeu conceptio intellectûs effectivè ſpirat amorem in voluntate. Conſequentia probatur: Tum quia Theologi 1. p. quæſt. 36. art. 2. ex eo probant cum S. Thoma, Spiritum ſanctum procedere à Filio, quia eſt de ratione amoris ut ſic, activè procedere à Verbo: Tum etiam, quia Verbum Divinum eſt per ſe ſubſiſtens, creatum verò eſt accidens: ſubſiſtentia autem addita cauſæ, non variat genus cauſalitatis, quamvis variet cauſandi modum; nam ſi calor ſubſiſteret ſine limitativo, nihilominus activè calefaceret, uti modò, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quòd eſſet ſubſiſtens, nunc verò ſolùm ſit agens ut quo: Ergo ſi Verbum in Divinis activè influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis activè in eum influere, ſaltem ut principium quô. 16.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: nam quia de ratione amoris eſt quodammodo activè, ſaltem lato modo, procedere à verbo, ut ſuprà diximus, Verbum Divinum elevans omnes conditiones verbi ad eſſe perfectiſſimum, ex eo quòd ſit ſubſiſtens & infinitum, habet activè influere propriè & ut quod in amorem. Ex quo patet ad utramque probationem: infinitas namque & ſubſiſtentia non variant genus cauſæ quod convenit verbo, ſed illud elevant ad ſummum perfectionis gradum, 17.

Digitized by Google

A dum; onde cùm in verbo creato ſit imperfectiſſimè ratio principij activi amoris, oportet quod perfectiſſimè reperiatur in Verbo Divino.

Addo, ex eo quòd Verbum Divinum per ſe ſubſiſtat, ſequi quod habeat ordinem originis cum Spiritu Sancto; quem ordinem non haberet, niſi eſſet principium productivum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Item Verbum Divinum, cùm ſit infinitum, & Patri conſubſtantiale, habet eandem voluntatem, & per conſequens eandem virtutem ſpirativam, quàm Pater; quod non habet verbum creatum: & ideò non mirum, ſi illud ſit principium productivum amoris, non verò iſtud. Unde

B Secundò reſponderi poteſt, quod licèt ſubſiſtentia ut ſic non variet genus cauſandi vel influendi, benè tamen ſubſiſtentia, quatenus eſt divina, & infinita: nam ſicut facit Verbum Divinum perſonam Patri coæqualem & conſubſtantialem, ita facit ut unà cum illo activè producat amorem perſonalem.

18. Objicies tertiò: Voluntas ſæpè rapitur efficaciſſimè à bono apprehenſo, & in illud fertur neceſſariò, ut patet in motibus primò-primis, & in amore beatifico: At hæc neceſſitas nequit intelligi abſq; effectiva motione: Ergo voluntas activè movetur ab objecto.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam ſicut ignis applicatus combuſtibili neſſariò comburit, non ex eo quòd moveatur efficienter à combuſtibili, ſed à terminatione ſuæ naturæ; ita voluntas neceſſariò rapitur in objectum ſibi propoſitum ſine indifferentia, ex ſola naturali inclinatione & determinatione ſuæ naturæ, non verò ex eo quòd effectivè & quoad exercitium à tali objecto moveatur.

19. Objicies quartò: Imperium eſt actus intellectûs, cùm ſit quædam enuntiatio & locutio: Sed illud effectivè movet voluntatem, & alias potentias inferiores, cùm illæ non applicentur ad agendum, niſi per actum imperij, ut infrà declarabitur: Ergo intellectus effectivè movet voluntatem.

Reſpondeo, imperium eſſe actum intellectûs, non ſimpliciter & abſolutè, ſed ut motu à voluntate, & ex voluntate præſuppoſita procedentis; quare licèt effectivè moveat voluntatem & alias potentias inferiores, hoc tamen non habet ex propria virtute, ſed in vi actus præcedentis voluntatis, virtualiter in eo remanentis: nos autem hîc loquimur de intellectu ſecundùm ſe, non autem ſecundùm id quod participat à voluntate,

20. Objicies ultimò, & eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum: Quamvis voluntas ex ſe ſit ſufficienter in actu, quoad exercitium ſui actus, quia ipſa eſt primum movens quoad exercitium, non eſt tamen ſufficienter ex ſe in actu quoad ſpecificationem ſui actus; aliàs omnes actus ipſius eſſent ejuſdem ſpeciei, ſicut ipſa unius eſt naturæ; eo proportionali modo, quo omnes actus caloris ſunt ejuſdem ſpeciei, quia calor ex ſe eſt determinatus quoad ſpecificationem ſuæ actionis: Oportet ergo quod detur aliud principium, quod cum ipſa voluntate cauſet ſpecificationem actûs: Sed hoc non poteſt eſſe aliud, quàm ipſum objectum, ut actu intellectum, ſive ut exiſtens in intellectu in ratione termini intellectionis. Ergo illud activè ad ſpecificationem actuum voluntatis concurrit.

A Huic argumento, quod in hoc certamine veluti Achylles eſt, reſpondetur negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad ſubſtantiam ſuorum actuum, ſed etiam ad rationem ſpecificam illorum, vel ex ſe, vel ex habitibus aut donis ipſi ſuperadditis, tam in ordine naturali, quàm ſupernaturali; & ideò ex parte objecti, ſeu intellectûs proponentis objectum, non requiritur activus influxus, ſed ſolùm finalis, objectivus, & formalis. Unde S. Thomas 1. p. qu. 27. art. 4. ait: *Hæc eſt differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta eſt in intellectu ſecundùm ſuam ſimilitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate, ſed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in*

B *rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per aſſimilationem potentiæ cum objecto, & ſit veluti quidam partus intellectualis, ex objecto & potentia, ut ex viro & fœmina procedens, debet activè procedere ab objecto, intra potentiam cognoſcentem, ratione ſpeciei intelligibilis, exiſtente: volitio autem, cùm ſit inclinatio actualis & tendentia in objectum, non verò partus illius, non pendet ab objecto ut à principio effectivo ut quo, ſed ſolùm tanquam à termino in quem tendit, vel tanquam à forma extrinſeca à qua ſpecificatur. Unde non ſequitur omnes actus voluntatis eſſe e-

C juſdem ſpeciei: Tum quia voluntas comparatur ad ſuas operationes per modum cauſæ æquivocæ, quæ licèt ſit unius ſpeciei, poteſt tamen effectus ſpecie diverſos producere, ſicut lux, ſol, cælum, & ſimilia cauſant effectus ſpecie diverſos: Tum etiam, quia ut actus ſint ejuſdem ſpeciei, non ſufficit eos produci ab eadem cauſa, ſed etiam requiritur ut ſit eadem forma ſpecificans; motus enim ſurſum & deorſum, etiamſi aliquando ab eodem motore fiant, ſpecie diſtinguntur, quia diverſos habent terminos à quibus formaliter ſpecificantur: non eſt autem omnium actuum voluntatis eadem forma ſpecificans, ſed diverſa, ſecundùm diverſitatem obje-

D ctorum in quæ tendit, & quibus (ut ſuprà oſtendimus) ut à fortiori extrinſecè ſpecificantibus dependet.

Ex dictis inferes, voluntatem non moveri ab appetitu ſenſitivo phyſicè & effectivè, ſed tantùm moraliter & objectivè. Nam, ut diſp. præcedenti art. 1. oſtendimus, appetitus ſenſitivus non movet voluntatem directè & immediatè (cùm ſit materialis, & objectum ejus ſit bonum apprehenſum per ſenſum) ſed indirectè tantùm & mediatè, quatenus ſcilicet ex affectu ipſius diſponitur homo, ut aliquod objectum videatur 22.

E ei conveniens, ſi ſit conforme illi affectui, vel diſconveniens, ſi ſit contrarium; unde movet voluntatem mediante ſolùm judicio intellectûs, cui objectum ut conveniens vel diſconveniens repræſentat: Ergo ſi judicium rationis non moveat voluntatem phyſicè & effectivè, ſed moraliter tantùm & objectivè, à fortiori appetitus ſenſitivus illam phyſicè & activè movere non poterit.

ARTICULUS II.

An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moveatur à Deo?

23. SIcut ſecretiſſima eſt operatio gratiæ, ac ſoli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem noſtram movet, obſcuriſſimus, & humanæ mentis aciem traſcendens; ut ſatis indicat Auguſtinus lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 21. dicens quod ſicut ſpiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet ſpiritum creatũ; & poſtea ſubdens, quod ſi velimus intelligere quomodo Deus moveat ſpiritum, oportet antea cognoſcere quomodo ſpiritus moveat corpus: quod ſi intelligere non poſſumus, non tamen negamus. Quapropter luce Angelici Præceptoris nobis, ſi unquam aliàs, certè in præſenti, difficillimam, obſcuriſſimamq; quæſtionem reſoluturis, maximè opus eſt. Eam ut accipiamus, acceptamq; lectori fœneremur:

24. Notandum eſt primò ex qu. 22. de verit. art. 9. quod cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & objectum, immutatio actûs voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex poteſt dari motio voluntatis; una moralis & objectiva, ſe tenens ex parte intellectûs, & nihil reale & phyſicum ponens in voluntate, ſed ſolùm extrinſecè, per manifeſtationem bonitatis quæ eſt in objecto, eam alliciens & invitans; quam explicat Auguſtinus exemplô ovis, quæ oſtenſione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonſtratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem oſtendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, & trahitur.* Unde Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Tract. 26. in Ioan.

Trahit ſua quemque voluptas.

idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Torva leæna lupum ſequitur, lupus ipſe capellam.

Alia ſe tenet ex parte voluntatis, & eam intrinſecè immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quo ſua bonitate & convenientia eam allicit: unde iſta ſpectat ad genus cauſæ efficientis, & realis ac phyſica, ſeu effectiva & applicativa appellatur; illa verò ad genus cauſæ finalis, & *metaphorica* ſeu *objectiva* dici ſolet; finis enim cùm non agat actione propria, ſed metaphorica, alliciendo voluntatem ad ſui amorem, impropriè tantùm & metaphoricè movere dicitur. Una certò & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera verò ſua vi & natura, non eſt efficax & infallibilis; quia in hoc ſtatu nullum objectum creatum, quantacumq; bonitate præditum, imò nec ipſe Deus, ut cognoſcitur à nobis obſcurè per fidem, poteſt ex vi ſua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatē ad ſui amorem, ut infrà patebit. Motio deniq; phyſica, cùm ſit applicativa voluntatis, ejus conſenſum & determinationem cauſat & prævenit: moralis verò ipſum à voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precariò obtinet.

25. Notandum ſecundò ex eodem D. Thoma hîc qu. 9. art. 6. 1. p. qu. 105. art. 5. & alijs locis infrà referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune eſt, tam Deo, quàm creaturis; utraq; enim bonitas, ſive A divina, ſive creata, poteſt movere & allicere voluntatem ad ſui amorem & proſecutionem: ſed hoc ſpeciale privilegium Deus habet ſupra creaturas, quòd nulla creatura, quantumvis perfecta, poteſt intra ſinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec conſequenter ipſam phyſicè & efficienter immutare, ac applicare ad volendum; quia voluntas, ratione ſui dominij & libertatis, ſuperior eſt, & independens ab omnibus creaturis in ſua volitione & determinatione. Et hac ratione oſtendimus in tractatu de Angelis, illos non poſſe naturaliter cognoſcere cogitationes cordium, quia illæ clauduntur intra ſcrinium noſtri cordis & pe- B ctoris, quod nulla creatura, etiam Angelica, poteſt invitâ voluntate intrare. Omnes ergo creaturæ ſolùm ad voluntatis portam & veſtibulum, id eſt ad fores intellectûs excubare poſſunt, ut ipſam inde ſollicitent, eam tamen ingredi non valent, niſi peſſulum oſtij ſui aperiat. Imò & ipſe Deus, per modum objecti propoſitus, ſic etiam ingredi debet voluntatem. Veruntamen ut prima cauſa efficiens, & ut author ac primum principium ipſius, poteſt in eam illabi, & intra ipſam operari, ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clauſa erit: non aperietur, & vir non tranſibit per eam: quoniam Dominus Deus Iſraël ingreſſus eſt per eam.* Quæritur er- C go, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non ſolùm primo modo, motione ſcilicet morali & metaphorica, ſe tenente ex parte objecti, ſed etiam ſecundo; ita ut non ſolùm oſtendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipſam invitet & ſollicitet, verùm etiam eam phyſicè immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod ſua bonitate & convenientia eam allicit.

Diſp. 5 art. 5.

26. Notandum tertiò, idem eſſe, Deum præmovere voluntatem, ac eam movere: quia ut ait Ariſtoteles 4. Metaph. textu 23. *Movens naturâ prius eſt moto*: vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio moventis precedit motum* D *mobilis ratione & cauſâ*, id eſt, prioritate rationis & cauſalitatis. Unde ſi probemus Deum phyſicè movere voluntatem ad agendum, eo ipſo oſtendimus ipſum eam phyſicè præmovere.

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

LIcet authoritas D. Thomæ apud ſapientes & doctos maxima ſit, in hac tamen quæſtione tanti ponderis eſt, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam Divi Thomæ, tanquam ad lydium lapidem, referendum eſſe cenſuerint. Quapropter priuſquam rationes Theologicas in favorem noſtræ E ſententiæ expendamus, operæ pretium eſt, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonſtrare, ipſum pluribus in locis apertè noſtræ favere ſententiæ.

Dico igitur, juxta D. Thomam, Deum non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè præmovere voluntatem creatam ad operandum.

27. Probatur primò ratione generali: D. Thomas varijs in locis, ut 1. p. quæſt. 105. art. 5. & 1. 2. quæſt. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & quæſt. 3 de potentia art. 7. docet Deum omnes cauſas (ſub quibus voluntas creata haud dubiè comprehenditur) ad ſuas operationes movere & applicare; quod de motione mo-

rali explicari nequit (cùm cauſæ naturales, utpote rationis experres, illius capaces non ſint) ſed ſolùm de motione phyſica: Atqui per talem motionem & applicationem, neq; collatio virtutis activæ, neq; concurſus ſimultaneus poſſunt intelligi: Ergo ibi D. Thomas concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem admiſit. Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad primam partem evidens eſt; cùm D. Thomas ibidem expreſsè diſtinguat motionem & applicationem à collatione virtutis operativæ, dicens loco citato de potentia: *Deus eſt cauſa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, & inquantum conſervat eam, & inquantum applicat actioni.* Item ibidem ſubdit: *Tertio modo dicitur una res eſſe cauſa actionis alterius, inquantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conſervatio virtutis activæ, ſed applicatio virtutis ad actionem: ſicut homo eſt cauſa inciſionis cultelli, ex hoc ipſo quòd applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipſum*: Ergo D. Thomas nomine motionis, quam Deo attribuit reſpectu omnium cauſarum ſecundarum, non intelligit collationem aut conſervationem virtutis activæ illis inditæ. Unde infra quæſt. 109. art. 1. ſic ait: *Actio intellectûs & cujuſcunq; entis creati dependet à Deo quantùm ad duo: uno modo, inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit: alio modo, inquantum ab ipſo movetur ad agendum.*

28. Quod autem de concurſu ſimultaneo explicari non poſſit (ut illum interpretantur Suarez libro 3. de auxiliis cap. 38. Petrus à S. Joſeph in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat diſput. 2. ſect. 3. & plures alij Recentiores) multipliciter demonſtrari poteſt. Primò quidem quia, ut notabili tertio oſtendimus, motio moventis, juxta D. Thomam, eſt prior motu mobilis naturâ & cauſalitate: Sed concurſus ſimultaneus non eſt prior cauſalitate & naturâ operatione cauſæ ſecundæ, aliàs non eſſet ſimultaneus, ſed prævius: Ergo non poteſt dici motio cauſæ ſecundæ. Unde egregiè P. Nicolai t. 2. quæſt. 109. in ſcholiis ad art. 1. *Quàm ſponte cæcos eſſe oportet qui phyſicam præmotionem S. Thomam non vident agnoviſſe! Quid enim eſt movere ad agendum, niſi omnino præmovere? Quomodo ad agendum quis movet, niſi de non agente faciat agens? Facit-ne porro de non agente agens, niſi prius in illud agat, aut præveniat ejus motum? An prævenire motum ejus ut agat, vel facere ut moveatur ad agendum, non eſt phyſicè promovere et id eſt efficienter ac realiter.*

29. Secundò, D. Thomas loco citato de potentia in reſp. ad 3. ait: *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura*: Sed quando Deus ſimul concurrit cum cauſis naturalibus ad earum operationes & effectus, operatur natura, ut patet: Ergo per talem concurſum Deus illam non movet, ſed ſolùm per concurſum prævium, in ordine ad quem natura merè paſſive ſe habet.

30. Tertiò, Idem S. Doctor ibidem in reſp. ad 7. ſic habet: *Id quod à Deo fit in re naturali quò actualiter agat, eſt ut intentio ſola habens eſſe quoddam incompletum, per modum quò colores ſunt in aëre* (in eſſe ſcilicet intentionali, ratione ſpecierum quæ illas repræſentant) *& virtus artis in inſtrumento artificis*: Sed hæc verificari nequeunt de concurſu ſimultaneo; ille enim non eſt vis quædam fluens & tranſiens, nec habet eſſe diminutum, incompletum, intentionale, ac ſimile illi quod habent ſpecies colorum in aëre exiſtentes, ut manifeſtum eſt; cùm talis concurſus ſit ipſamet actio cauſæ ſecundæ, prout dependet à Deo ſimul influente & operante: Ergo idem quod priùs.

Quartò, D. Thomas 1. p. quæſt. 105. art. 2. ad 1. ait: *Deus movendo creaturas, tangit eas ſecundùm virtualem contactum*: Sed per concurſum ſimultaneum Deus non tangit cauſas ſecundas contactu virtuali; cùm per talem concurſum nihil reale ipſis imprimat, ſed ſolùm cum eis agat: Ergo per motionem, quâ Deus movet creaturas, D. Thomas non intellexit concurſum ſimultaneum, ſed prævium, per quem agit in cauſas ſecundas, & virtutem aliquam fluentem & tranſeuntem ipſis imprimit. Unde ibidem quæſt. 103. art. 8. dicit quòd *omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis, vel voluntaria, nihil aliud eſt quàm quædam impreſſio à primo movente: ſicut inclinatio ſagittæ ad ſignum determinatum, nihil aliud eſt, quàm quædam impreſſio à ſagittante.* Et quæſt. 22. de verit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis eſt à Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum eſt actio, non ſolùm eſt à voluntate ut immediatè agente, ſed à Deo ut primo agente, qui vehementiùs imprimit.* 31.

Quintò, Quando duæ cauſæ ſimul influunt in eundem effectum, per talem concurſum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, ſed eam duntaxat adjuvare: v. g. quando duo trahunt eundem currum, unus non dicitur movere alium, ſed uterque dicitur movere currum: Ergo ſimiliter cùm Deus ſimul cum cauſa ſecunda eandem producit actionem, & effectum, non dicitur cauſam ſecundam movere, ſed juvare. 32.

Sextò, Juxta Divum Thomam opuſc. 3. cap. 130. *Oportet quòd Deus cuilibet agenti adſit interiùs, quaſi in ipſo agens, dum ipſum ad agendum movet*: At per concurſum ſimultaneum Deus non agit in cauſas ſecundas, ſed ſolùm cum ipſis operatur, præſertim quando actio cauſæ ſecundæ eſt tranſiens; hæc enim, juxta communem ſententiam, non recipitur in agente, ſed in paſſo: Ergo per concurſum ſimultaneum Deus non movet cauſas ſecundas ad agendum. 33.

Dices primò cum Suare, Deum non movere cauſas ſecundas ad agendum per concurſum ſimultaneum de facto exhibitum, & in actu ſecundo conſideratum, quia talis concurſus nihil aliud eſt quàm ipſa operatio cauſæ ſecundæ, prout eſt à Deo ſimul influente; eas tamen movere & applicare per concurſum ſimultaneum in actu primo conſideratum, ſeu per decretum, quo ſtatuit ſimul cum cauſis ſecundis ad operandum concurrere. 34.

Sed contra: Movere cauſam ſecundam eſt eam intrinſecè immutare, cùm motus ſit eſſentialiter mutatio: Sed per decretum concurrendi cum cauſis ſecundis, Deus eas intrinſecè non mutat; cùm nihil in eis producat, ſed ſolùm ſtatuat cum eis concurrere, ut docent Adverſarij: Ergo per tale decretum eas non movet. 35.

Addo quod, juxta D. Thomam ſupra relatum, id quo Deus movet cauſas ad agendum, *eſt ut intentio ſola, habens quoddam eſſe incompletum &c.* At hæc verificari nequeunt de decreto concurrendi cum cauſis ſecundis, ut patet: Ergo hæc ſolutio apertiſſimè menti Divi Thomæ contradicit.

Dices ſecundò cum eodem Authore, & aliis 36.
Recen-

Recentioribus: Si D. Thomas nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit reſpectu cauſarum ſecundarum, non intellexiſſet concurſum ſimultaneum, ipſum ignoraſſet, aut omiſiſſet, cùm nullibi faciat illius mentionem: At hoc ſine gravi S. Doctoris injuria dici nequit: Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concurſum ſimultaneum.

37. Sed hoc etiam frivolum eſt, & facilè poteſt confutari. Primò, quia falſum eſt, D. Thomam nullibi feciſſe expreſſam concurſus ſimultanei mentionem: nam loco citato de potentia in reſp. ad 3. ſic ait: *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, ſed ipſa naturæ operatio eſt etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expreſsè diſtinguit in Deo duplicem concurſum; unum qui eſt à ſolo Deo, ipſâ naturâ non operante, qui proinde prævius eſt, & operationem cauſæ ſecundæ prioritate ſaltem naturæ antecedens: alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic eſt concurſus ſimultaneus, qui eſt ipſamet operatio cauſæ ſecundæ, prout à Deo ſimul influente dependet. Unde ſubdit ibidem in reſp. ad 4. quod *tam Deus quàm natura immediatè operantur, licèt ordinentur ſecundùm prius & poſterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. poſtquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut ſuprà oſtendimus, concurſum prævium ſignificavit) poſtea in reſp. ad 2. clarè expreſſit concurſum ſimultaneum, dicens: *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, ſed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente:* Ergo D. Thomas expreſsè meminit concurſus ſimultanei.

38. Deinde: Eſto locis citatis illum clarè & diſtinctè non expreſſerit, quia ibi explicabat modos quibus Deus eſt cauſa actionis cauſæ ſecundæ, quatenus ab ipſa emanat & egreditur; hinc tamen non licèt inferre quod ipſum ignoraverit, aut omiſerit: nam dici poteſt ipſum nomine *motionis* & *applicationis*, omnem actualem Dei concurſum cum cauſis ſecundis, ſive prævium, ſive ſimultaneum, comprehendiſſe; quia cùm illi duo concurſus exiſtant in eodem inſtanti, & habeant indiſſolubilem inter ſe connexionem, unuſq; ordinem dicat ad alium, prævius ſcilicet ad ſimultaneum, ſe habent per modum unius, juxta illud commune axioma deſumptum ex Philoſopho 3. topic. cap. 2. *Ubi eſt unum propter aliud, ibi eſt unum tantùm*: unde & unico nomine exprimi poſſunt, & ſub vocabulo *motionis* & *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur.

39. PRÆTER tam clara & evidentia teſtimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opuſculo 1. (quod S. Doctor juſſu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expreſſum, ut videatur D. Thomam prævidiſſe futuram Thomiſtarum & Neotericorum ſententiam, illamq; approbaſſe, hanc verò rejeciſſe. Explicans enim cap. 2. quomodo creatura creatori cooperetur, ſic loquitur: *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eundem effectum, ſed per aliam virtutem; ſicut miniſter domino, dum ejus præceptis obedit, & inſtrumentum artifici à quo movetur* (Ecce expreſſam Thomiſtarum ſententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum phyſicæ: conſtat enim quod dominus priùs moraliter movet & determinat ſervum per ſua præcepta; artifex verò priùs naturâ phyſicè movet & determinat inſtrumentum, ipſum applicando ad opus, ſicq; phyſicè movet ac prædeterminat) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipſo: ſicut ſi diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim. quòd unus alteri cooperatur.* (Ecce expreſſam Molinæ, Suaris, & aliorum Recentiorum ſententiam, cum ipſiſmet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundùm igitur primum modum* (ſubdit S. Doctor) *creatura poteſt dici creatori cooperari: ſecundo autem modo creatura creatori non cooperatur, ſed ſolùm tres perſonæ* (ſanctiſſimæ Trinitatis) *ſibi invicem cooperantur, quia earum eſt operatio una: non autem ita quòd qualibet earum partem virtutis poſſideat, per quam operatio completur, ſicut accidit in multis trahentibus navim (ſic enim cujuslibet virtus eſſet imperfecta) ſed ita quòd tota virtus ad operationem ſufficiens eſt in qualibet trium perſonarum.* Quo nihil clarius pro Thomiſtis contra Recentiores afferri poteſt. Imò D. Thomas inſinuat, iſtos attribuere creaturis id quod ſolis Sanctiſſimæ Trinitatis perſonis convenit. Eandem doctrinam expreſsè tradit D. Bonaventura in 2. diſt. 34. qu. 1. ad 5. his verbis: *Non eſt ſic intelligendum quòd Deus cooperetur libero arbitrio, ſicut cùm duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: ſed quia Deus eſt intimè agens in omni actione, & intimus eſt ipſi potentiæ operanti; ita quòd potentia ipſa in nihil exit quod non ſit ab ipſo.*

Ex his patet quanta fides adhibenda ſit Fu- 40.
lienſi, dum ait ſe ſumma cum diligentia & attentione evolviſſe omnia D. Thomæ opera, & nullibi phyſicam prædeterminationem inveniſſe: incipit enim ſuum librum ab opuſculis D. Thomæ, & tamen nequidem verbum habet de authoritate jam adducta. Certè aut ſumma fuit ejus negligentia in legendo D. Thomam, dum omiſit illud quòd ejus oculis primitùs occurrebat; aut quod veriſimilius eſt, authoritatem iſtã diſſimulavit, quia prorſus inſolubilem vidit. Et quod mirum eſt, incœpit ſuum librum à teſtimonijs deſumptis ex opuſculo nono, de quo dubitatur an ſit D. Thomæ, adeoq; minuſculis characteribus juſſu Pij V. editum eſt; & ſuppreſſit aut diſſimulavit teſtimonium ex opuſculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus ſuſcipitur.

§. III.

Aliis teſtimoniis ejuſdem D. Doctoris mens amplius declaratur.

TESTIMONIA præcedentib⁹ paragraphis expoſita, generalia ſunt, & probant Deum omnes cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, ad agendum phyſicè præmovere, juxta principia doctrinæ D. Thomæ. Verùm alia inſuper expendenda ſunt, quibus ſpecialiter oſtendatur, eundem S. Doctorem utrumq; genus motionis, tam phyſicæ quàm moralis, in Deo reſpectu voluntatis creatæ admittere, ut habet concluſio paragrapho primo ſtatuta.

Probatur

41 Probatur itaque primò: Motio quæ ſe tenet ex parte objecti ab intellectu repræſentati, moralis eſt & objectiva, quæ verò ſe tenet ex parte potentiæ, illamque verè & realiter immutat, phyſica & effectiva dicitur: At D. Thomas variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non ſolùm ex parte objecti, eam intrinſecè allicientis & invitantis, ſed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non ſolùm motionem Dei moralem, ſed etiam phyſicam admittit. Major patet ex dictis antea n. 1. notabili. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. ubi quærit, *Vtrum Deus poſſit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli diſtinguit duplex genus motionis, quarum una ſe tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quod utroque modo proprium eſt Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *ſed maximè ſecundo modo, interiùs eam inclinando.* Et quæſt. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ipſius potentiæ voluntas nullo modo poteſt moveri, niſi à Deo. Operatio enim voluntatis eſt inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem ſolus ille immutare poteſt, qui virtutem volendi creaturæ contulit; ſicut & naturalem inclinationem ſolùm illud agens poteſt mutare, quod poteſt dare virtutem quam conſequitur inclinatio naturalis.*

Idem docet qu. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & objectum; immutatio actûs voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem; & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus Deus eſt: unde ſolus Deus poteſt inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, ſecundùm quod vult.* Ergo juxta D. Thomam Deus non ſolùm movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti, eam ſua bonitate & convenientia ad ſui amorem allicientis, ſed eam phyſicè & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

42 Confirmatur: S. Thomas ibidem art. 8. ſic ait: *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò ampliùs Deus:* Atqui voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè ſeipſam immutat de uno actu in alium, abſque violentia & læſione ſuæ libertatis: Ergo à fortiori Deus id poteſt.

43 Confirmatur ampliùs: D. Thomas loco citato 1. partis, ubi docet Deum movere voluntatem, *interiùs eam inclinando*, ſtatim ſibi opponit argumenta quæ procedunt ex violentia & læſione libertatis, ut ibidem videri poteſt: At ridiculè ſibi hæc argumenta opponeret, ſi motionem ſolùm moralem & objectivam doceret; cùm nulli poſſit eſſe dubium aut ſuſpicio, quod motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem: Ergo revera phyſicam motionem admittit.

44 Secundò mens ejuſdem S. Doctoris inveſtigari poteſt ex his quæ docet tum hîc qu. 9. art. 6. tum 1. p. qu. 111. art. 2. tertiò contra gentes cap. 88. & pluribus aliis in locis, ubi aſſerit ita proprium eſſe Deo movere voluntatem, ut hoc nulli agenti creato competere poſſit: Sed agentia creata poſſunt movere voluntatem moraliter & per modum ſuadentis, ut iiſdem locis expreſſè docet, præſertim loco citato ex 1. parte ubi ait: *Solus Deus efficaciter poteſt movere voluntatem, Angelus autem & homo per modum ſuadentis:* Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeò phyſicè, movet voluntatem.

45 Confirmatur: D. Thomas locis citatis reddens rationem cur ſolus Deus poſſit movere voluntatem, non aliam aſſignat, niſi quia ſolus, Deus cùm ſit author & cauſa voluntatis, poteſt intra ipſam illabi, eamque intrinſecè immutare, ut patet ex loco citato 3. contra gent. ubi ſic diſcurrit: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: Nulla autem ſubſtantia creata conjungitur animæ intellectuali quantùm ad ſua interiora, niſi ſolus Deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinens eam in eſſe: A ſolo igitur Deo poteſt motus voluntarius cauſari.* Item qu. 22. de verit. art. 9. ſic ait: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus eſt Deus*, ut ſupra retulimus. Eandem rationem fuſiùs explanat in compendio Theologiæ, quod eſt tertium inter ejus opuſcula, cap. 129. his verbis: *Cùm actus voluntatis ſit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: ſicut inclinationes naturales rebus naturalibus ſolùm inſunt à cauſa ſuæ naturæ; ita actus voluntatis à ſolo Deo eſt, qui ſolus cauſa eſt naturæ rationalis voluntatem habentis. Vnde patet quod non eſt contra arbitrii libertatem, ſi Deus voluntatem hominis movet; ſicut non eſt contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur: ſed tam inclinatio naturalis quàm voluntaria à Deo eſt, utramque præveniens ſecundùm conditionem rei cujus eſt; ſic enim Deus res movet ſecundùm quod competit earum naturæ. Patet igitur quod in corpus humanum & virtutes ejus corporeas imprimere poſſunt corpora cæleſtia, ſicut & in alia corpora: in voluntatem autem ſolus Deus imprimere poteſt.* Hic autem diſcurſus non valeret, ſed eſſet omnino nugatorius, ſi D. Thomas de motione ſolùm morali loqueretur: quia ad motionem purè moralem & objectivam, ex parte intellectûs, & objecti per illum repræſentati ſe tenentem, non requiritur illapſus intra terminos voluntatis, nec realis & phyſica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens eſt quod Deus ſit Author & cauſa voluntatis, cùm Angeli, qui non ſunt cauſæ illius, eam poſſint movere moraliter, & per modum ſuadentis, ut ſuprà oſtendimus: Ergo D. Thomas de motione phyſica intelligendus eſt.

46 Probatur tertiò ſuprà dicta concluſio: Motio moralis & objectiva fit per internam mentis illuſtrationem, quâ voluntati oſtenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Thoma Deus aliter movet voluntatem, quàm per internam mentis illuſtrationem: Ergo eam movet phyſicè, & non ſolùm moraliter. Minor probatur ex D. Thoma lect. 3. ſuper caput 8. Epiſt. ad Roman. ubi hæc verba Apoſtoli expendens: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filii Dei*, ſubdit: *Poſſet ſic intelligi: quicumque Spiritu Dei aguntur, ſicut quodam ductore & directore; quod quidem in nobis facit Spiritus Sanctus, inquantum nos illuminat interiùs quid agere debeamus: ſed plus intelligendum eſt; illa enim agi dicuntur, quæ quodam ſuperiori inſtinctu moventur: unde de brutis dicimus, quod non agunt, ſed aguntur, quia à natura moventur: & non ex proprio motu, ad*

ſuas actiones agendas. Similiter autem homo ſpiritualis, non quaſi ex motu propria voluntatis principaliter, ſed ex inſtinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, ſecundùm illud Iſaiæ 59. Cùm venerit quaſi fluvius violentus, quem Spiritus Dei cogit. Et Lucæ 4. dicitur quod Chriſtus agebatur à Spiritu in deſertum. Non tamen per hoc excluditur, quin viri ſpirituales per voluntatem & liberum arbitrium operentur: quia ipſum motum voluntatis & liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis cauſat, ſecundùm illud ad Philipp. 2. Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere.

47 Probatur quartò: Motio quæ de ſe & ab intrinſeco efficax eſt, & cùm qua nunquam componi poteſt voluntatis diſſenſus, phyſica eſt, & non ſolùm moralis: Sed juxta D. Thomam Deus movet voluntatem motione ab intrinſeco efficaci, & tali, quod repugnet cum ea componi voluntatis diſſenſum: Ergo movet eam phyſicè, & non ſolùm moraliter. Major eſt certa, & patebit ex dicendis infrà paragrapho 10. Minor probatur ex D. Thoma qu. 6. de malo art. 1. ad 2. ubi ait: *Deus movet voluntatem immutabiliter, propter efficaciam voluntatis moventis, quæ deficere non poteſt.* Et hîc quæſt. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod ad illud voluntas non moveatur.* Item 2. 2. quæſt. 24. art. 11. aſſerit quod *virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: unde impoſſibile eſt hæc duo ſimul eſſe vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quod ipſe charitatem amittat peccando.*

48 Denique ſuadetur eadem concluſio: Movere voluntatem moraliter, eſt eam movere per modum finis, cujus motio eſt duntaxat moralis & metaphorica: movere autem illam phyſicè, eſt illam movere per modum agentis, quod operatur per veram & propriam efficientiam: unde D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 4. ſic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, ſicut dicitur quod finis movet efficientem: & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum eſt objectum voluntatis, & movet ipſam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum. Et hoc modo voluntas movet intellectum &c.* Sed ex eodem S. Doctore 3. contra gent. cap. 88. ratione 5. *Solus Deus poteſt movere voluntatem per modum agentis*: Ergo ſolus Deus poteſt ipſam phyſicè movere: alia verò agentia extrinſeca, ut Homines & Angeli, eam ſolùm poſſunt excitare & movere moraliter.

§. IV.

Juxta D. Thomam, Deus non ſolùm præmovet, ſed etiam prædeterminat cauſas ſecundas.

49 SUnt aliqui, qui putant D. Thomam frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, ſed nuſquam ejus determinationem ſeu prædeterminationem à Deo, & ejus decreto, vel concurſu; quia exiſtimant de ratione libertatis eſſe, ut voluntas ita ſeipſam conſilio ſuo ac electione determinet, ut à nullo extrinſeco agente, etiam increato, determinetur. Verùm faſtidioſi ſtomachi ſcrupulus iſte eſt, ſic diſtinguentis inter motionem & determinationem; ſi enim ad hoc ponit D. Thomas præmotionem ſeu motum in voluntate, ut indifferentia ejus & ſuſpenſio reſolvatur, quid eſt aliud præmotio, quàm prædeterminatio? Et ſi juxta D. Thomam, *moveri ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*, cur determinari, à ſe, repugnabit ei quod determinatur ab alio? Sed ut ſcrupulus iſte omnino tollatur, profero plura loca, in quibus S. Doctor utitur nomine *determinationis*, imò & *prædeterminationis*.

Primus ſumitur ex 1. p. qu. 23. art. 1. ad 1. ubi explicat quo ſenſu Damaſcenus dicit ea quæ ſunt in nobis non prædeterminari à Deo, quia ſcilicet non imponit neceſſitatem: nam licèt ibi prædeterminatio, pro æterna prædefinitione accipiatur, extenditur tamen ad motionem temporalem, quæ eſt executio ſive cauſalitas decreti prædeterminantis. Ex quo ſic formo rationem: Licèt ea quæ ſunt in nobis prædeterminari neget S. Thomas, quatenus prædeterminatio dicit impoſitionem neceſſitatis; non tamen abſolutè negat prædeterminari, imò potiùs excluſa ſola neceſſitatis impoſitione, hoc ſupponit, nec aliter admittit authoritatem Damaſceni, eadem prædeterminari negantis: Ergo ex D. Thoma Deus prædeterminat actus noſtros liberos, ſine impoſitione neceſſitatis, ſeu abſque læſione libertatis. Unde 3. contra gent. cap. 90. in fine, eundem locum Damaſceni exponens, ſic ait: *Id quod docet Damaſcenus, quod ea quæ ſunt in nobis Deus præcognoſcit, ſed non prædeterminat, exponendum eſt ut intelligatur; ea quæ ſunt in nobis,* DIVINÆ DETERMINATIONI *non eſſe ſubjecta, quaſi ab ea neceſſitatem accipientia*: Quibus verbis apertè declarat, ea quæ ſunt in nobis eſſe ſubjecta divinæ determinationi, ſubindeque à Deo prædeterminata, licèt ex tali prædeterminatione non ſequatur impoſitio neceſſitatis, aut deſtructio vel læſio libertatis, ut nobis objiciunt Adverſarii. Unde hîc qu. 10. art. 4. ait: *Sic Deus voluntatem movet, quod non ex neceſſitate ad unum determinat*: Admittit ergo motionem determinantem ad unum, non per modum naturæ, & imponendo neceſſitatem, ſeu deſtruendo potentiam ad oppoſitum, ſed per modum liberi, & foventem ac conſervantem libertatem, ſeu relinquentem potentiam ad oppoſitum. Unde P. Nicolai 1. 2. qu. 111. in ſcholiis ad art. 3. in Adverſarios phyſicæ prædeterminationis ſic invehitur: *Eam S. Thomas* (inquiunt) *non agnovit, eoque Angelicus maximè fuit; nec agnoſci à Catholicis debet, quia deſtruit libertatem. Quanta cæcitas, ut tot locis tam evidentem non viderint quoad rem ipſam ſaltem, cùm ſic à Deo nos moveri ſive determinari ad agendum centies dixerit, ut actiones noſtras ipſa motio Dei antecedat & cauſet? Quid hoc porrò niſi prædeterminatio vel præmotio phyſica & realis? Jam quod admitti non debeat, quia deſtruit libertatem, dormitantium phantaſma eſt; & quod eam non admittere ſit angelicum, cogitatio vix humana. Deſtruit certè libertatem, ſi eſt talis, qualis ab eis per ſomnium fingitur, indifferentiæ activæ oppoſita; ſi ad hanc partem ſic affigit, ut potentiam ad alterutram tollat; ſi ſic impellit, ut repelli à voluntate abjicique non poſſit. Sed cur in voce ludunt ut illudant, niſi & illuduntur ipſi? Prædeterminatio non aliter dicitur vero ſenſu, niſi paſſivam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum ad agendum non agentem applicat; qui manente indeterminatione non ageret.* Quoties autem S. Thomas inculcat *ſic à Deo determinari volunta-*

voluntatem ut non ad unum fixè, non cum neceſ- A *ſitate, non immutabiliter, ſed ſecundùm conditionem voluntatis determinatur, poſſeque illi nihilominus determinanti reſiſtere, poſſe determinationem illius abjicere, &c.*

51 Deinde idem S. Doctor quod l. 12. art. 4. ſubſcribit ſententiæ illorum qui dicunt, *à providentia Dei omnia eſſe* PRÆDETERMINATA. Et addit poſſe concedi, quod omnia ſubjiciantur fato, ſi nomine fati intelligamus divinam providentiam, omnia quæ fiunt in mundo prædeterminantem & præordinantem, quamvis hoc nomine fati non debeamus uti, quia nec nomina cum Gentilibus convenit habere communia. Et tandem cum Auguſtino concludit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, ſententiam teneat, lin-* B *guam corrigat, ut non dicat fatum, ſed providentiam Dei.*

52 Confirmatur: Immobilis Dei diſpoſitio, voluntati inhærens, eſt vera prædeterminatio: Sed eam negare, eſt (juxta D. Thomam 3. contra gent. cap. 93.) negare providentiam; dicit enim ibidem, quod qui fatum negat, ſecundùm illam acceptionem, ſecundùm quam ſumitur pro impreſſione immobili ex parte in rebus mobilibus, negat divinam providentiam: Ergo ex D. Thoma, qui negat prædeterminationem voluntati inhærentem negat divinam providentiam.

53 Denique idem S. Doctor eodem libro cap. C 2. ratione 7. & aliis locis infra referendis, expreſsè docet à cauſa contingenti & indifferenti ad utrumlibet, non poſſe exire actum vel effectum determinatum, niſi priùs ab alio determinetur: unde cùm voluntas ſit cauſa contingens, & indifferenter ſe habeat ad multa, juxta D. Thomæ principia, manifeſtum eſt, ipſam debere à Deo prædeterminari, ut in actum determinatum exeat. De quo fusè paragr. 8.

54 Ex his patet, nomen hoc *prædeterminationis* non eſſe novum, nec à Thomiſtis excogitatum (ut paſſim eis objiciunt Adverſarii) ſed à D. Thoma frequenter uſurpatum, ſaltem ad ſigni- D ficandam æternam divinæ voluntatis prædefinitionem: unde cùm præmotio phyſica, juxta Thomiſtas, ſit illius executio & inſtrumentum, ac velut rivulus ab illo fonte promanens, non immeritò eodem quo illa nomine inſigniri poteſt. Præſertim verò cùm nomen *applicationis*, quo D. Thomas frequenter utitur, æquivaleat nomini *prædeterminationis*: quid enim eſt voluntatem prædeterminari, niſi ad actum determinatum applicari?

55 Addo quod Scriptura, Eccleſia, & SS. Patres, interdum utuntur nominibus, quæ pluſquam præmotionem ac prædeterminationem ſignificare videntur: ut patet cùm dicitur Lucæ 14. E *Compelle eos intrare*: & cum Eccleſia in collecta ſecreta dominicæ 4. poſt Trinit. Deum orat, ut *noſtras etiam rebelles compellat propitius voluntates*. Item ad Rom. 8. dicitur: *Qui Spiritu Dei aguntur hi filii Dei ſunt*. Et Auguſtinus ſæpè aſſerit voluntatem humanam divinâ gratiâ *inſuperabiliter*, & *indeclinabiliter* agi: Deum corda hominum *omnipotentiſſimâ poteſtate* inclinare quò vult, quando vult, ubi vult: & humanas voluntates non poſſe ei reſiſtere. Sanè, ſi vim nominum attendamus, aliquid majus videtur, voluntatem à Deo compelli, agi hominem inſuperabiliter & indeclinabiliter, ac inclinari omnipotentiſſima poteſtate, quàm phyſicè prædeterminari.

A Demùm oſtendant quæſo Adverſarii apud D. Thomam, vel apud aliquem ex Theologis & Doctoribus, qui ante Molinam ſcripſerunt, nomina *ſcientiæ mediæ, decreti indifferentis, gratiæ congruæ*, & alia ſimilia, quæ paſſim uſurpant; & ipſis pariter nomen *phyſicæ prædeterminationis* apud eoſdem Authores oſtendemus. Certè ſi ipſis licuit, ad rem novam declarandam, nova excogitare nomina, cur etiam nobis non licebit, ad tuendam antiquam doctrinam, uti antiquo prædeterminationis nomine, quod non ſolùm à S. Thoma, ſed etiam à D. Dionyſio cap. 5. de divin. nomin. imò & ab ipſo Apoſtolo uſurpatur, ad declarandam divinorum decretorum cauſalitatem & efficaciam: nam ubicumque B in Epiſtolis D. Pauli habemus nomen prædeſtinationis, in Græco habetur προορισμὸς, quod vocabulum idem ſonat ac *prædefinitio* & *prædeterminatio*?

§. V.

Prædeterminationem phyſicam eſſe de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.

CUm Novatianus cap. 18. de Trinit. rectè 56 dixerit, *Firmum eſſe genus probationis, quod* C *ab Adverſariis ſumitur, ut veritas etiam ab ipſis inimicis veritatis probetur*: non poſſum efficaciùs demonſtrare, phyſicam prædeterminationem eſſe de mente D. Thomæ, quàm oſtendendo Adverſarios idipſum non diffiteri, & plura ipſorum proferendo teſtimonia. *Varii enim* (inquit Eucherius) *abſque dubio utitur privilegio, qui cauſam de Adverſarii aſſerit inſtrumentis. Speciosa victoria eſt, contrariam partem chartulis ſuis velut propriis laqueis irretire.* Hom. 2 de Paſch

Phyſicam ergo prædeterminationem variis 57 in locis docuiſſe S. Thomam, fatetur in primis Collegium Conimbricenſe, quod inſtar multorum reputari debet: nam 2. Phyſic. cap. 7. D quæſt. 14. art. 1. hæc ſcribit: *Circa modum quo Deus cum cauſis ſecundis ad earum operationes, & effecta concurrit, ſe offert celebris opinio D. Thomæ 1. p. quæſt. 105. & 1. 2. qu. 109. art. 1. & quæſt. 7 de potentia art. 7. ejuſque ſectatorum, Capreoli in 2. diſt. 1. quæſt. 2. Ferrarienſis contra gent. cap. 70 & aliorum, exiſtimantium omnes cauſas ſecundas antequam operentur, accipere à Deo influxum quendam & motum, qui ſit quaſi eſſe intentionale virtutis divinæ, quo ad promendas actiones excitentur, eo modo quo artium inſtrumenta, ut dolabra & ſecures, praviam motionem à fabro accipiunt, cùm ad opus conficiendum applicantur.*

E Bellarminus etiam lib. 4. de libero arbit. hanc eſſe Doctoris Angelici ſententiam apertè 58 profitetur. Nam cap. 14 propoſitâ ſibi Calvini objectione, quæ ducitur à repugnantia cooperationis divinæ voluntatis cum libertate humana, rejectis tribus reſponſionibus; Cajetani ſcilicet, Durandi, & Almaini, duas eligit ut probabiliores, & ad explicandam concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio magis accommodatas. In primis enim cap. 15. explicat concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio, per concurſum purè ſimultaneum, & indifferentem, ac determinabilem à voluntate creata ad ſpeciem actûs. Unde ibidem negat, Deum voluntatem mo-

vere & applicare ad opus, ut conſtat ex primo argumento quod ſibi objicit in hunc modum. *Inter primam cauſam & ſecundam eſt ordo quidam eſſentialis, ut prima ſecundam moveat, & ſecunda non agat, niſi mota à prima: eſt autem Deus prima cauſa; voluntas autem noſtra, ſecunda: igitur Deus voluntatem movet & applicat ad opus.* Cui argumento ſic reſpondet: *Reſpondeo inter cauſam principalem, & inſtrumentalem eſt ille ordo, ut una alteram moveat: inter primam autem cauſam & ſecundam, cùm ſecunda non ſit propriè inſtrumentum, non eſt ordo ut una alteram moveat, ſed ut una ſit prior alterâ perfectione, illimitatione, & neceſſitate, &c.* Quibus verbis apertè docet, Deum per concurſum ſimultaneum non movere nec applicare voluntatem ad opus. Deinde alia argumenta quæ militant pro phyſica prædeterminatione ſolvere conatur, ut legenti patebit. Demum cap. 16. ſequenti explicat aliam rationem concordiæ libertatis cum cooperatione Dei, per concurſum prævium moventem & applicantem cauſas ſecundas etiam liberas ad operandum: *Altera*, inquit, *ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina*, ET FORTASSE ETIAM PROBABILIOR, *eſt* IUXTA SENTENTIAM S. THOMÆ, *qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum cauſis ſecundis, etiam liberis, ut non ſolùm eis dederit & conſervet virtutes operatrices, ſed etiam eas moveat & applicet ad opus, ut cognoſci poteſt ex 1. parte qu. 105. art. 5. & lib. 3 contra Gent cap. 70. & quæſt. 3. de potentia art. 7. Quæ ſententia videtur valde conſentanea tum Scripturæ, quæ dicit nos in Deo eſſe, vivere, & moveri; tum etiam rationi & ordini quem habet cauſa prima cum ſecundis.* Quibus verbis doctiſſimus ille Cardinalis, non tantùm ſententiam noſtram probabiliorem, & Scripturæ ſacræ valde conſentaneam eſſe aſſerit, ſed etiam D. Thomæ tribuit, probans ejus mentem ex locis quæ ſuprà adduximus, præſertim verò ex qu. 7. de potentia art. 7. quo loco Divum Thomam admiſiſſe præmotionē phyſicam, fatetur Suarez, ut infra patebit. Nihil ergò verius, Bellarminum admiſiſſe concurſum prævium determinantem & applicantem voluntatem ad opus. Neque enim dici poteſt, ut quidam Recentior inconſideratè ait, Bellarminum per illam motionem & applicationem intellexiſſe concurſum ſimultaneum. Tum quia capite præcedenti expreſsè negat, ut ſuprà viſum eſt, Deum per concurſum ſimultaneum movere & applicare voluntatem ad opus, Tum etiam, quia ſi per talem motionem & applicationem intellexiſſet concurſum ſimultaneum, hæc ſecunda ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, quam dicit eſſe probabiliorem, & ex D. Thoma deſumptam, non differret à præcedenti, quâ docuerat cum Ariminenſi, Scoto, & Gabriële, concurſum Dei non determinare voluntatem noſtram, nec eſſe prævium, ſed duntaxat ſimultaneum, ſubindeque nugaretur Bellarminus, & actum ageret, atque ineptam battalogiam committeret; quod ſine magna tanti viri injuria dici nequit.

Addo quod Doctores Academiæ Lovanienſis, in Epiſtola cenſuræ adversùs Leſſium præmiſſa, teſtantur Bellarminum contrariam Molinæ & Leſſio ſententiam publicè Lovanii prælegiſſe, & phyſicam prædeterminationem docuiſſe. Unde ſi verum eſt quod Fuligatus & Sylveſter Petra ſancta, in vita hujus Cardinalis aſſerunt, ipſum nempe jam morti proximum, coram publico ſcriba profeſſum eſſe, ſe dediſſe veritati quæ in libris Controverſiarum aſſeruerat, neque primam ſententiam ullatenus mutaviſſe, manifeſtum eſt, ipſum in ſuis Controverſiis, loco nimirum ſupra relato, concurſum prævium, voluntatem moventem & applicantem ad opus, cum D. Thoma & Diſcipulis ejus docuiſſe.

Non diffiteor tamen, in eo Bellarminum ab aliquibus Thomiſtis diſcrepare, quòd iſti exiſtimant concurſum prævium eſſe motionem vel qualitatem fluentem voluntati impreſſam: ille verò cenſet, Deum per ſeipſum immediatè, ſine ullius qualitatis impreſſione, uti voluntate creatâ, eamque ad opus applicare. Quod etiam docent Naxarius, Sylvius, Axorius, & alii aſſertores phyſicæ prædeterminationis. Unde Bellarminus quamvis quoad ſubſtantiam admittit concurſum prævium, ſeu phyſicam prædeterminationem, quamvis in modo illam explicandi, ab aliquibus recentioribus Thomiſtis differat, ideoque pro hac ſententia citatur à Sylvio in opuſculo de primo Motore, parte 2. art. 26.

Favent etiam Pererius & Azorius: ille enim lib. 8. de cauſis cap. 8. ſic ait: *In eo quod adjungit D. Thomas, cauſas ſecundas, & in his voluntatem noſtram à Deo moveri*, APPLICARI, ET DETERMINARI *ad agendum, licèt nonnulli diſſentiant Theologi; ego tamen manibus pedibuſque in eam ſententiam perquam libenter eo: Hoc enim eſt ingenium, hæc conditio, hic nexus atque contextus moventium & cauſarum per ſe & eſſentialiter ſubordinatarum, ut poſterior non moveat, niſi mota à priori: In ordine moventium, inquit Ariſtoteles 8. phyſ. textu 41. quod prius eſt, magis eſt cauſa movendi, quàm ſequens, & movetur magis. Et in libello de cauſis, propoſit. 1. dicitur cauſa prima plus, vehementiùs, intimiùs, & inſeparabiliùs concurrere ad effectus cauſarum ſecundarum, quàm ipſas cauſas ſecundas, & juvare cauſas ſecundas in operationibus ipſarum, & magis eſſe cauſam effectûs quàm cauſas ſecundas. Quemadmodum igitur in aliis cauſarum generibus per ſe ſubordinatis invicem, poſterior cauſa neceſſariò præſupponit cauſalitatem priorum, veluti in formis eſſe ſenſitivum præſupponit vegetativum, & hoc eſſe corporeum; & in materiis ſecunda præſupponunt primam, idemque in finibus per ſe ſubordinatis evenit: ſic etiam in moventibus per ſe invicem ſubordinatis, poſterius neceſſariò præſupponit primum, & cauſa prima cauſalitas prior naturâ eſt, quàm cauſalitas cauſæ ſecundæ.* Iſte verò libro 1. inſtitutionum moralium cap. 21. quæſt. 8. hæc habet: *Octavò quæritur, an Deus, quando cum natura vel voluntate operatur, ipſam moveat & applicet ad agendum? Sanctus Thomas apertè ſic ait: Deus non ſolùm dat formas rebus, ſed etiam conſervat eas, & applicat ad agendum &c. Cæterùm mihi videtur veriſſima D. Thomæ ſententia: eam enim planè videtur Auguſtinus tradere &c. Ideò enim dici videtur cauſa ſecunda, quia movetur à prima: alioquin enim ſolùm eſſet cauſa cum prima; ſicut cum duo ſimul trabem portant, ubi quia unus ad portandum non movetur & applicatur ab altero, dici non poteſt cauſa ſecunda, alteri comparata, ſed eſt ſimul cum altero cauſa &c.* Item lib. 4. cap. 22. quæſt. 2. *Pauci, inquit, juniores Theologi, fortaſſis ut voluntatem noſtram liberam faciant, faciunt ſacrilegam, dum*

dum negant Deum OPERA NOSTRA BONA PRÆFINIRE. Eodem ferè modo loquitur Henriquez lib. de fine hominis cap.6. ubi inter alia ait: *Non tam difficile eſt intelligere, ut quidam putant, quod ſalvo uſu noſtræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim ſui concurſus, efficaci auxilio moveat, tum* PHYSICE EX PARTE POTENTIÆ, *tum moraliter ex parte objecti.* Et cap.24. oſtendit ſententiam Molinæ & Leſſii doctrinæ D. Auguſtini & S. Thomæ penitùs repugnare.

60 Refert etiam Caramuel in Theologia fundamentali theſi 5. notabili 4. quod anno Domini 1654. in Univerſitate Vienenſi Pater Herwart B Societatis Jeſu, magni ingenii Doctor, defendit iterum iterumque, *Eſſe poſſibilem qualitatem, quæ ex eſſentia ſua phyſica & reali infallibilitatem illæſâ libertate induceret.* Fuit, inquit, *diſputatio celebris, & quia juſſus fui argumentari primo loco, unam aut alteram conſequentiam ſubjiciam. Sic dixi. Poſſibilis eſt qualitas, quæ ex eſſentia ſua reali & phyſica infallibilitatem inducat, & humanam libertatem non tollat: Ergo poſſibile eſt non dari ſcientiam mediam in Deo: Ergo de facto non datur ſcientia media: Ergo de facto dantur phyſicæ prædeterminationes, ſi non neceſſitantes in ſenſu compoſito, ſaltem infallibilitantes.* Et poſtquam omnes illas conſequentias proſecutus eſt, ſic concludit: *Quò attentiùs illam theſim conſidero, videtur mihi clarius ſubſcribere ſententia Thomiſtarum.*

61 Non eſt prætermittendus Cardinalis Toletus: ipſe enim 2. phyſ. cap.3. quæſt.8. expreſsè docet Deum applicare cauſam ſecundam ad agendum, eamque movere, ſicut inſtrumentum movetur ab artifice. Idem aſſerit Coſmas Alemannius in Summa Philoſophiæ D. Thomæ, 2.2. quæſt.11. art.4. Molina etiam in Concordia diſp.26. non diffitetur hanc ſententiam eſſe D. Thomæ, etiamſi poſtea videatur eſſe dubius, ait enim: *D. Thomas 1.p. quæſt. 105. art. 5. docet Deum duplici ratione operari cum cauſis ſecundis: in primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, eaſque actu conſervat, ut Durandus dicebat: deinde, quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas & virtutes earum applicet ad operationem, non ſecùs ac* D *artifex ſecurim applicat ad ſcindendum.* Suarez verò lib. 1. de concurſu Dei cap. 11. num. 4. & 7. ait D. Thomam hanc ſententiam tenuiſſe quæſt. 7. de potentia art. 7. ſed illam poſtea in Summa retractaſſe. De quo infrà §.13.

62 Denique prædeterminationem phyſicam eſſe aut videri de mente D. Thomæ, apertè tradit libellus de ratione ſtudiorum, compoſitus à ſex Patribus Societatis, & impreſſus Romæ in Collegio Societatis, juſſu Præpoſiti Generalis, Anno 1586. In illo enim, §. *de opinionum delectu in Theologica facultate*, regula 5. ſic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thomæ, ut cavetur 4. parte conſtitutionum cap. 14. noſtri ſequantur, exceptis paucis,* E *quæ licèt ſint aut videri poſſint eſſe S. Thomæ, quia tamen contraria, & ſine periculo, & valde probabiliter defendi poſſunt, ſi qui hæc docere velint, conniveant ſuperiores ad ingeniorum exercitationem majorem.* Et poſtea explicans quæ ſint illa pauca, quæ ſequi non tenentur, num. 6. inter alia iſtam D. Thomæ ſententiam recenſet: *Cauſas ſecundas eſſe propriè & univocè inſtrumenta Dei, & cùm operantur, in eas primùm influere, aut eas movere.* Et mox relatis aliis D. Thomæ ſententiis, quæ ſequi non tenentur, regulâ 6. ſic dicitur: *In cæteris, quæ hîc excepta non ſunt, à S. Thoma* A *noſtri non recedant.* Libellum hunc Toloſæ in noſtro conventu ſervamus, hujuſque capitis vel paragraphi, *de delectu opinionum in Theologica facultate*, extractum authenticum, & Notarii Apoſtolici manu ſubſignatum, penes me habeo. Hunc verò libellum habere vim conſtitutionis, quamvis id negent Adverſarii, conſtat tamen ex 5. congregatione generali Societatis Jeſu can. 9. ubi ſic dicitur: *Sequantur noſtri Doctores in Scholaſtica Theologia doctrinam D. Thomæ, juxta praxim in libro de ratione ſtudiorum ponendam.*

B Tantam ergo habentes impoſitam nubem teſtium, qui prædeterminationem phyſicam eſſe à Divo Thoma aſſertam, ingenuè profitentur, de mente hujus Angelici Doctoris dubitare non licet.

§. VI.

Teſtimonia Scripturæ, & SS. Patrum.

COnſtat ex dictis paragrapho præcedenti, 63
Deum phyſicè prædeterminare cauſas ſecundas, ſi eas applicet ad agendum: propter hoc ſiquidem, nedum Thomiſtæ, ſed etiam plures ex Adverſariis, concedunt D. Thomam docuiſſe prædeterminationem phyſicam, quia docuit C Deum applicare cauſas ſecundas ad agendum, ut ibi oſtendimus. Si ergo in Scriptura ſacra expreſsè invenero illud verbum *applicare*, ita ut Deus dicatur abſolutè cauſas ſecundas, etiam liberas, applicare ad agendum, procul dubio oſtendam prædeterminationem phyſicam, juxta Scripturæ, & Spiritûs Sancti teſtimonium, eſſe neceſſariò admittendam. Inſignis autem locus habetur Eccl.33. ubi ſic legitur: *In multitudine diſciplinæ Dominus ſeparavit eos, & immutavit vias eorum: ex ipſis benedixit, & exaltavit, & ex ipſis ſanctificavit, &* AD SE APPLICAVIT, *&c.* Item Jeremiæ 30. Deus loquens de duce qui præponendus erat populo ſuo, ait: *Et erit dux ejus ex eo, & Princeps de medio ejus producetur, &* D APPLICABO EUM, *& accedet ad me: quis enim iſte eſt qui applicet cor ſuum ad me, vel appropinquet mihi, ait Dominus?* Ubi manifeſtè promittit Dominus ſe applicaturum cor ſeu voluntatem ducis populi ſui ad ſe, ſive ad amorem ſui, & ſubdit Scriptura, quod in virtute hujus applicationis dux ille ad Deum accedet, & appropinquabit illi. Si igitur applicare cauſam ſecundam ad operandum, idem eſt ac eam phyſicè prædeterminare, ut jam notavimus, & ſuprà oſtenſum eſt, conſequens eſt, ut promiſerit Deus ſe phyſicè prædeterminaturum voluntatem ducis populi ad amorem ſui: ita tamen quod hæc prædeterminatio non impediat cooperationem E voluntatis, ſed eam potiùs inferat & cauſet: unde priùs ponitur quod Deus applicabit voluntatem ejus, & poſtmodum ſubditur, quod accedet ad Deum, & applicabit cor ſuum ad amorem ipſius, & appropinquabit ei, non greſſibus corporis, ſed affectibus mentis, ut Auguſtinus ait.

Eandem mentis & voluntatis humanæ appli- 64
cationem per gratiam, ſubindeque phyſicam prædeterminationem, apertè docent plures ex Sanctis Patribus. Auguſtinus enim libro 1. ad Simplicianum quæſt.2. ait: *Quis audeat dicere defuiſſe Deo modum vocandi, quò etiam Eſau*

ad eam fidem MENTEM APPLICARET, *voluntatemque conjungeret, in qua Jacob juſtificatus eſt?* Et ibidem utitur loco illo Eccleſiaſtici ſuprà citato, in quo dicitur Deum applicuiſſe creaturas ad ſe. Eodem etiam nomine applicandi utitur in Pſal. 126. exponens illud Pſalmiſtæ, *Niſi Dominus ædificaverit domum*, ait enim: *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipſe monet, ipſe terret, ipſe intellectum aperit, ipſe* AD FIDEM APPLICAT *ſenſum noſtrum.* Item D. Bernardus in libro de libero arbitrio, versùs finem, dicit quod *Deus* VOLUNTATEM APPLICAT OPERI, *& opus explicat voluntati.* Et Vega in Tridentinum lib. 6. cap. 6. vocat gratiam prævenientem, *Ignotam divinæ virtutis* APPLICATIONAM, *& voluntatis noſtræ mirificam inclinationem &* INFLEXIONEM. Eodem modo loquitur Cornelius Muſſus, Epiſcopus Bituntinus, lib. 1. de divina hiſtoria cap. 15. & 27.

§. VII.

Ratio generalis deſumpta ex ſubordinatione & dependentia cauſæ ſecundæ à prima.

65 HAnc rationem fusè proſequuntur noſtri Thomiſtæ in Philoſophia, nos breviter eam attingemus, ut ad alias ſpeciales pro cauſis liberis tranſeamus. Sic ergo poteſt proponi: Deus non ſolùm eſt primum ens, ſed etiam prima cauſa; ac proinde ſicut creaturæ immediatè ab eo dependent in eſſe, eiq; ſubordinantur, ita & in operando & in cauſando: Sed talis dependentia, & ſubordinatio immediata, ſine præmotione phyſica ſalvari nequit: Ergo talis præmotio admittenda eſt. In majori conveniunt omnes Philoſophi & Theologi, excepto Durando, qui vult creaturas ſolùm mediatè & remotè dependere à Deo in operando, quatenus ab illo receperunt virtutes operativas. Minor autem, quam negant Adverſarii, multipliciter ſuadetur. Primò ex Divo Thoma 3. p. qu. 19. art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Ubicumque ſunt plura agentia ordinata, inferius movetur à ſuperiori, ſicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires à ratione: Sic igitur actiones & motus inferioris principii, ſunt magis operata quadam, quàm operationes; id autem quod pertinet ad ſupremum principium eſt operatio.* Quibus verbis apertè docet, ad ſalvandam ſubordinationem cauſæ inferioris à ſuperiori, requiri quod inferior à ſuperiori moveatur: unde cùm ex eodem S. Doctore 3. contra gentes cap. 149. *Motio moventis præcedat motum mobilis cauſalitate & naturâ*, ad ſalvandam ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam, requiritur præmotio; quę cùm non poſſit eſſe moralis, ſaltem reſpectu brutorum, & aliorum agentium naturalium, quę motionis moralis capacia non ſunt, neceſſariò debet eſſe phyſica.

66 Secundò probatur eadem Minor: Ubicumque eſt ſubordinatio & dependentia ſecundùm aliquam rationem, ibi ſecundùm eandem rationem debet repeteri aliquis ordo prioris & poſterioris: Sed per ſolum concurſum ſimultaneum nullus poteſt ſalvari ordo prioris & poſterioris, in ratione cauſæ actu operantis, inter primam & ſecundam: Ergo per concurſum ſimultaneum non poteſt ſalvari ſubordinatio & dependentia cauſæ ſecundæ à prima in cauſando. Major eſt certa: quia ſubordinatio eſſentialiter importat in ſuo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ ſubordinantur; ſubordinari enim alteri, idem eſt, ac ſub alio ordinari, ordo autem eſſentialiter dicit prioritatem & poſterioritatem, ac ſubinde etiam ſubordinatio. Minor verò probatur: Illa cauſa cenſenda eſt prior in ratione cauſæ actu operantis, quæ priùs exercet ſuam cauſalitatem; cùm enim cauſa dicatur formaliter talis à cauſalitate, oportet quod ordo prioris & poſterioris in cauſis actu operantibus, ſumatur ex ordine prioris & poſterioris, qui ſit inter ipſas cauſalitates: Atqui per concurſum ſimultaneum neutra cauſa priùs exercet ſuam cauſalitatem: Ergo per ſolum concurſum ſimultaneum non ſalvatur ordo prioris & poſterioris in cauſando inter primam cauſam & ſecundam, ſed ad talem ſubordinationem ſtatuendam requiritur neceſſariò concurſus prævius.

Reſpondent communiter Adverſarii: concurſum Dei ſimultaneum eſſe priorem concurſu & operatione cauſæ ſecundæ, prioritate dignitatis, univerſalitatis, & ſubſiſtendi conſequentiâ; & hanc prioritatem ſufficere ad ſalvandam ſubordinationem & dependentiam cauſæ ſecundæ à prima, in cauſando.

Sed hæc reſponſio non infirmat, ſed confirmat vim rationis propoſitæ. Nam quotieſcumq; inter duo reperitur ſubordinatio in aliqua ratione, toties debet reperiri prioritas & poſterioritas in tali ratione: Atqui inter Deum & creaturas reperitur ſubordinatio, non ſolùm in dignitate & perfectione, ſed etiam in operatione & cauſalitate; cùm Deus non ſolùm ſit primum ens, ſed etiam prima cauſa, & primum principium: Ergo in concurſu Dei debet eſſe prioritas non ſolùm dignitatis & univerſalitatis, ſed etiam naturę & cauſalitatis, ſubindeque talis concurſus debet eſſe prævius, & non purè ſimultaneus. Unde D. Thomas quæſt. 3. de potentia art. 7. in fine corporis, docet ex libro de cauſis quod *virtus cauſa prima* PRIUS AGIT *in cauſatum, & vehementiùs ingreditur in ipſum.* Et quæſt. 27. de veritate art. 6. quarto argumento, *ſed contra* ſic ait: *Cauſa ſecunda* PER PRIUS *recipit influentiam cauſæ primæ, quàm actus cauſæ ſecundaria.* Ad quod argumentum, quia ſuæ concluſioni omnino conſonat, nihil omnino reſpondet, ſicut ad alia quæ ſibi aliquando non omnino favent. Item in 2. diſt. 37. quæſt. 2. art. 2. dicit quod *non poſſet vitari quin voluntas humana eſſet primum agens, ſi ejus actio in aliquod* PRIUS AGENS *non reduceretur ſicut in cauſam.* 67

68 Tertiò probatur Minor principalis: Ut cauſæ ſecundæ formaliter & immediatè ſubordinentur Deo in cauſando, debent ab illo pendere, & conſtitui non ſolùm in ratione principii habitualis, ſed etiam in ratione principii actualis ſuarum operationum: Sed non poſſunt ab illo conſtitui in ratione principii actualis, niſi per concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem: Ergo illâ ſublatâ tollitur ſubordinatio & dependentia immediata in cauſando cauſarum ſecundarum à prima. Major conſtat: quia cauſa ſecunda non fit actu cauſans, niſi per hoc quod ſit principium actuale ſuæ operationis. Minor autem quam negant Adverſarii, facilè ſuadetur. Sublato concurſu prævio, ſeu phyſica præmotione, tria ſolùm dantur in cauſa agente, ſcilicet virtus operativa, operatio, & concurſus ſimultaneus: Sed nullum ex his tribus poteſt conſti-

conſtituere cauſam ſecundam in ratione principii actualis: Ergo ſeclusâ præmotione nihil ex parte Dei poteſt aſſignari, per quod cauſæ ſecundæ conſtituantur in ratione principii actualis ſuarum operationum. Major patet ſufficienti enumeratione. Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quod ipſa operatio non poſſit conſtituere cauſas ſecundas in ratione principii actualis, videtur manifeſtum: Nam id à quo effectivè procedit operatio, neqoit eſſe ipſamet operatio, ſed neceſſariò debet eſſe aliquid prævium ad eam, & in agente receptum: Atqui operatio procedit effectivè a principio actuali, ut tali, atque adeò à conſtitutivo ipſius. Ergo conſtitutivum principii actualis nequit eſſe ipſamet operatio.

Quod autem neque per virtutem operativam, neque per concurſum ſimultaneum, cauſæ ſecundæ poſſint in ratione principii actualis conſtitui, probatur ratione evidenti. Principium actuale operationis duo habet, nempe quod ſit indiſſolubiliter connexum cum ipſa operatione (implicat enim dari principium actuale operationis, & non poni ipſam operationem) & quod eam prioritate ſaltem naturæ antecedat, utpote cauſa efficiens illius; unde conſtitutivum etiam principii, actualis eaſdem duas conditiones habere debet, nimirum prioritatem ſaltem naturæ reſpectu operationis & indiſſolubilem cum ea connexionem: Patet autem illas conditiones non convenire virtuti operativæ; quia cùm ſit potentialis, non habet indiſſolubilem nexum cum operatione, ſed ab ea poteſt ſeparari, ſaltem per abſolutam Dei potentiam; unde talis virtus non conſtituit principium actuale, ſed duntaxat habituale operationis: concurſus verò ſimultaneus, licèt cum operatione indiſſolubiliter connectatur, & in ea intimè imbibatur, ipſam tamen prioritate naturæ non præcedit, aliàs non eſſet ſimultaneus, ſed prævius; prioritas enim, à qua, ſecundùm Thomiſtas, concurſus Dei *prævius* appellatur, non eſt prioritas exiſtentiæ aut durationis, ſed naturæ tantùm & cauſalitatis: Ergo cauſæ ſecundæ non conſtituuntur à Deo in ratione principii actualis operationis, per virtutem operativam, aut per concurſum ſimultaneum, ſed duntaxat per concurſum prævium, ſeu per actualitatem divinæ motionis; quæ cùm applicet cauſas ſecundas ad agendum, illarum operationem prioritate naturæ antecedit, & cum ea nexum indiſſolubilem habet: unde, ut infra dicemus, talis præmotio non eſt actus primus, neque ſecundus, ſed nexus & vinculum conjungens actum primum cum ſecundo, ſeu potentiam cum operatione.

69 Dices. Cauſam ſecundam eſſe actu operantem, ſeu actuale principium ſuæ operationis, non eſſe aliquid diſtinctum à principio habituali & operatione, ſed eſſe principium ipſum habituale, ut connotat operationem.

Sed hoc jam manet confutatum: nam priùs naturâ quàm intelligatur operatio, cauſa intelligitur conſtituta in ratione principii actualis, quia ab illo ut tali exit operatio; non enim poteſt exire à principio habituali ſolùm, quod, ut tale, eſt indifferens & indeterminatum.

Addo quod, cùm virtus & potentia operativa non ſemper connotent operationem, nec cum ea ſemper habeant indiſſolubilem nexum, debet aſſignari aliquid de novo in ipſa cauſa operante, ratione cujus habeat novam illam habitudinem & connotationem: ſi enim nihil intrinſecum de novo ipſi adveniat, eodem modo ſe habebit ac antea; unde ſicut antea erat ſolùm in potentia ad operationem, & principium tantùm habituale ipſius, manebit in eadem potentialitate & indifferentia, & à ratione principii habitualis non extrahetur.

Quartò Minor principalis ſuadetur. Ut cauſæ ſecundæ Deo tanquam primæ cauſæ & primo principio ſubordinentur, debent ab ipſo applicari ad agendum: Atqui ab ipſo per concurſum ſimultaneum applicari nequeunt, ſed ſolùm per prævium, ſeu per phyſicam præmotionem: Ergo illâ remotâ, cauſa ſecunda Deo ut primæ cauſæ ſufficienter ſubordinari non poteſt. 70 Major probatur: Agens quod reſpicit finem ultimum omnium cauſarum, illas applicat ad ſuas operationes: ſicuti quia ad Ducem ſpectat finem belli attendere, & intendere, ad eum etiam pertinet milites ordinare, movere, & applicare; & ſicut voluntas, quia reſpicit finem, applicat cæteras potentias ad ſuas operationes, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. art. 1. item charitas, quia habet pro objecto Deum ut eſt finis ſupernaturalis, ordinat & imperat actus aliarum virtutum, & conjungit eos cum tali fine: Sed prima cauſa non ſolùm reſpicit finem omnium cauſarum ſecundarum, ſed etiam eſt illarum ultimus finis, juxta illud Apocal. *Ego ſum Alpha & Omega, principium & finis*: Ergo applicat omnes cauſas ſecundas ad operandum: Non moraliter, cùm ſolæ creaturæ rationales ſint capaces motionis moralis: Ergo phyſicè.

Præterea, ut diſcurrit S. Thomas infra qu. 79. art. 2. *Omnis actio cauſatur ab aliquo quod eſt in actu, quia nihil agit niſi ſecundùm quod eſt in actu: Omne autem ens in actu, reducitur in primum actum, ſcilicet in Deum, qui eſt per ſuam eſſentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus eſt cauſa omnis actionis, inquantum actio eſt.* Ex quibus verbis ſic formo rationem. Nullum agens creatum eſt purus actus in agendo, ſicut nec in eſſendo, ſed ſecundùm ſe eſt in potentia ad agendum: Ergo cùm nihil agat, niſi ſecundùm quod eſt in actu, indiget ut agat, quod à prima cauſa, quæ eſt actus purus in agendo, ſicut in eſſendo, applicetur & reducatur in actum.

Minor autem, quæ aſſerit cauſas ſecundas per concurſum ſimultaneum non poſſe applicari ad agendum, ſupra §. 1. contra Suarem multipliciter fuit demonſtrata, & poteſt adhuc magis declarari: Tum quia applicatio potentiæ eſt aliquid prioritate ſaltem naturæ operationem antecedens, cùm ipſa à principio ut applicato procedat; concurſus autē ſimultaneus non eſt prius naturâ operatione, ut patet: Tum etiam, quia concurſus ſimultaneus non diſtinguitur ab ipſa operatione cauſæ ſecundæ, ſed in ea intimè imbibitur: quis autem dicat aliquid applicari ad agendum per ipſam actionem quam elicit; v. g. ſerram ad ſcindendum, vel calamum ad ſcribendum, vel ipſam ſciſſionem aut ſcriptionem? Quis etiam aſſerat, quod quando duo equi ſimul concurrunt ad movendum currum, vel duo homines ad trahendum cimbam, unus alium moveat & applicet ad trahendum? Non eſt ergo audiendus Suarez, dum ait libro 3. de auxil. cap. 40. num. 17. quod Deum facere ut Sol illuminet, ſeu ipſum applicare ad illuminandum, nec eſt, nec eſſe poteſt aliud, quàm 71

facere

facere Solem eum virtute illuminandi, & cum illo ſimultaneè ad illuminaodum concurrere: nam, ut jam oſtendimus, quaodo duæ cauſæ ſimul influunt in eundem effectum, per talem concurſum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, ſed tantùm eam adjuvare, ipſique aſſociari ad talem effectum ſimul cum ea producendum.

72 Dices: Sicut potentiæ hominis applicantur à voluntate, ipſique ſubordinantur in operando, per hoc præcisè quod voluntas vult eas operari, abſque eo quod aliquid à voluntate recipiant: Ita pariter ut cauſæ ſecondæ applicentur à Deo, ipſique in agendo ſubordinentur, ſufficit actus Dei immanens, quo prius vult ac imperat cauſas ſecundas operari, quàm ipſæ operentur; neque neceſſarium eſt, quod per influxum ad extra Deus aliquid ipſis communicet priùs naturâ quàm operentur; ſubindeque quod illas phyſicè præmoveat ac prædeterminet ad agendum.

Sed contra primò: Licèt aliqui cenſeant voluntatem applicare alias potentias ad proprias operationes, nihil reale ipſis imprimendo, oppoſitum tamen probabilius eſt, & menti S. Thomæ conformius, ut diſp. præcedenti art. 1. concl. 3. oſtendimus.

73 Secundò, Hoc dato & non conceſſo, negatur paritas: reperitur enim ratio manifeſta diſcriminis, conſiſtens in hoc quod voluntas & potentiæ inferiores conjunguntur in eodem ſuppoſito, & in eadem anima radicantur, non verò Deus & cauſæ ſecundæ: unde licèt daretur, potentias inferiores applicari à voluntate ad ſuas operationes, per ſolam volitionem talis motionis & applicationis, quæ *uſus activus* dicitur; non ſequitur tamen cauſas ſecundas à Deo applicari per ſolum decretum vel actum imperii, abſque phyſica illarum immutatione, & alicujus virtutis aut motionis impreſſione, ut apertè colligitur ex D. Thoma locis paragrapho 1. adductis, quibus aſſerit Deum movendo creaturas, tangere eas contactu virtutis; omnem inclinationem naturalem & voluntariam, eſſe quandam impreſſionem à primo movente, ſicut inclinatio ſagittæ ad locum determinatum, eſt quædam impreſſio à ſagittante; id quo Deus movet cauſas ſecundas, eſſe ut intentionem habenté eſſe incompletum, per modum quo colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumento artificis; & ſimilia quæ ibidem fusè expendimus, & quæ brevitatis causâ hîc non repetimus.

Addo, impoſſibile eſſe, quod duo extrema incipiant referri adinvicem, niſi fiat mutatio in aliquo illorum: Sed per hoc quod cauſa ſecunda applicatur à Deo ad operandum, incipit dicere relationem realem dependentiæ ad Deum, & Deus reſpectum rationis ad ipſam: Ergo oportet tunc alterum extremum mutari per receptionem alicujus entitatis; unde cùm talis mutatio non poſſit ſe tenere ex parte Dei, debet ſe tenere ex parte cauſæ ſecundæ.

74 Denique Minor principalis probatur. Cùm cauſa dicatur formaliter talis à cauſalitate, ut cauſa ſecunda, in ratione cauſæ formaliter, Deo ſubordinetur, debet illi ſubordinari, atque immediatè ab eo dependere, in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt: Atqui ſeclusâ præmotione phyſicâ, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt; Ergo nec illi ſubordinatur in ratione cauſę. Major patet, Minor probatur. Cauſalitas cauſæ efficientis eſt actio, prout formaliter egreditur, & emanat ab agente, ut docent Philoſophi 2. Phyſicorum; Sed actio ſub illa formalitate emanationis & egreſſus ab agente, non cauſatur à Deo, niſi cauſa ſecunda ab illo præmoveatur ad agendũ: Ergo ſecluſa præmotione, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate ut cauſalitas eſt. Minor probatur: Non alia ratione poteſt dici quod aliqua cauſa cauſet actionem alterius, prout eſt ab ipſa, niſi quatenus eam impellit & applicat ad agendum, unde quia unus equus non applicat alium ad trahendum currum, ſed tantum ſimul cum eo concurrit, poteſt quidem dici cauſa tractionis abſolutè, non tamen tractionis, prout eſt ab alio equo: Ergo ſi Deus ſimultaneè tantùm cum cauſis ſecundis concurrat, & eas ad agendum non applicet, ac præmoveat, erit quidem cauſa actionis illarum materialiter & in eſſe entis conſideratæ, non tamen formaliter ſub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipſis cauſis ſecundis. Unde egregiè ait Cajetanus, quod ſi Deus non moveret Solem ad illuminandum, non eſſet cauſa illuminationis Solis, quamvis poſſet dici cauſa illuminationis quæ eſſet à Sole.

Addit Gibiuſus libro de libert. Dei, & creaturarum cap. 19. quod ſi nullus alius eſt influxus Dei, niſi ſimultaneus, Deus dabit quidem eſſe effectibus, ſed non dabit effectus cauſis: quia non faciet ut cauſæ ſecundæ faciant, & quod ipſæ, ut ita dicam, parturiant, & extra ſe mittant ſuas operationes & effectus, ſed duntaxat operationes & effectus; ex ipſarum viſceribus prodeuntes ſuſcipiet, & fovebit.

Dices cum Recentioribus: Etſi una actio poſſit eſſe à duplici cauſa, attamen prout eſt ab una, non poteſt eſſe ab alia: Ergo licèt Deus ſimul cum creatura efficiat actionem, & effectum ejus; actio tamen cauſæ ſecundæ, ſub ea ratione qua eſt à cauſa ſecunda, non poteſt eſſe à Deo. 75

Sed præterquam quod hæc reſponſio non ſolvit argumentum propoſitum, cùm illud in eo fundetur, quod cauſa ſecunda debet immediatè dependere à Deo in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt, quæ non eſt aliud quàm ipſa actio, prout formaliter egreditur ab agente, & prodit è viſceribus ejus; facilè adhuc poteſt confutari. Cùm enim concurſus Dei ſit perfectiſſimus & univerſaliſſimus, ac per ſe primò attingat rationem entis creati & participati, quæ in omnibus differentiis, modis, & formalitatibus rerum creatarum intimè imbibitur; ejus cauſalitas ſe extendit non ſolùm ad ſubſtantiam & entitatem rerum creatarum, ſed etiam ad omnes rationes & modos, dicentes perfectionem, & bonitatem ordinabilem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui dependentia illa actionis à cauſa agente, ſeu ille egreſſus, efluxus, & emanatio actionis à cauſa ſecunda, vel ut alii loquuntur, exercitium illud potentiæ operativæ, non eſt purum ens rationis, ſed aliquid verum & reale in rerum natura exiſtens, ut patet; nam (ut ſupra dicebamus) ut tali dependentia & egreſſu actionis ab agente, ſeu in tali exercitio potentię, conſiſtit cauſæ efficientis cauſalitas, quæ eſt aliquid reale & poſitivum in rerum natura exercitum: Ergo Deus per ſuum concurſum debet cauſare actionem cauſæ ſecundæ, ſub ea ratione quâ ab ipſa dependet, & cauſatur, ſubindeque eam præmovere & applicare ad agendum. 76

Confirmatur: In actionibus vitalibus, vitalitas 77

tas actionem immanentium eſt aliqua realis perfectio, ac proinde debet eſſe actu & immediatè à Deo. Ex quo ſic formatur argumentum: Actio vitalis, inquantum hujuſmodi, eſt actu & immediatè Deo tanquam à prima cauſa: Sed eadem actio, inquantum vitalis, eſt à cauſa ſecunda: Ergo quod eſt à cauſa ſecunda, eſt à Deo tanquam à cauſa prima, etiam ſecundùm eam rationem ſecundùm quam eſt à cauſa ſecunda. Major patet, Minor probatur: Quia vitalitas actionis creatæ conſiſtit in dependentia à principio intrinſeco creato, & connexione neceſſaria cum ipſo.

78. Ex quo habes, quod licèt quando cauſæ concurrentes ad eandem actionem ſunt ejuſdem ordinis, non poſſit una cauſare actionem alterius, prout eſt ab illa, bene tamen quando una eſt ſuperioris ordinis, & continet omnem perfectionem inferioris; præſertim ſi ejus cauſalitas ſit univerſaliſſima; & ad omnes rationes & modos entis ſe extendat, ut contingit in propoſito.

§. VIII.

Ratio ſpecialis pro cauſis liberis, ſumpta ex indifferentia voluntatis.

79 HAnc rationem tangit D. Thomas hîc qu. 9. art. 4. ubi ſic diſcurrit. Omne quod quandoq; eſt in actu, quandoq; in potentia, indiget moveri, determinari, & conſtitui in actu ab aliquo movente, quod ſit ſemper in actu & nunquam in potentia: Sed voluntas humana eſt quandoq; in actu, quandoq; in potentia; incipit enim aliquando velle aliquid, quod antea non volebat: Ergo ad hoc ut actu vellit, indiget moveri ab aliquo movente, quod ſit ſemper in actu & nunquam in potentia; quod ut conſtat, non poteſt eſſe niſi Deus.

Eandem rationem ſub alijs terminis proponit 2. Phyſic. lect. 8. ubi ait: *Sicut potentia motiva, quæ eſt ad utrumlibet, non exit in actum, niſi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod eſt ad utrumlibet exit in actum, niſi per aliquid determinetur ad unum; quia id quod eſt ad utrumlibet, eſt ſicut ens in potentia; potentia autem non eſt principium agendi, ſed ſolùm actus: unde ex eo quod eſt ad utrumlibet, nihil ſequitur, niſi per aliquid aliud quod determinat ad unum.* Et 3. contra Gentes cap. 2. *Quod indifferenter ſe habet ad multa, non magis unum operatur quàm aliud; unde à contingente ad utrumque non ſequitur aliquis effectus, niſi per aliquid per quod ad unum determinetur.*

80. Ex quo poſſumus ſecundum formare argumentum. A principio indifferenti & indeterminato non ſequitur actio determinata, niſi priùs determinetur ab alio quod ſit in actu: Tum quia indifferens & determinatum inter ſe opponuntur, & ſe habent ſicut frigidum & calidum; adeòq; ſicut à frigido, ut tali, non poteſt calor procedere; ita nec ab indifferenti, ut indifferens eſt, actus determinatus exire: Tum etiam, quia id quod eſt ad utrumlibet, eſt ſicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non eſt principium agendi, ſed ſolùm prout eſt in actu, ut docet D. Thomas loco citato, & 1. 2. qu. 79. art. 2. ubi ait: *Omnis actio cauſatur ab aliquo quod eſt in actu, quia nihil agit niſi ſecundùm quod eſt in actu*: Atqui (ſubſumo) voluntas creata ex ſe eſt principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet: Ergo nuſquam exibit in actum determinatum, niſi priùs determinetur ab eo qui eſt ſemper in actu reſpectu totius objecti, id eſt à Deo.

Reſpondet Suarez libro 3. de auxiliis cap. 42. & 43. quod voluntas noſtra, quamvis ſit indifferens & in potentia ad ſuos actus, tamen propter eminentiam ſuæ virtutis, & propter ſuam libertatem, ac perfectum dominium quod habet in ſuos actus, eſt virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinſeco, ſed poteſt ſeipſam determinare, & in actum reducere. 81.

Sed contra: Quamvis voluntas ratione ſuæ libertatis habeat dominium in ſuos actus, illud tamen non eſt ſupremum & abſolutum, ſed dependens à ſupremo & univerſaliſſimo Dei dominio, eiq; ſubordinatum: Ergo licèt poſſit in ſuo ordine, & ut ſecundum liberum, ac ſecundum movens & determinans, ſeipſam movere, determinare, & in actum reducere, id tamen nõ poteſt præſtare, niſi cum ſubordinatione ad primum liberum, primumq; movens & determinans; ac proinde niſi dependenter ab ejus motione & determinatione. Sicut quia vaſallus vel feudatarius non habet ſupremum dominium in fundum, non poteſt de illo diſponere, niſi cum ſubordinatione & dependentia à Rege, vel Domino cui ſubditur. Unde præclarè Divus Thomas in hac parte quæſt. 109. art. 2. ad 1. *Homo eſt dominus ſuorum actuum volendi, & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad unam partem, vel ad aliam: ſed quod deliberet vel non deliberet, etſi hujuſmodi etiam ſit dominus, oportet quod hoc ſit per deliberationem præcedentem: & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum hominis arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentem humanam, ſcilicet à Deo.* 82.

Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. quæſt. 19. art. 3. ad 5. ait: *Cauſa quæ eſt ex ſe contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: ſed voluntas divina, quæ ex ſe neceſſitatem habet, determinat ſeipſam ad volitum, ad quod habet habitudinem non neceſſariam.* Quibus verbis hoc inter voluntatem divinam & creatam diſcrimen conſtituit, quod voluntas divina, quia eſt primum liberum, & primum determinans ſimpliciter, determinat ſeipſam per ſe primò, & independenter à quocumq; extrinſeco determinante; voluntas verò creata, quia non eſt primum liberum ſimpliciter, nec prima cauſa ſuarum electionum, non ſe determinat niſi ſecundariò, ac dependenter à motione & determinatione voluntatis divinæ: Unde in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 2. ad 3. ſic dicit: *Determinatio actionis & finis in poteſtate liberi arbitrii conſtituitur, licèt non ita ſicut primo agenti.* Ergo voluntas creata, ob eminentiam ſuæ virtutis, & dominium in ſuos actus liberos, non habet quod poſſit independenter à motione & determinatione Dei, ſeipſam movere & determinare: imò potiùs, cùm ejus libertas ſit potentialis, & Deo ſubordinata, indiget ab illo moveri, determinari, ac in actum reduci. 83.

Reſpondet ſecundò Petrus à S. Joſeph in opuſculo ſupra citato, diſp. 2. ſect. 6. Deum movere & determinare voluntatem, motione quadam & determinatione generali, inquantum ſcilicet illam applicat ad primam intentionem finis, 84.

finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua poſtea per conſilium & deliberationem ſeipſam movet & determinat ad electionem mediorum, ſeu volitionem bonorum particularium.

85. Sed contra primò: Voluntas volitione illâ boni in communi ad ſummum conſtituitur in actu primo ex parte ſui, ad tendendum per electionem in bona particularia: Ergo præter hanc motionem generalem, requiritur adhuc alia ſpecialis, quâ ad eligenda media determinetur. Probatur Conſequentia: quia ut docet D. Thomas locis ſupra §. 1. citatis, cauſa ſecunda conſtituta in actu primo, indiget adhuc motione & applicatione Dei, ut exeat in actum ſecundum.

86. Contra ſecundò: A principio indifferenti, ut indifferens eſt, non poteſt exire actus determinatus, niſi priùs determinetur ab alio, inquit idem S. Doctor locis ſupra relatis: Sed poſitâ primâ intentione finis, & volitione boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem hujus vel alterius medij, ſeu ad volitionem hujus vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget à Deo determinari.

87. Contra tertiò: Idem Angelicus Doctor docet voluntatem creatam ita moveri & applicari à Deo, ut tamen ſeipſam moveat & applicet: unde infra qu. 111. art. 2. dividit gratiam in operantem & cooperantem, & ait quod *in illo effectu in quo mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & ſecundùm hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens noſtra & movet & movetur, operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc dicitur gratia cooperans.* De quo in tractatu de gratia. Sed in prima volitione finis, & alijs actibus indeliberatis, voluntas non ſe movet & applicat, ſed movetur ſolùm & applicatur à Deo, ut docet idem S. Doctor hîc quæſt. 9. art. 4. & patet ex dictis diſp. præcedenti art. 2. Ergo ex Divo Thoma, Deus non ſolùm movet, applicat & determinat voluntatem ad primam volitionem finis, & ad alios actus indeliberatos & neceſſarios, ſed etiam ad electionem mediorum, & ad ejus actus deliberatos ſeu liberos. Unde quæſt. 6. de malo art. unico, initio articuli ait: *Homo ad eligendum movetur quodam interiori inſtinctu, ſcilicet ab ipſo Deo, & immobiliter, non tamen repugnat libertati*, ut poſtea explicat in reſp. ad 3. Item in reſp. ad 17. *Voluntas* (inquit) *quando de novo incipit eligere, tranſmutatur à ſua priori diſpoſitione, quantùm ad hoc quod priùs erat eligens in potentia, & poſtea fit eligens actu. Et hæc quidem tranſmutatio eſt ab aliquo movente, inquantum ipſa voluntas movet ſeipſam ad agendum, & inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, ſcilicet Deo: non tamen ex neceſſitate movetur, ut dictum eſt.* Deniq; 3. contra Gentes cap. 91. ſic diſcurrit: *Oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci ſicut in principium in aliquod uniforme & immutabile, & deficere non valens. Omnia autem quæ in nobis ſunt, inveniuntur eſſe multiplicia, variabilia & defectibilia: patet enim quod electiones noſtræ multiplicitatem habent, cùm in diverſis & à diverſis diverſa eligantur: mutabiles etiam ſunt, tum propter animi levitatem, qui non eſt firmatus in fine ultimo; tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumſtant: Quod autem defectibiles ſint, hominum peccata teſtantur: divina autem voluntas uniformis, immutabilis, & indeficiens eſt..... Oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in divinam voluntatem reduci; non autem in aliquam aliam cauſam: quia ſolus Deus noſtrarum voluntatum & electionum cauſa eſt.*

Tertiò alij Recentiores reſpondent, voluntatem ab objecto determinari, quantùm ad ſpeciem actûs, à Deo autem, quantùm ad individuum. Ita Suarez diſp. 5. Metaph. ſect. ultimâ citans Fonſecam, Toletum, Conimbricenſes, & alios. 88.

Sed contra: Licèt intellectus, mediante objecto propoſito, extrinsecè & objectivè poſſit determinare voluntatem ad ſpeciem actûs, hæc tamen determinatio non ſufficit, ut poſſit in actum determinatum exire: Tum quia cùm voluntas ſit intrinſecè indeterminata & in potentia, ut talis indeterminatio & potentialitas tollatur, debet activè determinari, & actuari per aliquid intrinſecum, ſcilicet per divinam motionem in ea receptam, priùs ſaltem naturâ quàm operetur: Tum etiam, quia ut actu operetur, debet eſſe determinata non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quantùm ad exercitium actûs: Atqui nullum objectum creatum, imò nec ipſum bonum univerſale, quod eſt Deus, quantumvis congruè propoſitum, voluntati hominis dum eſt in via, poteſt eam efficaciter movere & determinare quantùm ad exercitium actûs, ut docet D. Thomas hîc qu. 10. art. 2. Ergo non ſufficit determinatio extrinſeca, ſe tenens ex parte objecti.

Deinde, ſi Deus determinet voluntatem ad eliciendam hanc numero operationem potiùs quàm aliam, ut docet Suarez, ſequitur Deum tollere libertatem, & eſſe cauſam peccati, quæ ſunt duo abſurda & inconvenientia, quæ paſſim nobis objiciunt Adverſarij. Probatur ſequela quoad utramq; partem. Et primò quod ſequatur libertatis deſtructio, ſic oſtenditur. Libertas voluntatis eſt duplex, una ſpecificationis, altera exercitij; prima dicit poteſtatem eligendi actum hujus vel illius ſpeciei; ſecunda verſatur circa actum in individuo, & prout hîc & nunc exercetur: Sicut ergo Adverſarij contendunt, quod Deus libertatem ſpecificationis tolleret, ſi voluntatem ad ſpeciem actûs determinaret, quia, inquiunt, ita de ratione cauſæ liberæ eſt ſeipſam determinare, ut repugnet eam à quocumq; agente extrinſeco, etiam increato, determinari: Ita ex eodem principio, quod eſt veluti Adverſariorum Achilles, nobis licet inferre, deſtrui libertatem exercitij, ſi Deus voluntatem ad hanc numero operationem eliciendam determinet. Unde vel gladius quem in nos acuunt Adverſarii, plumbeus eſt, vel eo pariter jugulatur libertas exercitij.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus ſit Author peccati, facilè ſuadetur: nam in actu peccati quantùm ad individuum reperitur aliqua malitia ſpecialis, & diſtincta ab ea quæ ipſi convenit ſecundùm ſuam rationem ſpecificam, putà ea quæ ſumitur ex intenſione actûs, vel ex circumſtantijs aggravantibus intra eandem ſpeciem: Ergo ſi Deus determinet voluntatem creatam ad eliciendum hunc actum odij, v. g. potiùs quàm alterum, eam determinabit ad aliquam ſpecialem malitiam & deformitatem, ſubindeque erit author peccati, vel ſaltem alicujus ſpecialis malitiæ in eo incluſæ. Hanc rationem latiùs proſecuti ſumus in tractatu de volun-

Diſp. 5. art. 3. §. 3. voluntate Dei. Unde eam hîc ſub brevitate tranſcurrimus, ut ad alias progrediamur.

§. IX.

Alia ratio deſumpta ex dominio Dei in noſtras voluntates.

HANC rationem breviter ac ſtrictim attigimus, impugnando ſcientiam mediam, & explicando concordiam libertatis cum prædeſtinatione; ſed fuſiùs modò expendenda eſt, & magis urgenda.

89. Sic ergo eam propono: Prædeterminare voluntatem eſt eam applicare ad agendum, ſeu ad actum determinatum eliciendum: Sed Deus applicat voluntatem ad agendum: Ergo & ipſam prædeterminat. Major patet ex ſupra dictis: oſtendimus enim Deum per concurſum duntaxat ſimultaneum, non poſſe applicare cauſas ſecundas ad agendum. Minor verò ſuadetur: Deus habet perfectum dominium in noſtram voluntatem, ſicut & in alias creaturas, juxta illud Eſther 13. *Dominus univerſorum tu es*: Ergo eam applicat ad agendum. Antecedens eſt certum, cùm dominium Dei fundetur in creatione & conſervatione, & voluntas non minùs indigeat à Deo creari & conſervari, quàm aliæ res univerſi. Conſequentia verò ſic oſtenditur. Uſus rei eſt proprius actus dominij, quod idcirco definitur facultas utendi re in omnes uſus à lege permiſſos. *Vſus autem alicujus rei, nihil aliud eſt, quàm applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thomas infra qu. 16. art. 1. Ergo ſi Deus perfectum habet dominium in noſtras voluntates, eas ad agendum applicat.

90. Confirmatur: Ideo voluntas noſtra applicat potentias inferiores ad ſuos actus, quia eſt illarum domina & regina, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. art. 1. Sed Deus perfectius habet dominiũ in noſtram voluntatem, quàm ipſa in potentias inferiores: Ergo à fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

91. Reſpondent Adverſarij, Deum moraliter applicare voluntatem, ipſam invitando & excitando ad volendum, & operandum, non verò phyſicè eam præmovendo: ſicut, inquiunt, ipſa voluntas non phyſicè, ſed moraliter movet & applicat potentias inferiores, ratione ſympathiæ & colligationis potentiarum in eadem anima.

92. Sed contra primò: Falſum eſt voluntatem non movere & applicare phyſicè potentias inferiores, ut Diſput. præcedenti art. 1. oſtendimus, & apertè colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 4. ubi ait: *Voluntas movet intellectum & alias potentias, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum*; quod totum ad motionem phyſicam pertinet.

93. Contra ſecundò: Etſi voluntas moraliter tantùm moveat & applicet potentias inferiores ad ſuas operationes, ex hoc non rectè colligitur Deum moraliter duntaxat movere & applicare voluntatem ad agendum: Tum quia Deus & voluntas creata non conjunguntur in eodem ſuppoſito, nec radicantur in eadem anima, ſicut voluntas & potentiæ inferiores; unde Deus non poteſt per nudam & ſolam ſympathiam, & abſque impreſſione alicujus virtutis aut motionis, applicare voluntatem ad agendum; ſicut juxta aliquorum ſententiam, voluntas ratione ſolius

A ſympathiæ & colligationis, ſeu radicationis in eadem anima applicat potentias inferiores, abſque eo quod aliquid reale illis imprimat, & phyſicè eas immutet. Tum etiam, quia cùm Deus perfectius habeat dominium in noſtram voluntatem, quàm voluntas in potentias inferiores, & proprius actus dominij, ſit uſus & applicatio rei, Deus nobiliori & altiori modo, atq; adeò phyſicè, & non ſolùm moraliter, eam movere & applicare debet.

Tertiò: Ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 8. 94.
Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò ampliùs Deus: Sed voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè ſeipſam applicat ad agendum, ac movet de uno actu in alium,
B abſq; violentia & læſione libertatis: Ergo multò magis Deus id poteſt. Unde idem S. Doctor ex illo Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumq; voluerit vertet illud*, probat 3. contra gent. cap. 88. ſolum Deum *poſſe movere voluntatem per modum agentis*, id eſt verè efficienter, ut diſtinguitur contra motionem moralem, ſicut colligitur ex quarta ratione, ubi explicans quid ſit moveri per modum agentis, ait: *Dico autem moveri ab extrinſeco principio quod moveat per modum agentis, & non per modum finis.* Quare D. Proſper in carmine de ingratis, divinæ gratiæ efficacita-
C tem declarans, docet illam non ſolis conſiliis & ſuaſionibus movere, ſed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hac conſilio tantùm, hortatuq; benigno,
Suadens atq; docens, quaſi normam legis haberet
Gratia, ſed mutans intus mentem atq; reformans,
Vaſque novum ex fracto fingens, virtute creandi.

Item Divus Bernardus ſuprà citatus ait, quod *Deus voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.* Quibus verbis utramq; motionem apertè declarat, phyſicam ſcilicet, cùm dicit quod *voluntatem applicat operi*; & moralem, cùm ſubdit, *& opus explicat voluntati*, id eſt, convenientiam & bonitatem objecti ſeu operis ei oſtendit, quod ad motionem moralem
D pertinet.

Quartò, Si Deus moraliter tantùm poſſet movere & applicare voluntatem, eamq; conſiliis ſolùm ac ſuaſionibus excitare, haberet in eam dominium duntaxat politicum & civile, non autem regale & monarchicum; quod videtur abſurdum, quia juxta Auguſtinum, Deus habet cordium inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magiſque in ſua poteſtate voluntates hominum, quàm ipſi homines, eique volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium. Item Scriptura Proverb. 21. ait: *Sicut diviſiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit vertet illud.* Ubi divinæ voluntati apertè tribuitur vis ad inclinandum & trahendum cor humanum, quocumque voluerit; idque eadem facilitate & ſuavitate, quâ rivi aquarum humanâ opera in diverſas partes abſque ulla violentia feruntur, ut egregiè declarat Cajetanus ibidem, his verbis: *Efficaciam ſimul & facilitatem divinæ operationis ad inclinandum cor hominis, quòcumq; Deo placuerit, deſcribit Salomon inſtar dividentis aquam in multos rivos. Facillima eſt enim diviſio aquæ in multos rivos, eò quòd aqua non reſiſtat diviſioni. Quemadmodum itaque operatio hominis facillima eſt & efficacia ad dividendum aquam in multos rivulos, nec opus eſt laborare ad hujuſmodi diviſionem, quamvis laborare oporteat ad faciendos alveos per quos aqua deducatur;*

95. (margin, beside "Quartò")

tur; ita facillimâ efficaciâ Deus movet cor, & inclinat illud quocumque voluerit, &c. Et notandum ibi ſpecialiter fieri mentionem de corde Regis, eò quòd hoc maximè ſit liberum, & alterius poteſtati minus ſubjectum: unde ſi illud Deus abſque ulla difficultate & reſiſtentia vertit & inclinat quocumque voluerit, multò magis omnia alia corda huc illucque ſecundùm quod voluerit vertet, & ſumma erit primi cordis ſupra ſecunda corda poteſtas, ac perfectiſſimum Dei in noſtras voluntates dominium, ſubindeque ſuprema & abſoluta poteſtas movendi & applicandi voluntatem ad quodcumque voluerit, ſalva & illæſa ipſius libertate: *Quis enim* (inquit Auguſtinus) *tam impiè deſipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non poſſe convertere?*

In Enchirid. cap. 98.

96. Ex his intelliges, Catholicos & Hæreticos dominium omnino diverſum Deo in humana corda tribuere. Pelagius enim motionem ſolùm moralem, ac proinde dominium tantùm politicum, in Deo agnovit: Calvinus è contra motionem purè phyſicam, & neceſſitantem, ac tollentem potentiam ad oppoſitum, ſubindeq; violentum ac tyrannicum dominium Deo attribuit: Catholici verò (præſertim D. Auguſtini & S. Thomæ diſcipuli) qui utramq; motionem (phyſicam ſcilicet & moralem) in Deo agnoſcunt, dominium regale & monarchicum ei tribuunt, docentq; ipſum attingere à fine uſque ad finem fortiter, ac diſponere omnia ſuaviter.

§. X.

Rationes Theologicæ ex ſufficientia & efficacitate gratiæ deſumptæ.

97. RECTA ait D. Proſper, vèl Author Epiſtolæ ad Demetriadem, cap. 7. *Gratia Dei, niſi tota ſuſcipitur, tota repellitur: ſicut enim alienus eſt à numero Fidelium, & à ſorte Sanctorum, qui in aliquo à Catholica veritate diſſentit, ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro iſta, pro præſenti humanæ infirmitatis ſtatu, binas includit prærogativas; una quarum in gratiæ ſufficientia, altera in ejus energia ſeu efficacitate conſiſtit. Quiſquis proinde, ſive de ſufficientia, ſive de efficacitate Chriſtianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitus eſſe convincitur: quia ut ex Proſpero jam audivimus: *Hæc tota repellitur, niſi tota ſuſcipitur.* Si ergo probemus, ſublatâ phyſicâ præmotione, neq; ſufficientem, neq; efficacem gratiam ſtare poſſe, à fortiori oſtendemus, câ remotâ, totam Dei gratiam repelli, ejuſque impugnatores (ut Proſperi verbis utar) *totaliter extra gratiam eſſe.*

98. Prima ratio, quæ de gratia ſufficienti procedit, poteſt ſic proponi. Ut voluntas habeat auxilium ſufficiens ad operandum, & ad eliciendos actus ſupernaturales charitatis vel contritionis, debet priùs ſaltem naturâ quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad illos eliciendos: At ſecluſâ phyſicâ prædeterminatione, virtutem aliquam realem & phyſicam ordinis ſupernaturalis imprimente, voluntas non poteſt priùs naturâ quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad actus ſupernaturales eliciendos: Ergo illâ ſublatâ non poſſunt dari auxilia ſufficientia. Major patet: voluntas enim non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè influit in actus ſupernaturales; & actus primus, prioritate ſaltem naturæ, actum ſecundum ſeu operationem præcedit: Ergo ut voluntas habeat auxiliũ ſufficiens ad actus ſupernaturales eliciendos, debet priùs naturâ quàm operetur, eſſe phyſicè potens ad agendum. Minor autem, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Sublatâ phyſicâ prædeterminatione, ſolùm reſtat motio moralis, ſeu gratia moraliter excitans, & concurſus ſimultaneus ordinis ſupernaturalis, qui gratia coëfficientiæ à quibuſdam appellatur: ſupponimus enim actus illos charitatis & contritionis juſtificationem præcedere, & elici à peccatore habitibus ſupernaturalibus gratiæ & charitatis deſtituto: Sed nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus, poſſunt reddere voluntatem phyſicè potentem priùs naturâ quàm operetur: Ergo ſublatâ phyſicâ prædeterminatione, voluntas non poteſt eſſe priùs naturâ quàm operetur, phyſicè potens ad actus ſupernaturales eliciendos. Major conſtat, Minor quoad utramq; partem ſuadetur. In primis enim motio moralis, cùm non immutet phyſicè voluntatem, & nullam virtutem ei imprimat, ſed extrinſecè tantùm & objectivè, per oſtenſionem bonitatis & convenientiæ quæ eſt in objecto, eam alliciat, ut ſuprà declaravimus; non poteſt reddere voluntatem peccatoris phyſicè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales charitatis & contritionis; quod enim eſt de ſe impotens, non poteſt reddi phyſicè potens, niſi phyſicè mutetur, ſeu virtutem aliquam phyſicam recipiat, quam antea non habebat: Similiter etiam concurſus ſimultaneus, cùm non ſe teneat ex parte actus primi, ſed ſecundi; nec operationem cauſæ ſecundæ prioritate naturæ antecedat; nec in ipſam cauſam, ſed tantùm in ejus effectum influat; non poteſt elevare voluntatem ad actus ſupernaturales eliciendos, nec ipſam reddere phyſicè potentem ad agendum, priùs naturâ quàm operetur: Ergo nec motio moralis, nec concurſus ſimultaneus, poſſunt reddere voluntatem phyſicè potentem in actu primo ad actus ſupernaturales charitatis & contritionis, nec ei auxilium ſufficiens ad operandum tribuere: unde vel debet admitti præmotio phyſica, vel tollenda ſunt auxilia ſufficientia.

Mirum eſt quantùm hoc argumentũ Adver- 99.
ſariorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis aliqui dicunt, voluntatem peccatoris, habitibus ſupernaturalibus gratiæ & charitatis deſtitutam, elevari & reddi potentem ad actus ſupernaturales charitatis & contritionis eliciendos, per motus quoſdam ſubitaneos & indeliberatos quos Deus in nobis ſine nobis operatur. Alij exiſtimant eam elevari, & fieri potentem per ſpecialem Dei aſſiſtentiam: Alij per imperium Dei practicum: Alij deniq; per concurſum Dei ſimultaneum, non ut exercitum, quia ut talis ſe tenet ex parte actus ſecundi, ſed ut oblatum, ſeu ut loquitur Suarez, quatenus Deus eſt paratus illum dare.

Hæc tamen omnia vim argumenti propoſiti 100.
non infringunt, ſed potiùs roborant. Nam primò inquiro ab Adverſarijs, an actus illi indeliberati, in quibus gratiam excitantem & ſufficientem conſtituunt, ſint naturales vel ſupernaturales? Si ſint naturales, non poſſunt reddere voluntatẽ potentẽ ad eliciendos actus ſupernaturales

turales charitatis, & contritionis, nec habere rationem gratiæ ſufficientis, cùm illa ſit intrinſecè ſupernaturalis. Si verò dicatur, quòd ſint ſupernaturales, redit difficultas argumenti propoſiti: cùm enim voluntas ſit potentia purè naturalis, non poteſt de ſe eſſe phyſicè potens, priùs naturâ quam operetur, ad eos eliciendos; unde ut fiat phyſicè potens, vel debet mutari per alium actum indeliberatum (de quo idem quæram ac de priori, & ſic erit proceſſus in infinitum) vel admittenda eſt motio aliqua phyſica & ſupernaturalis, quæ voluntatem elevet, ac reddat phyſicè potentem priùs naturâ quàm operetur, ſubindeque admitti debet præmotio
101. phyſica.

Secundò: Actus illi indeliberati (eſto ſint ſupernaturales) ſunt tamen minùs perfecti, ac diverſæ ſpeciei ab illis actibus perfectè ſupernaturalibus, ad quos eliciendos voluntas excitatur: ſolet enim Deus vivâ quadam mentis repræſentatione, aut timore gehennæ, excitare & movere voluntatem peccatoris ad actum contritionis, aut dilectionis Dei ſuper omnia; qui eſt multò nobilior & præſtantior, ac diverſæ ſpeciei ab actu timoris: Ergo tales actus indeliberati non poſſunt reddere voluntatem phyſicè & & completè potentem ad eliciendos actus contritionis & charitatis. Conſequentia patet: quia tota perfectio actus ſecundi, debet virtualiter aut eminenter præcontineri in actu primo, ſubindeque iſte debet alium ſuperare, vel ſaltem adæquare in perfectione. Unde ſicut ſurculus caſtaneæ v. g. non poteſt reddere arborem ſylveſtrem, cui inſeritur, potentem ad producenda poma, vel pyra, quæ ſunt fructus nobiliores, & diverſæ ſpeciei à caſtaneis; ita videtur impoſſibile quòd actus timoris reddat voluntatem phyſicè potentem ad eliciendum actum charitatis, ſed ad hoc neceſſariò requiritur vis quædam ſupernaturalis, voluntati impreſſa, priùs ſaltem naturâ quàm operetur, virtualiter continens
102. perfectionem quæ reperitur in actu charitatis.

Tertiò: Vel ex ſpeciali Dei aſſiſtentia, imperio, aut oblatione concurſus ſimultanei, derivatur in voluntate aliqua virtus intrinſeca, vel nulla ei ſuperadditur? Si primum dicatur, habemus intentum: nam talis virtus ſuperaddita, cùm ſit prior naturâ ipſâ operatione voluntatis, & non ſit permanens, ſed tranſiens ac fluens, erit ipſa præmotio phyſica. Si ſecundum affirmetur, ſequitur quod ex tali aſſiſtentia, imperio, & oblatione concurſus, voluntas non poſſit fieri intrinſecè potens ad eliciendos actus charitatis & contritionis: quia impoſſibile eſt id quod eſt de ſe impotens & improportionatum ad producendum aliquem effectum, vel ad eliciendam aliquam operationem, reddi phyſicè potens & proportionatum ad illam, niſi in ſe recipiat aliquam formam, vel virtutem quam antea non habebat; cauſam enim eſſe phyſicè potentem, non eſt aliqua denominatio extrinſeca, ſed intrinſeca, à virtute aliqua & principio interno petita; unde communiter dicitur: *Idem manens*
103. *idem, ſemper facit idem.*

Confirmatur: Illud quo voluntas de impotente fit proximè & completè potens ad eliciendam aliquam operationem, debet eſſe forma operativa; quia ejus effectus formalis eſt conſtituere ſubjectum in actu primo, & proximè operativum: Sed Deus non poteſt habere rationem formæ & actus primi (ſaltem in eſſe en-

A titativo) reſpectu creaturæ, ut docent communiter Theologi 1. p. quæſt. 12. art. 5. ubi hac ratione probant Deum non poſſe immediatè per ſeipſum ſupplere lumen gloriæ in intellectu creato, licèt poſſit gerere vices ſpeciei impreſſæ & formæ intelligibilis: Ergo Deus non poteſt per ſolam ſpecialem aſſiſtentiam, imperium, aut oblationem concurſus ſimultanei, reddere voluntatem creatam proximè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales. Videantur quæ diximus in tractatu de viſione beata, ubi variis argumentis oſtendimus, intellectum creatum non poſſe elevari & fieri potentem ad videndum Deum, per ſolam ejus aſſiſtentiam, aut
B concurſum ſimultaneum, ſed neceſſariò requiri lumen gloriæ per modum habitûs vel auxilii communicatum: nam hæ rationes idem probant de voluntate creata, reſpectu actus charitatis & contritionis; præſertim illa quam deſumpſimus ex S. Doctore 3. contra gent. cap. 53. ubi ſic diſcurrit: *Nihil poteſt ad altiorem operationem elevari, niſi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari; uno modo per ſimplicem ipſius virtutis intenſionem, ſicut virtus activa calidi augetur per intenſionem caloris, ut poſſit efficere vehementiorem actionem in eadem ſpecie: alio modo per novæ formæ appoſitionem; ſicut diaphani virtus augetur ad hoc ut poſſit illumi-*
C *nare, per hoc quod fit lucidum actu, per formam lucis receptam in ipſo de novo: & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius ſpeciei operationem conſequendam, &c.* Unde ſic poteſt argumentum formari. Quotieſcumque aliqua potentia debet elicere actus diverſæ ſpeciei, & ordinis altioris iis quos connaturaliter elicit, debet mutari per receptionem novæ formæ, quæ ſit etiam diverſæ ſpeciei, & ordinis altioris eâ quam habet ex ſua natura: Sed actus charitatis & contritionis, qui eliciuntur à peccatore nondum juſtificato, & habitibus ſupernaturalibus gratiæ & charitatis nondum ornato; ſunt alterius ſpeciei, imò & altioris ordinis, quàm ſint illi quos voluntas creata ſecundùm ſua naturalia
D poteſt elicere: Ergo ipſa debet intrinſecè mutari, per receptionem alicujus virtutis, motionis, aut qualitatis ſupernaturalis, priùs ſaltem naturâ quàm operetur, ſubindeque à Deo phyſicè præmoveri.

Præterea: Dato quod de potentia abſoluta 104.
poſſet Deus ſe ſolo, abſque impreſſione alicujus formæ, qualitatis, aut virtutis activæ, reddere voluntatem intrinſecè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales: negari tamen non poteſt, ſuaviùs & connaturaliùs id fieri, mediante aliqua qualitate, ſeu virtute activa ſupernaturali, impreſſa voluntati priùs ſaltem naturâ quàm operetur: Unde D. Thomas 2. 2. quæſt. 23. art. 2.
E docet contra Magiſtrum ſententiarum, motum dilectionis Dei non produci immediatè à Spiritu ſancto, mentem juſti inhabitante, ſed mediante aliqua forma, ſeu qualitate creata voluntati impreſſâ: *Quia* (inquit) *nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actio-*
nis: Atqui Deo debemus ſemper id quod ſuavius eſt, & naturis rerum conformius aſcribere; nam ut dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*: Ergo dicendum eſt, Deum elevare voluntatem peccatoris ad actus ſupernaturales charitatis & contritionis eliciendos, mediante aliqua

Diſp. 2. a. 5

forma aut qualitate tranſeunte illi impreſſa, priùs ſaltem naturâ quàm operetur; non verò immediatè per ſeipſum, ſeu per ſpecialem ejus aſſiſtentiam, aut concurſum ſimultaneum.

Præterquam quod (ut arguit D. Thomas loco citato contra gentes ratione 3.) ſi aliqua duo fuerint non unita, & poſtmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriuſq; vel alterius tantùm: unde cùm Deus ſimultaneè concurrendo cum voluntate humana ad actus ſupernaturales, ipſi conjungatur & aſſiſtat per modum coprincipii, ſimul cum ea influentis in eandem operationem, debet intervenire aliqua mutatio; quæ cùm non poſſit ſe tenere ex parte Dei, debet ſe tenere ex parte voluntatis; quæ proinde debet aliquid reale & phyſicum de novo recipere, priùs ſaltem naturâ quàm operetur; quod eſt ipſam phyſicè præmoveri.

§. XI.

Alia ratio Theologica ex efficacia ſeu efficientia gratiæ deſumpta.

105. HÆc ratio præcipua eſt & fundamentalis, poteſtque ſic breviter proponi. Deus per gratiam prævenientem verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v.g. ad credendum myſteriis revelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia: Sed id præſtare nequit, niſi voluntatem phyſicè præmoveat: Ergo datur talis præmotio. Major eſt de fide: nam de fide certum eſt, juſtificationis exordium in adultis à præveniente Dei gratia ſumendum eſſe, ſicut definit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. Exordium autem juſtificationis in adultis incipit à determinatione liberi arbitrii, quâ infidelis v.g. ſe determinat ad credendum myſteriis ſibi revelatis; unde capite ſequenti ſubditur: *Diſponuntur autem ad ipſam juſtitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera eſſe quæ divinitùs revelata & promiſſa ſunt*: Ergo ex Tridentino Deus per gratiam prævenientem verè & propriè cauſat in nobis determinationem liberi arbitrii ad credendum.

106. Confirmatur: Determinatio voluntatis ad credendum, vel ad diligendum Deum ſuper omnia, eſt quoddam initium fidei & bonæ voluntatis; fides enim incipit à pia motione voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad aſſentiendum myſteriis ei propoſitis, ut oſtendemus in tractatu de fide: Sed de fide certum eſt, nulla dari in nobis initia fidei aut bonæ voluntatis, quæ non ſint à gratia præveniente; ita enim contra Semipelagianos in pluribus Conciliis definitum eſt, & paſſim docent Auguſtinus, Proſper, Fulgentius, & alii SS. Patres. Unde Leo Papa ſerm. 8. de Epiphania: *Dicente diſcipulis Domino, ſine me nihil poteſtis facere, dubium non eſt hominem bona agentem, à Deo habere & effectum operis & initium voluntatis*: Ergo Deus per gratiam prævenientem, verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum.

Diſp. 2. a. 1

107. Minor autem, quam negant Adverſarii, multipliciter ſuaderi poteſt. Primò quia motio moralis non eſt vera & propria efficientia, ſed impropria tantùm & metaphorica; magiſque pertinet ad genus cauſæ finalis, quàm efficientis; movet enim ſolùm objectivè, & exhibendo voluntati bonitatem quæ convenientiâ ſuâ eam alliciat: unde oratores non verè & propriè efficiunt motum voluntatis audientium, quia ſolùm ſuadendo movent ipſam moraliter; Diabolus etiam non eſt verè & propriè cauſa peccati hominis, quia ſolis conſiliis, ſuaſionibus, aut propoſitione objecti delectabilis, ejus voluntatem movet ad peccandum, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 80. art. 1. & quæſt. 3. de malo articul. 3. Idem patet exemplo pueri, qui moraliter movetur & excitatur ad currendum, oſtenſione pomi vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem excitationem eſſe verè & propriè cauſam efficientem curſûs illius? Ergo Deus per motionem moralem non verè & propriè efficit determinationem noſtræ voluntatis ad bonum, ſed debet illam phyſicè præmovere, ut verè & propriè talem determinationem efficiat.

Secundò probatur eadem Minor ratione S. Thomæ loco ultimè citato. Cauſa efficiens eſt illa ad quam infallibiliter ſequitur effectus: Sed ad actionem conſulentis, imperantis, aut ſuadentis, non ſequitur infallibiliter effectus, nempè conſenſus liber alterius; ſuaſio enim non cogit invitum, ut dicit Auguſtinus lib. 83. quæſt. id eſt, illum efficaciter ad agendum non determinat: Ergo motio moralis non eſt vera cauſa efficiens, ſubindeque requiritur phyſica. 108.

Tertiò, Quod non exiſtit, non poteſt verè & propriè agere; cauſa enim efficiens operatur in quantum eſt actu: Sed multoties contingit quod gratia moraliter excitans non exiſtat, quando producitur conſenſus voluntatis & ejus operatio: Ergo ſaltem tunc non poteſt eſſe vera cauſa efficiens talis conſenſûs. Major patet, Minor etiam conſtat experientiâ. Nam ſæpè quando peccator convertitur, & incipit diligere Deum ſuper omnia, non ſentit in anima motus illos indeliberatos timoris mortis vel gehennæ v.g. in quibus Adverſarii gratiam moraliter excitantem conſtituunt. 109.

Confirmatur: Principium effectivum debet eſſe, vel ſaltem poteſt eſſe ſimul cum ſuo effectu, præſertim in actionibus inſtantaneis & immanentibus, quales ſunt actus intellectûs & voluntatis: Sed actus indeliberati intellectûs & voluntatis, non poſſunt ſimul eſſe cum deliberatis, quando verſantur circa idem objectum (v.g. quando Deus per actum indeliberatum amoris movet hominem ad actum deliberatum perfectæ charitatis) nam deliberatum & indeliberatum opponuntur contrariè, vel contradictoriè, ſubindeque ſe invicem excludunt: Ergo gratia moraliter excitans non poteſt eſſe principium effectivum actûs perfectæ charitatis. 110.

Denique: Motus gratiæ excitantis ſolet eſſe minùs perfectus, quàm actus ſupernaturalis ad quem movet; Deus enim, ut ſuprà dicebamus, ſolet vivâ quadam mortis repræſentatione, aut timore gehennæ, excitare peccatores ad actum contritionis vel charitatis, qui eſt altioris ordinis, & diverſæ ſpeciei ab actu timoris: Sed cauſa efficiens principalis, debet eſſe ad minus æquè perfecta, ac ejus effectus; cùm tota perfectio effectûs virtute contineatur in cauſa: Ergo gratia moraliter excitans, non eſt, nec eſſe poteſt vera cauſa efficiens actûs charitatis, & determinationis voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum ſuper omnia. 111.

Dices: Licèt Deus per gratiam prævenientem verè & propriè ac phyſicè non efficiat in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum; 112.

num; eam tamen verè, propriè, ac phyſicè cauſat per gratiam cooperationis & coëfficientiæ, ſeu per concurſum ſimultaneum ordinis ſupernaturalis, quo unà cum voluntate in ejus conſenſum & determinationem influit.

113. Sed contra primò: Tridentinum loco citato docet exordium noſtræ juſtificationis (ſubindeque determinationem voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum ſuper omnia, à qua juſtificatio peccatoris incipit) à Dei gratia movente & præveniente procedere: Sed gratia cooperationis & coëfficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; aliàs eſſet gratia præveniens, & non ſolùm cooperans & coëfficiens; neque illud movet, ut paragrapho 1. contra Suarem multipliciter oſtenſum eſt: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coëfficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum.

Deinde concurſus ſimultaneus, juxta principia Adverſariorum, eſt indifferens, ſeu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantùm abeſt, quòd voluntatis noſtræ determinationem verè & propriè cauſet quin potiùs eam à voluntate ſupponat vel expectet, ut determinatè in noſtros actus liberos influat; ſeu ut ejus indifferentia, ſuſpenſio, & indeterminatio tollatur & reſolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate diſp. 5. impugnando decreta indifferentiæ.

§. XII.

Corollaria notatu digna.

114. EX dictis inferes primò, negantes phyſicam prædeterminationem totum ordinem gratiæ actualis deſtruere. Cùm enim hic ordo in auxiliis ſufficientibus & efficacibus præcipuè conſiſtat; hujuſmodi autem auxilia, ſublatâ phyſicâ prædeterminatione, ſtare non poſſint, ut abundè oſtendimus; certè qui eam negant, totum ordinem gratiæ actualis evertunt, & ut loquitur D. Proſper ſupra relatus, *totaliter extra gratiam ſunt.*

115. Inferes ſecundò, Adverſarios viam ſternere huic errori Semipelagianorum quo aſſerebant dari in nobis quædam initia fidei & bonæ voluntatis, quæ non erant à gratia, ſed à natura, nec à Deo, ſed à libero arbitrio.

Patet etiam hoc corollarium: Nam determinatio voluntatis ad credendum myſteria revelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia, eſt quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: Sed talis determinatio non poteſt verè & propriè effici à gratia duntaxat moraliter excitante; nam, ut ſuprà vidimus, excitatio moralis non eſt vera & propria efficientia, ſed impropria tantùm ac metaphorica: nec etiam à gratia coëfficentiæ, ſeu concurſu ſimultaneo ordinis ſupernaturalis; cùm talis concurſus liberi arbitrii determinationem non præveniat, ſed ſupponat, vel expectet à voluntate creata, ut docent Adverſarii: Ergo ſublatâ gratiâ phyſicè prædeterminante, determinatio voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum ſuper omnia, verè & propriè non poteſt cauſari à gratia, ſubindeque in ſolam naturam tanquam in veram & propriam cauſam efficientem debet reduci.

116. Inferes tertiò, Yxambertum, & quoſdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex ſe & ex A natura ſua efficacem admittunt, & negant eam phyſicè prædeterminare liberum arbitrium, non loqui conſequenter, ſed pugnantia ſcribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex ſe & ex natura ſua efficax, debet verè & propriè efficere liberi arbitrii determinationem ad bonum, v.g. ad diligendum Deum ſuper omnia, vel ad credendum myſteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantùm movens & præveniens voluntatem, non verè & propriè efficit liberi arbitrii determinationem ad bonum, ſed impropriè tantùm, & metaphoricè; cùm motio moralis non ſit vera & propria efficientia, ſed impropria duntaxat B ac metaphorica, & magis ad genus cauſæ finalis quàm efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fusè oſtendimus: Ergo gratia moraliter tantùm movens & excitans voluntatem, non poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax, ſed accidentaliter tantùm, & ab eventu, ut Molina & alii Recentiores docent.

Confirmatur primò: Motio moralis ſe tenet ex parte objecti, & fit per oſtenſionem boni, quod convenientiâ ſuâ voluntatem allicit & invitat; unde objectiva appellatur, ut ſuprà notabili primo declaravimus: Sed nulla motio ſe tenens ex parte objecti, in hoc ſtatu viæ, poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax & infallibilis: 117.
C Ergo nec ulla motio purè moralis. Major patet ex ſupradictis. Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 105. art. 4. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Non enim ſufficienter aliquid poteſt movere aliquod mobile, niſi virtus activa moventis excedat vel ſaltem adæquet virtutem paſſivam mobilis: Virtus autem paſſiva voluntatis ſe extendit ad bonum univerſale, ſicut & intellectus objectum eſt ens univerſale: quodlibet autem bonum creatum eſt quoddam particulare bonum, ſolus autem Deus eſt bonum univerſale; unde ipſe ſolus implet voluntatem, & ſufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruè propoſitum voluntati, eam ex vi propria poſſe efficaciD ter movere & determinare ad ſui dilectionem, ſed hoc convenire ſoli bono infinito & univerſali, clarè & intuitivè cognito. Unde Deus, prout à nobis viatoribus obſcurè & ænigmaticè per fidem cognoſcitur, non poteſt in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum univerſale, continens in ſe omnem rationem boni, ſed interdum repræſentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ ſubinde poteſt ipſum odio proſequi, vel non diligere; atque adeò nulla motio ſe tenens ex parte objecti, in hoc ſtatu viæ, poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax & infallibilis, ſeu infallibiliter movere vo- E luntatem.

Confirmatur ſecundò: Illud quod movet efficaciter voluntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quantùm ad exercitium; cùm repugnet voluntatem operari, niſi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatū, quantumvis congruè propoſitum voluntati, nec ipſe etiam Deus, ut à nobis hîc in via obſcurè per fidem cognoſcitur; nec bonum ut ſic, ſeu beatitudo in communi, poſſunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantùm ad exercitium actûs; ſed ſolùm quantùm ad ſpecificationem, 118.
ut

ut docent Theologi cum S. Thoma hîc quæſt. 9. art. 1. & patet ex dictis diſputatione præcedenti: Ergo nulla motio purè moralis & objectiva, poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax.

119. Confirmatur tertiò: Motio moralis ſe habet per modum ſuaſionis: Sed nulla motio ſe habens per modum puræ ſuaſionis, poteſt eſſe per ſe & ex natura ſua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 111. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter poteſt movere voluntatem; Angelus autem & homo, per modum ſuadentis*: Ergo ex D. Thoma motio quæ ſe habet per modum ſuaſionis, non eſt de ſe efficax & infallibilis. Unde idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 92. ait, quod *actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum perſuadentis*: Ex quo infert poſtea, *quod cùm diſpoſitio quæ eſt ex intellectus perſuaſione, neceſſitatem ad eligendum non inducat, non ſemper homo eligit id quod Angelus cuſtodiens intendit; ſemper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.* Quibus verbis apertè declarat, quod Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet phyſicè, & aliquid in ea operando: Angelus verò è contra eam efficaciter movere non poteſt, quia movet ipſam ſolùm moraliter, & per modum ſuadentis; ſubindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio purè moralis & objectiva poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax. Quare D. Proſper in verſibus ſupra paragrapho 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere ſolis conſiliis & ſuaſionibus, ſed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit quod illa *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

120. Infertes ultimò, ſublatâ ſcientiâ mediâ, neceſſariò admittendam eſſe prædeterminationem phyſicam; ſubindeque omnia argumenta, quibus hujus ſcientiæ impoſſibilitatem in tractatu de ſcientia Dei demonſtravimus, phyſicæ prædeterminationis neceſſitatem eſtruere.

Probatur breviter hoc corollarium, & oſtenditur connexio, quæ reperitur inter has duas celebres quæſtiones, ſeu inter deſtructionem ſcientiæ mediæ, & poſitionem prædeterminationis phyſicæ. Sublatâ ſcientiâ mediâ, quâ Deus in ſigno rationis antecedenti ſuum decretum, præſciat actus noſtros liberos conditionatè futuros, in eorum veritate objectiva, aut in comprehenſione voluntatis humanæ, neceſſariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio eoſdem actus certò & infallibiliter poſſit cognoſcere: Ergo ſublatâ ſcientiâ mediâ, neceſſariò debet poni prædeterminatio phyſica. Conſequentia patet: quia phyſica prædeterminatio eſt executio, ſeu motio executiva decreti prædeterminantis, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans. Antecedens verò ſic oſtenditur. Futura contingentia non poſſunt niſi duplici via cognoſci, ſcilicet vel in ſe, ratione veritatis determinatæ quam habeant in ſeipſis, vel in ſuis cauſis; inter quas præcipua eſt divinum decretum, quod eſt prima radix totius exiſtentiæ futuritionis, cùm nihil fiet in rerum natura, vel futurum ſit, niſi dependenter à Deo liberè volente, ſeu à libera divinæ voluntatis determinatione: Sed divinum decretum non poteſt eſſe cauſa futuritionis & exiſtentiæ actuum noſtrorum liberorum, niſi ſit prædeterminans: Ergo ſublatâ ſcientiâ mediâ, quâ Deus in ſigno rationis antecedenti decretum futura contingentia in eorum veritate objectiva cognoſcat, neceſſariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio poſſit ea cognoſcere. Major & Conſequentia patent. Minor etiam eſt evidens: Tum quia omnis cauſa eſt prior ſaltem naturâ & cauſalitate ſuo effectu: Tum etiam quia decretum purè indifferens, & à voluntate humana quantùm ad ſpeciem actûs determinabile (quale fingunt in Deo defenſores ſcientiæ mediæ) non cauſat, ſed ſupponit, vel expectat liberam noſtræ voluntatis determinationem: Ergo ut divinum decretum ſit radix & cauſa determinatæ futuritionis actuum noſtrorum liberorum, neceſſariò debet eſſe prædeterminans voluntatem, & non purè indifferens, atque ab ea determinabile, quantùm ad ſpeciem actûs.

§. XIII.

Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Joſeph nobis objicit in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat.

121. PRiuſquam Doctoris Angelici teſtimonia proferam, quæ nonnullis, parùm in ejus doctrina verſatis, aliquam poſſent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum cenſui, mirum nullo modo videri debere, ſi aliquid in S. Doctore, doctrinæ toties & tam evidenter ab ipſo explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Cùm enim S. Præceptor tot & tanta volumina conſcripſerit, & toties præſentem quæſtionem pertractaverit (*adeò ad diſcernendum difficilem*, inquit Auguſtinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium, Dei gratia negari videatur; quando autem aſſeritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*) nihil inquam mirum eſſe debet, ſi alicubi quicquam dixiſſe videatur, quod in favorem, ſeu potiùs adulationem liberi arbitrii, contra divini auxilii efficaciam & cauſalitatem ab Adverſariis detorqueri poſſit. Unde de D. Thome dicere licet, quod de S. Auguſtino Facundus Hermianenſis initio libri contra Mocianum præclarè monuit: *Quid* (inquit) *in hoc miremur?* (nempè ſi quæ D. Auguſtinus aptè in loco dixit, detorqueantur ad ſenſus ab ejus mente maximè alienos) *neque enim meliùs loqui potuit, quàm Propheta, quàm Apoſtoli, quàm Evangeliſtæ; quorum verbis ſimiliter malè intellectis, & incongruè adhibitis, tam multi Hæretici ſuos defendere conantur errores.* Hoc præmiſſo, breviter hîc referam & exponam D. Thomæ teſtimonia, quæ Petrus à S. Joſeph in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat, nobis objicit, quæ ex Suarezio, Ruizio, aliiſque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea ſolùm prætermittam, quæ nullam difficultatis ſpeciem continent: ne in rebus inutilibus immoremur, & tædium ac moleſtiam ſtudioſo Lectori ingeramus.

122. Objicit ergo prædictus Author diſp. 1. ſect. 1. quatuor ex S. Doctore, quæ phyſicæ prædeterminationi videntur adverſa. Inprimis S. Thomas opuſc. 6. quæſt. 38. docet hanc propoſitionem: *Deus non agit in anima, niſi per novum influxum*: falſam eſſe. Et quæſt. 22. de verit. art. 8. aſſerit Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam imprimendo: At hæc (inquit Adverſarius) non aſſereret, ſi exiſtimaret cauſam

ſam ſecundam egere ſemper ad operandum prævia Dei motione in ea recepta : Ergo talem motiooem non docuit.

123 Secundò : Idem S. Doctor 1. p. qu. 103. art. 1. ad 3. illud diſcrimen conſtituit inter ſagittam emiſſam, & creaturam operantem, quod ſagitta recipit impulſum ipſius naturæ ſuperadditum, & ad violentiam ſpectantem ; id autem quod creaturæ à Deo recipiunt, eſt earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, diſtinctam ab ea inclinatione naturali & intrinſeca, quâ in ſuas operationes tendunt, & quæ ipſis in earum productione indita eſt ab Anthore naturæ.

124 Tertiò, Quoties idem S. Doctor tradit diviſionem actûs, illum adæquatè ſecat in primum & ſecundum: Sed hæc diviſio non eſſet adæquata, ſi daretur prædeterminatio phyſica: ipſa enim neque eſſet actus primus, neque ſecundus, utpote à virtute agendi, & ipſa operatione diſtincta: Ergo eſſet actus tertius.

125 Quartò, S. Thomas interdum aſſerit, concurſum Dei univerſalem modificari & determinari per cauſas ſecundas: At hoc eſſet falſum, ſi eas ad agendum phyſicè prædeterminaret: Ergo phyſica prædeterminatio principiis doctrinę D. Thomæ adverſari videtur.

126 Veruntamen hæc parùm urgent, & facilè dilui poſſunt. Ad primum enim reſpondetur, D. Thomam ſolùm intendere, quod Deus non ſemper animam aut voluntatem movet, in eam influendo ſeu imprimendo habitualia gratiæ & charitatis dona, ſed interdum eam movet ſolis auxiliis actualibus, ut clarè ſeipſum explicat locis citatis; ait enim in prædicto opuſculo, poſt verba ab Adverſario relata : *Manifeſtum eſt enim quod Deus in anima agit, non ſolùm cauſando in ea aliquem habitum, putà gratiæ, vel virtutis, ſed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud; quod non propriè dicitur influere, ſed magis movere ad actum.* Et quæſtione citata de veritate, poſtquam dixit : *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò ampliùs Deus*, ſtatim ſubdit : *Immutat autem voluntatem dupliciter; uno modo movendo tantùm, quando ſcilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, ſine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, ſicut ſine appoſitione alicujus habitûs quandoque facit ut homo velit quod priùs non volebat : altero modo imprimendo aliquam formam in ipſam voluntatem : ſicut enim ex ipſa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum ; ita ex aliquo ſuperaddito, ſicut eſt gratia, vel virtus, inclinatur ulteriùs ad volendum aliquid aliud, ad quod priùs non erat determinata, naturali inclinatione.* Ex qua doctrina tantùm abeſt, quod aliquid contra nos poſſit inferri ; quin potiùs per ipſam magis noſtra ſtabiliatur ac roboretur ſententia : Tum quia S. Doctor ait, quod *ſicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò ampliùs Deus* ; atque adeò ſicut voluntas phyſicè ſe movet de uno actu in alium, abſque læſione libertatis; ita & à fortiori Deus poteſt, illæſa ipſius libertate, eam phyſicè præmovere, ſeu de uno actu mutare in alium, ut ſuprà arguebamus: Tum etiam, quia D. Thomas ibidem ait, quod Deus movendo liberum arbitrium, facit quod homo velit quod antea non volebat : At per concurſum ſimultaneum Deus non movet liberum arbitrium, nec facit quod homo velit, ut ſuprà oſtenſum eſt : Ergo D. Thomas iiſdem locis, quæ Adverſarius nobis opponit, non obſcurè docet prædeterminationem phyſicam, tantùm abeſt quod illi adverſetur.

Ad ſecundum dicendum, ſermonem ibi eſſe de inſtitutione & conſtitutione naturæ in actu primo, ultra quam determinationem indiget motione ad actum ſecundum applicante, ut docet S. Thomas hîc qu. 109. art. 1 ubi ait : *Actio intellectûs & cujuſcumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo, uno modo inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit, alio modo inquantum ab ipſo movetur ad agendum.* Et qu. 3. de potentia art. 7. ad 7. *Virtus naturalis* (inquit) *quæ eſt rebus naturalibus in ſua inſtitutione collata, ineſt eis ut quadam forma habens eſſe ratum & fixum in natura : ſed id quod facit Deus in illis ut actualiter operentur, habet quoddam eſſe incompletum, eo modo quo colores ſunt in aere, & virtus artis in inſtrumento artificis.* Falſum ergo eſt quod ait Petrus à S. Joſeph, *nullam in creaturis dari motionem, diſtinctam ab ea inclinatione naturali & intrinſeca, quâ in ſuas operationes tendunt, & quæ ipſis in earum productione indita eſt.* Unde D. Thomas locis ſuprà citatis, præſertim quæſtione citata de potentia, docet Deum movere cauſas ſecundas ad operandum, non ſolùm quia dedit illis virtutes operativas, & conſervat eas, ſed etiam quia illis applicat ad agendum. 12

Quod teſtimonium adeò clarum & perſpicuum eſt, ut Suarez Adverſariorum Coriphæus, & in eludendis D. Thomæ teſtimoniis ſagaciſſimus, nullam omnino fugam invenire potuerit, ſed coactus fuerit concedere in libro de concurſu Dei cap. 11. D. Thomam eo loco verè docuiſſe præmotionem phyſicam. Addit tamen Doctorem Sanctum, peritiorem factum, in utraq; ſua ſumma (Theologica ſcilicet & contra Gentiles) quæ, inquit, ſunt quaſi ultimum ipſius teſtamentum, virtualiter ſe retractaſſe; quatenus 1. p. qu. 105. art. 5. loquens de modo quo Deus concurrit cum cauſis ſecundis, poſtquam probavit quod Deus poteſt dici cauſa actionũ creaturarum, & inquantum produxit virtutes operativas cauſarum ſecundarum, & inquantum eas conſervat, addit tertio loco, & *inquantum eas quaſi applicat ad operationẽ, ſicut artifex applicat ſecurim ad ſcindendum*: nam particula illa *quaſi*, diminutiva eſt, & indicat Deum verè & propriè non præmovere & applicare cauſas ſecundas ad operandum, ſed ſimilitudinariè tantùm & metaphoricè.

Sanè mira eſt hujus Authoris ſagacitas, & in expendendis ac enucleandis verbis D. Thomæ diligentia. Sed quæſo cur etiam non fuit æquè exactus & religioſus in expendendis Scripturæ teſtimoniis ? Quare ſimiliter non negat Chriſtum eſſe verè Filium Dei unigenitum, eò quod S. Joannes teſtetur ſe vidiſſe gloriam ejus *quaſi unigeniti à patre* ? Cur etiam non negat eſſe verum ignem in purgatorio, eo quod D. Paulus 1. ad Corinth. 3. dicat de illo qui ſuperædificat fœnum & ſtipulam ; *ſalvus erit, ſic tamen quaſi per ignem* : qui locus fere unicus eſt in Scriptura Sacra, ex quo fideles inferunt eſſe verum ignem in purgatorio. Miror etiam prædictum Authorem non advertiſſe S. Thomam eodem articulo citato 1. partis in reſp. ad 3. relictâ illâ particula, *quaſi*, dicere abſolutè, & formalibus verbis, quod *Deus non ſolùm dat formas rebus, ſed etiam conſervat eas in eſſe, & applicat eas ad agendum.* Quod idem

expreſſerat lib.3. contra gentes cap.70. & paſſim in omnibus ſuis operibus, illâ particulâ, *quaſi*, ſemper prætermiſsâ.

Porro ſi quærat aliquis, cur D.Thomas in corpore dicti articuli ex prima parte, illam particulam addiderit, ratio in promptu eſt, quia ſcilicet ibi comparat motionem Dei in creaturas, cum motione artificis, reſpectu cultelli: unde ut innueret in hoc exẽplo non reperiri omnimodã paritatem, ſed aliquam diſſimilitudinem (nam cultellus, & alia inſtrumenta artium, ita movẽtur & applicantur ab artifice, ut tamen ſeipſa non moveant & applicent; agẽntia verò creata, ſi viventia ſint & libera, ita moventur à Deo, ut tamen ſeipſa moveant & applicent, ut declarat idem S. Doctor 1.p. qu.105. art.4. ad 2. ubi ait: *moveri ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*) ut inquam, hoc diſcrimen, quod inter inſtrumenta artis & cauſas ſecundas reperitur, indicaret, addidit particulam illam *quaſi*. Unde idem S. Doctor qu.24. de verit. art. 1. ad 5. ſic habet: *Inſtrumentum dupliciter dicitur; uno modo propriè, quando ſcilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei à movente aliquod principium talis motûs; ſicut ſerra movetur à carpentario, & tale inſtrumentum eſt expers libertatis: alio modo dicitur inſtrumentum magis communiter, quicquid eſt movens ab alio motum, ſive ſit in illo principium ſui motûs, ſive non; & ſic ab inſtrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid ita poteſt eſſe ab alio motum, quod tamen ſeipſum moveat, & ita eſt de mente humana.*

Quare defectum & abſurditatem allatæ reſponſionis vidit tandem ipſemet Suarez poſt aliquod tempus, aut ſaltem ille qui ſub nomine Suareſii, Lugduni Anno 1651. tomum de auxiliis, qui eſt ſecundus operis tripartiti, in lucem edidit. Nam libro 3. illius tomi capite 38 cùm ſibi reſpondendum eſſet ad illam authoritatem citatam ex qu.3 de potentia, & ad alias ſimiles quæ paſſim occurrunt in D.Thoma, non auſus eſt ſtare in prima ſua ſolutione: quia illam non ſolùm Capreolo, & omnibus antiquis D.Thomæ diſcipulis, contrariam eſſe cognovit, qui omnes & authoritate illius articuli, & eodem modo loquendi utuntur, verùm etiam ab omnibus Doctoribus, tanquam ridiculam & fictitiam rejici, & manifeſtiſſimis rationibus expugnari: ſed retractans illud quod dixerat libro 1. de concurſu Dei capite 11. nempe D. Thomam in Summa Theologica ſe retractaſſe, conatur explicare ejus mentem, recurrendo ad communem aliorum ſolutionem, qui dicunt S. Doctorem nomine motionis & applicationis intellexiſſe concurſum ſimultaneum; quam tamen ſolutionem ſupra paragrapho 1. evidentiſſimis D. Thomæ teſtimoniis confutavimus, eamque ipſemet Suarez loco citato de concurſu Dei (illius falſitatem haud dubiè recognoſcens) tradere auſus non fuerat, ſed aliam jam impugnatam, imò & ab ipſo tandem reprobatam, fabricaverat.

128 Ad tertium reſpondetur, conceſſa Majori, negando Minorem: licèt enim prædeterminatio phyſica non ſit actus primus, neque ſecundus, non tamen eſt actus tertius, ſed aliquid medians inter actum primum & ſecundum, & ſe habens per modum nexus & vinculi utrumque conjungentis: ſicut modus unionis, quem aliqui inter materiam & formam admittunt, non eſt aliqua tertia pars ab aliis diſtincta, ſed aliquis nexus intermedius utramque conjungens. 129

A Ad quartum dicendum, quod quando Divus Thomas aſſerit Dei motionem vel concurſum modificari, vel determinari à cauſis ſecundis, ſolùm intendit docere, quod Deus attemperat & accommodat ſuum concurſum, ſuamque motionem naturis rerum, quas movet & applicat ad agendum; ita ut cauſas neceſſarias & naturales moveat ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis potentiam ad oppoſitum, quia illarum natura eam non expoſcit; liberas verò prædeterminet ad unum per modum

B liberi, relinquendo potentiam ad oppoſitum, & præſuppoſitâ in intellectu indifferentiâ objectivâ judicii, quæ eſt proxima radix libertatis; & hoc eſt Deum determinari à cauſis ſecundis materialiter & objectivè, quod non impedit quominus per ſuam motionem & concurſum in genere cauſæ efficientis eas ad agendum præmoveat, & phyſicè prædeterminet, conformiter ad illarum conditionem & naturam. Unde divina motio non impedit quin cauſæ liberæ contingenter & liberè operentur, imò potiùs hoc in ipſis efficit, ut luculenter expendit S.Doctor 1.p. qu.83. art.1. ad 3. dicens: *Deus eſt prima cauſa movens & naturales cauſas & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis, movendo eas, non aufert*

C *quin actus earum ſint naturales; ita movendo cauſas voluntarias, non aufert quin earum actiones ſint voluntaria, ſed potiùs hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque, ſecundùm ejus proprietatem.*

Ex quo patet, frivola ac futilia eſſe quæ objicit Adverſarius ſect.2. ejuſdem opuſculi, ubi ſic diſcurrit: Si Deus prædeterminaret cauſas ſecundas ad agendum, nulli darentur effectus contingentes: quia (inquit) motio hæc prædeterminans ejus eſt conditionis, ut illâ poſitâ neceſſariò ſequatur effectus, tam in cauſis liberis, quàm in naturalibus; ita ut non poſſit non eſſe.

Addit, juxta D. Thomam, creaturas irrationales moveri neceſſariò ad ſuos actus, rationa-

D les verò voluntariè & liberè, & tanquam habentes dominium in eos actus ad quos moventur; hoc autem diſcrimen fruſtra aſſignari, ſi tam creaturæ rationales quàm irrationales ad omnes ſuos actus phyſicè prædeterminentur: ſicut enim in ea hypotheſi ignis v. g. ſine motione prædeterminante agere nequit, & cum illa non poteſt non agere; ita (inquit) homo non poteſt actum ullum elicere, ſi caret prædeterminatione, eâ verò poſitâ, non poteſt non operari: ubi ergo habebit locum diſcrimen à S. Thoma aſſignatum, & quomodo poſita motione Dei, voluntas adhuc retinebit dominium in proprium actum?

Addit etiam, D. Thomam frequenter doce-

E re, futura contingentia non poſſe certò cognoſci in ſuis cauſis, & ubique recurrere ad eorum exiſtentiam in æternitate, ſecundùm quam ait ea eſſe præſentia ab æterno conſpectui divino: ſi autem homo prædeterminatur phyſicè ad ſuos actus, cùm poſitâ illâ prædeterminatione, neceſſe ſit in ſenſu compoſito eum operari, & impoſſibile ſit abſolutè illius operationem impedari, vel ab ipſo, vel à quacunque alia cauſa; quis dubitet quin Deus in ejuſmodi præmotione efficaciſſima, & prorſus ineluctabili, certò, imò certiſſimè, futuros actus noſtros intueri poſſit? Ergo D. Thomas phyſicam prædeterminationem non agnoſcit.

Sed

131 Sed hæc, ut dixi, nullius ſunt roboris. Ad primum enim facilè reſpondetur, quod licèt motio prædeterminans ejus ſit conditionis & naturæ, ut eâ poſitâ neceſſariò ſeu infallibiliter ſequatur effectus, tam in cauſis liberis, quàm in naturalibus, diverſimodè tamen; nam ita cauſas neceſſarias ad unum per modum naturæ movet & applicat, ut nullam in eis relinquat potentiam ad oppoſitum, quia hoc ita exigit illarum natura; unde eâ poſitâ effectus ſequitur neceſſariò, neceſſitate abſoluta, quæ omnem libertatem & contingentiam tollit: cauſas verò liberas ita ad agendum impellit, ut tamen in eis relinquat potentiam ad oppoſitum, quia natura & conditio cauſæ liberæ hoc expoſcit; quare eâ poſitâ effectus ſequitur neceſſariò neceſſitate tantùm infallibilitatis, quæ libertati & contingentiæ non præjudicat. Unde D. Thomas qu. 22. de veritate art. 5. ad 3. ſic ait: *Quamvis non eſſe effectus divinæ voluntatis non poſſit ſimul ſtare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum divinæ voluntatis, ſimul ſtat cum divina voluntate.* Et in 1. ad Annibaldum diſt. 47. qu. unica art. 4. ad 2. *Quamvis contrarium ejus quod eſt volitum à Deo, non poſſit ſtare cum voluntate divina; poſſibilitas tamen ad contrarium poteſt ſtare cum ea, propter contingentiam cauſæ mediæ; & hoc ſufficit ad hoc ut effectus ſit contingens, & non neceſſarius.*

132 Ex hoc patet ſolutio ad ſecundum, & diſcrimen inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ rationales & liberæ, ſub motione prædeterminante retinent potentiam ad oppoſitum; ſubindeque dominium actuale in proprium actum, quem ita eliciunt, ut poſſint non elicere, vel ab illo ceſſare, potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo; non verò creaturæ irrationales & neceſſariæ: quando enim ignis v.g. movetur ad calefaciendum, vel ſol ad illuminandum, ita ad hunc actum applicatur, ut ſub motione divina non retineat potentiam, etiam antecedentem, ſeu in ſenſu diviſo, ad negationem ejus, vel ad actum oppoſitum. Dixi, *ſub motione divina*, quia poſſe non agere in ſenſu diviſo, non eſt poſſe non operari, diviſâ, ſemotâ, & veluti excuſsâ motione prædeterminante (ut perperam ſupponit Adverſarius toto illo opuſculo) ſed ſub ipſa motione retinere potentiam ad non agendum, vel ad agendum oppoſitum, ut alibi fusè expoſuimus. *In tract. de præde-ſtin. diſp. 6. art. 4*

133 Ad tertium reſpondeo, quod quando S. Thomas docet futura contingentia non poſſe certò cognoſci in ſuis cauſis, loquitur de cauſis ſecundùm ſe conſideratis, & prout abſtrahunt à divino decreto prædeterminante (ſic enim non poſſunt eſſe medium ducens ad certam & infallibilem futurorum contingentium notitiam, ut contra Molinam oſtendimus in tractatu de ſcientia Dei) non verò de cauſis ſecundis, prout ſubſunt divinæ motioni & prædeterminationi, ſeu quatenus efficaci divinæ voluntatis decreto ſubordinantur; ſic enim habent rationem medii, in quo Deus futura contingentia certò & infallibiliter cognoſcit, ut docet D. Thomas 1. contra gent. cap. 67. ratione 3. *Diſp. 4. art. 3 §. 4.*

134 Nec obſtat quod idem S. Doctor variis in locis recurrat ad præſentiam futurorum contingentium in æternitate: Tum quia talis præſentia prioritate naturæ ſupponit decretum prædeterminans voluntatis divinæ, quo hujuſmodi futura transferuntur à ſtatu meræ poſſibilitatis ad ſtatum determinatæ & infallibilis futuritionis, ac in eo tanquam in ratione à priori & cauſa virtuali fundatur: Tum etiam, quia per hoc intendit declarare, ſcientiam Dei, reſpectu futurorum contingentium, non eſſe abſtractivam, & ſimplicis intelligentiæ (qualis eſt cognitio Prophetarum) ſed intuitivam & viſionis, qualis eſt cognitio rei præſentis. Vel etiam vult ſignificare, quod ſcientia Dei reſpectu futurorum contingentium, eſt certa & infallibilis omnibus modis, & non habet ſolùm certitudinem & infallibilitatem ex parte medii in quo fundatur (decreti ſcilicet prædeterminantis) ſed etiam ex parte objecti quod contemplatur, quod quando cognoſcitur ut præſens in æternitate, ratione talis præſentialitatis, habet quemdam ſpecialem modum certitudinis, quem non habet ex efficacia & infallibilitate divini decreti, ut in tractatu de ſcientia Dei fusè expoſuimus. *Diſp. 4. art 5. §. 5.*

§. XIV.

Alia D. Thomæ teſtimonia exponuntur.

135 OBJICIT Adverſarius ſect. 3. difficile D. Thomæ teſtimonium, deſumptum ex hac parte quæſt. 9. art. 6. ad 3. ubi exponens qua ratione Deus moveat voluntatem hominis ad agendum, & tamen non ſit cauſa peccati, ſic ait: *Deus movet voluntatem hominis, ſicut univerſalis motor, ad univerſale objectum voluntatis, quod eſt bonum, & ſine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle: ſed homo per rationem determinat ſe ad volendum hoc vel illud, quod eſt verè bonum vel apparens bonum; ſed tamen interdum ſpecialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod eſt bonum, ſicut in his quos movet per gratiam, ut infrà dicetur.* In quibus verbis (ſubdit Petrus à S. Joſeph) tria ponderanda ſunt. Primum eſt, quod Deus movet voluntatem hominis, ſicut univerſalis motor, ad bonum univerſale; quia ſcilicet ei tribuit naturalem inclinationem ad tale bonum. Secundum, hominem ex propriæ rationis judicio ſeipſum determinare ad volendum hoc vel illud bonum, ſive verum, ſive apparens; id eſt tam ad actum bonum, quàm ad malum, ita ut ad neutrum aliunde determinetur. Tertium, quod etſi voluntas ſe determinet ad volendum hoc vel illud, interdum tamen propter ſpecialem rei exigentiam, Deus movet aliquos per gratiam ad aliquid determinatè volendum, ut quando Deus hominem excitat ad actum contritionis vel amoris Dei. Hæc autem apertè impugnant prædeterminationem phyſicam, juxta quam voluntas à Deo inclinatur & determinatur, non tantùm ad bonum in genere, ſed etiam ad bona particularia, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium: neque ſolùm requiritur præmotio aliqua ſpecialiter propter actus bonos ordinis ſupernaturalis; ſed ea etiam generatim neceſſaria dicitur ex ratione primæ cauſæ, & ob indifferentiam voluntatis ad omnes actus naturales, ſive ii boni ſint, ſive mali.

136 Huic celebri D. Thomæ teſtimonio adjungit Adverſarius duo alia deſumpta ex libro 2. ſententiarum. Primum habetur diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 3. ubi S. Doctor ſic ait: *Determinatio actionis & finis in poteſtate liberi arbitrii conſtituitur, unde remanet ſibi dominium ſui actus.* Ex quo patet, Deum ita operari cum libero arbitrio, ut ei relinquat facultatem ſeipſum determinan-

di, & dominium ſui actûs: neutrum autem relinqueret, ſi illud ad agendum prædeterminaret; quomodo enim poteſt ſeipſum determinare, ſi ab alio ad talem ſpecie & numero actionem prædeterminetur? quomodo etiam poteſt ipſi relinqui dominium ſui actûs, ſi poſita prædeterminatione neceſſe ſit ut homo agat ad quod impellitur, neque poſſit talem actum ſuſpendere?

137 Aliud teſtimonium deſumit ex diſt. 28. ejuſdem libri quæſt. 1. art. 1. ubi S. Thomas ita ſcribit: *Non eſſet homo liberi arbitrii, niſi ad eum determinatio ſui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.* Sed qui aliquid eligit ex prædeterminatione phyſica, non eligit illud ex proprio judicio: niſi dicas phyſicam prædeterminationem eſſe proprium judicium operantis: Ergo talis prædeterminatio non eſt ad mentem S. Doctoris

Confirmatur: Eligere aliquid ex proprio judicio, eſt eligere illud cum poteſtate non eligendi; Sed ille qui ex prædeterminatione eligit aliquid, non habet poteſtatem illud non eligendi; non enim datur poteſtas ad impoſſibile, ſed tantùm ad id quod fieri poteſt: Ergo non eligit ex proprio judicio.

138 Ad primum reſpondeo D. Thomam ibi ſolùm conſtituere diſcrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum ut ſic, & in ordine ad bona particularia; conſiſtens in eo quod ad primum adæquatè applicat & determinat voluntatem, ipſa ſolùm elicitivè concurrente; in ordine autem ad bona particularia, voluntas creata non ſolùm elicitivè, ſed etiam applicativè concurrit, applicando & determinando ſeipſam; non quidem ut primum applicans & determinans, ſed ut ſecundum, & conſequenter ſub motione, applicatione, & prædeterminatione Dei ut primi moventis, applicantis, & prædeterminantis: ex quo non ſequitur quod à Deo non prædeterminetur ad volitionem bonorum particularium, ſed potiùs oppoſitum, ut infrà patebit.

Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet, quia D. Thomas loco citato ſeipſum remittit ad tractatum de gratia, ad quæſtionem ſcilicet 111. ut notatur in margine: ibi autem art. 2. explicans quid ſit gratia operans, & cooperans, ſic ait: *In illo effectu in quo mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur, & ſecundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu in quo mens noſtra & movet & movetur, operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc dicitur gratia cooperans.* Quibus verbis apertè docet, Deum in prima volitione finis ita movere & applicare voluntatem, ut ipſa ad talem actum elicitivè tantùm, non verò applicativè concurrat; unde in tali acto non poteſt peccare, alioquin peccatum Deo tribueretur, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: in volitione autem bonorum particularium voluntas non applicatur adæquatè à Deo, ſed ita ab eo movetur, applicatur, & determinatur, ut in ſuo ordine, & tanquam ſecundum liberum, ſeipſam moveat, applicet, & determinet; & ideò in tali actu poteſt peccare, & à regulis morum deficere. Unde Divus Thomas per hanc reſponſionem & doctrinam rectè ſolvit iſtud argumentum, quod ſibi objecerat, nempe: *Deus non eſt cauſa niſi bonorum: ſi autem à ſolo Deo voluntas moveretur, nunquam moveretur ad malum*: nam licèt voluntas à ſolo Deo ut primâ causâ & generali motore, non ſolùm ad volitionem boni in communi, ſed etiam ad volitionem bonorum particularium moveatur & applicetur: quia tamen in ſuo ordine, & ut ſecundum liberum, ſeipſam movet, applicat, & determinat ad volendum hoc vel illud particulare bonum, verum, vel apparens, poteſt peccare, & à rectitudine divinæ motionis ſe ſubtrahere: ſicut quia ſcriba ita movet & applicat manum pueri ad ſcribendum, ut tamen iſte ſeipſum moveat & applicet, in ejus ſcriptione poteſt reperiri deformitas, ac defectus; qui non in ipſum magiſtrum applicantem, ſed in ipſum puerum ſcribentem reduci debet.

Sed inſtat Adverſarius: D. Thomas loco citato ait: *Interdum Deus ſpecialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod eſt bonum, ſicut in his quos movet per gratiam*: At hoc eſſet falſum, ſi Deus non tantùm ad bonum in communi, ſed etiam ad omnia bona particularia voluntatem determinaret: Ergo juxta D. Thomam, Deus non prædeterminat voluntatem ad volitionem omnium bonorum particularium. 139

Reſpondeo D. Thomam illis verbis ſolùm ſignificare voluiſſe, præter motionem generalem, quâ Deus movet & applicat voluntatem, & omnes alias cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, & quæ ad univerſalem Dei providentiam, cauſalitatemque pertinet; dari aliam ſpecialem in ordine gratiæ, quæ ſolùm ad actus ſupernaturales ſe extendit, & ad Deum ut ſpecialem motorem & proviſorem attinet, ut docet quæſt. 109. art. 1. qui citatur in margine. 140

Ad ſecundum fusè reſpondimus in tractatu de voluntate Dei. Nunc breviter dico, quod licèt Deus ut primum movens, & primum liberum, præmoveat & prædeterminet voluntatem ad operandum, hoc tamen non impedit quominus voluntas in ſuo ordine, & ut ſecundum movens ac ſecundum liberum, ſeipſam moveat & determinet: *Moveri enim ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*, inquit S. Thomas 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. Unde ſicut videmus quod generatio plantæ procedit à Sole, ut primo generante & alterante, à terra verò ut à ſecundo generante, & dependente ab influxu corporum cœleſtium; ita pariter liberi arbitrii determinatio à Deo ut primo movente & applicante, & à voluntate creata, ut ſecundo libero & movente, producitur. Similiter etiam ſupremum dominium, quod Deus in ratione primæ cauſæ habet in noſtros actus liberos, non impedit quod voluntas in eos habeat dominium inferius, & Deo ſubordinatum: quemadmodum, ut ſuprà dicebamus, ſupremum Regis dominium non tollit dominium utile & inferius, quod Vaſſallus habet in fundum. Et ideò rectè dicit D. Thomas, quod *determinatio actionis in poteſtate liberi arbitrii conſtituitur, & quod illi remanet dominium ſui actûs*; ſubdit tamen: *licèt non ita ſicut primo agenti.* Quibus verbis (quæ ex induſtria omiſit Petrus à S. Joſaph) apertè declarat, determinationem noſtræ voluntatis, non ita eſſe in ipſius voluntatis poteſtate, quod non etiam deſcendat à ſuprema Dei poteſtate, illam cauſante: quia dominium quod habet voluntas in ſuos actus, non eſt ſupremum, ſicut illud quod competit primo agenti. Unde idem S. Doctor qu. 3. de potentia art. 7. ad 13. ait: *Voluntas dicitur habere dominium ſui actûs, non per excluſionem cauſæ primæ; ſed quia cauſa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de neceſſitate ad unum deter-* 141 Diſp. 8. art. 4 ſ. 2.

determinet, ſicut determinat naturam; & ideò determinatio actûs relinquitur in poteſtate rationis & voluntatis.

Quo etiam loco apertè docet, dominium quod voluntas habet in ſuos actus liberos, non omnem excludere prædeterminationem, ſed eam tantùm quæ eſt per modum naturæ, & quæ tollit indifferentiam judicii, & potentiam ad oppoſitum: alioquin non debuiſſet addere illa verba, *ut eam de neceſſitate ad unum determinet*, ſed ſimpliciter aſſerere, quod Deus voluntatem non determinat ad unum; fuiſſet enim planior & clarior ſenſus, ut patet: ſed de hoc infra redibit ſermo.

Addo quod S. Doctor 1. p. quæſt. 19. art. 3. ad 5. hoc ſtatuit diſcrimen inter primum & ſecundum liberum, & inter voluntatem divinam & creatam, quòd *voluntas creata, cùm ex ſe ſit contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: Sed voluntas divina determinat ſeipſam ad volitum, ad quod habet habitudinem non neceſſariam.* Ex quo patet falſum eſſe, & menti S. Doctoris planè repugnans, quod ſæpè in prædicto opuſculo repetit & inculcat Adverſarius, nempe libertatem divinam & creatam in eo convenire, quod ſicut Deus, præcisè ut liber eſt, ab alio quàm à ſe non determinatur ad agendum; ita creatura, quâ libera eſt, ita ſe determinat ad agendum, ut ad hoc, ſalvâ ipſius libertate, ab alio determinari non poſſit.

141 Inſtat Adverſarius, & ait de ratione dominii eſſe, ut homo poſſit eligere hoc vel illud: Qui autem eſt prædeterminatus, non eſt indifferens ut eligat hoc vel illud: Ergo non habet dominium ſuorum actuum. Simili diſcurſu utitur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 42. num. 8. ubi ait ex noſtra ſententia ſequi, nunquam voluntatem operari ut indifferentem ad plura: Nam idem eſt indifferens eſſe, quòd eſſe indeterminatum: Sed voluntas nunquam operatur ut indeterminata, quia ſemper indiget prædeterminatione, ut nos dicimus: Ergo nunquam operatur ut indifferens.

143 Sed iſti Authores hallucinantur, eò quòd non diſtinguant duplicem voluntatis indifferentiã: Alia dicitur potentialis ſeu ſuſpenſiva; quia dicit carentiam ſeu ſuſpenſionem omnis actûs: Altera vocatur actualis & poſitiva, quâ voluntas ita actu eligit & ſe determinat, ut retineat potentiam ad oppoſitũ. Licèt ergo qui eſt prædeterminatus ad operandum, non ſit indifferens indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ: quia prædeterminatio, quæ eſt quædam divinæ actualitatis participatio, tollit ſuſpenſionem voluntatis, & aufert ab ea (ut ita dicam) rubiginem potentialitatis; ſubindeque ipſam actuat & perficit, aliquem defectum & imperfectionem ab ea tollendo, & ipſam reducendo de actu primo ad ſecundum: ſemper tamen ſub tali motione prædeterminante, ſervat indifferentiam actualem & poſitivam; quia ita elicit actum ad quem prædeterminatur, ut retineat (etiam prout ſtat ſub illa motione) potentiam ad oppoſitum, ut antea expoſuimus: unde licèt tunc non habeat dominium potentiale in actum quem elicit, habet tamen in ipſum dominium actuale, quod eſt multò perfectius; adeoque prout ſtat ſub divina præmotione, eſt perfectiori modo libera, & domina ſui actûs, quàm eſſet antea.

144 Ex quo patet reſponſio ad duo argumenta propoſita. Ad primum enim diſtinguo Majorem: De ratione dominii eſt ut homo poſſit eligere hoc vel illud: de ratione dominii potentialis, concedo Majorem; de ratione dominii actualis, negò Majorem, ſufficit enim ad tale dominium, ut ita homo eligat unum, ut poſſit eligere alterum. Ad ſecundum ſimiliter diſtinguo Majorem: Idem eſt indifferens eſſe, ac eſſe indeterminatum, indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ, concedo Majorem: indifferentiâ actuali & poſitivâ, nego Majorem: hæc enim ultima indifferentia importat actuale exercitium, ſeu determinationem voluntatis ad unum actum, cum potentia ad negationem vel ſuſpenſionem ejus, vel ad eliciendum actum oppoſitum.

Ad tertium teſtimonium deſumptum ex diſtinctione 28. libri primi ſententiarum, nego eum, qui eligit ex prædeterminatione, non eligere ex proprio judicio: licèt enim prædeterminatio non ſit proprium judicium operantis, ipſum tamen cauſat & efficit; quia eodem inſtanti quo movet & determinat voluntatem ad eligendum aliquod opus, applicat intellectum ad judicium practicum, quo judicat tale opus eſſe hîc & nunc liberè eligendum: unde voluntas, quæ eſt appetitus rationalis, ita ipſum eligit, ut tamen ſervet poteſtatem ipſum non eligendi, non in ſenſu compoſito, ſed diviſo, ſicut antea expoſuimus. Per quod patet reſponſio ad confirmationem. 145

Præter hæc teſtimonia, adducit Adverſarius eadem ſect. 3. num. 3. alia quibus S. Doctor docet voluntatem ita ſe determinare ad actum, ut ab alio agente extrinſeco non determinetur, ait enim in 2. diſt. 39. qu. 1. art. 1. *Ipſa potentia voluntatis, quantùm in ſe eſt, indifferens eſt ad plura: ſed quod determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non eſt ab alio determinatè, ſed ab ipſa voluntate.* Et qu. 3. de malo art. 3. ad 5. *Voluntas cùm ſit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum ſcilicet per conſilium rationis, nec oportet hoc eſſe per aliquod agens extrinſecum.* 146

His teſtimoniis duplex poteſt adhiberi reſponſio. Prima eſt, quod D. Thomas in his locis loquitur de determinatione voluntatis ad malum morale, quæ non eſt ab alio, ſed à ſola voluntate, ut prima cauſa deficiente, & difformiter ad regulas morum operante. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet tum ex titulo illius articuli primò citati, in quo S. Doctor quærit, *utrum in voluntate poſſit eſſe peccatum?* tum etiam ex argumento quod ſibi objicit quæſtione citatâ de malo, quod eſt hujuſmodi: *Omne quod ſe habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante, ad hoc ut exeat in actum: Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet ſe habet: Ergo ad hoc ut exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum.* Unde quando Sanctus Thomas ibidem reſpondet, voluntatem à ſeipſa, & non ab aliquo agente extrinſeco determinari, manifeſtum eſt, ipſum loqui de determinatione voluntatis ad peccatum & malum morale. 147

Secunda ſolutio eſt, quod quando D. Thomas dicit voluntatem ab aliquo agente extrinſeco non determinari, intendit ſolùm voluntatem creatam à nulla cauſa ejuſdem ordinis, ſeu à nullo agente creato determinari, non tamen excludit agens increatum, quod cùm ſit cauſa ipſius voluntatis, inter agentia extrinſeca propriè non computatur, ut docet idem S. Doctor locis §. 2. relatis. Item D. Bonaventura in 2. diſt. 25. 148

qu. 5. ponit diſtinctionem inter hæc tria, voluntatem induci, immotari, & cogi, & dicit quod *voluntas induci poteſt ab agente creato, mutari verò ab alio non poteſt, niſi ab agente increato, cogi vero ab aliquo non poteſt.*

§. XV.

Alia argumenta ſolvuntur.

149 OBIICIT inſuper Adverſarius diſp. 1. ſect. 4. Ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 2. ad 2. Movens ex neceſſitate cauſat motum, quando mobile omnino illi ſubditur: At nihil frequentiùs aſſeverant Thomiſtæ, quàm motionem phyſicè prædeterminantem, perfectiſſimè ſibi ſubjicere voluntatem, ſcilicet ut ne quoad uſum quidem voluntas ſibi motionem illam ſubjiciat: Ergo motio prædeterminans de neceſſitate cauſat motum ſeu actum voluntatis.

150 Confirmatur primò: Idem S. Doctor ibidem qu. 83. art. 1. ad 5. docet quod diſpoſitiones quæ ſunt in voluntate non tollunt libertatem, quia ſubjacent judicio rationis: Sed motio prædeterminans non ſubjacet judicio rationis, nec eſt in poteſtate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: Ergo tollit libertatem.

151 Confirmatur ſecundò: D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. in corp. ait: *Ex hoc aliquid dicitur neceſſarium, quod eſt immutabiliter determinatum ad unum*: & qu. 6. de malo art. unico docet non eſſe liberum, quod voluntas vitare non poteſt: At ratione prædeterminationis voluntas immutabiliter determinatur ad unum, actuſque redditur ab ipſa inevitabilis: Ergo per illam voluntas neceſſitatur.

152 Confirmatur tertiò: Idem S. Doctor ibidem ita neceſſitatem à voluntate excludit, ut velit voluntatem, etſi à Deo motam, adhuc manere indifferentem, & indeterminatam ad agendum vel non agendum, ait enim: *Cùm Deus omnia moveat ſecundùm conditionem mobilium, ut levia surſum, & gravia deorſum, etiam voluntatem movet ſecundùm ejus conditionem, non ut ex neceſſitate, ſed ut indeterminatè ſe habentem ad multa.* Conſequenter ergo rejicit eam ſententiam, quæ docet voluntatem per motionem divinam determinari ad unam partem.

153 Ad objectionem reſpondeo, movens ex neceſſitate cauſare motum, quando ita ſibi ſubjicit mobile, ut in eo non relinquat potentiam ad oppoſitum, ſecùs verò ſi relinquat in mobili poſſibilitatem ad oppoſitum, eamque foveat & conſervet: motio autem prædeterminans, juxta Thomiſtas, ſic movet voluntatem ad unum, quòd relinquat poſſibilitatem ad oppoſitum; & ita licèt in infinitum excedat capacitatem voluntatis, & illam quantùm ad applicationem & uſum efficaciter ſibi ſubjiciat, eam tamen ex neceſſitate non movet, ſed per modum liberi, ut Docet D. Thomas locis ſupra citatis, præſertim 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3.

Addo quod, licèt motio divina ex parte cauſæ in infinitum excedat capacitatem voluntatis, quia eſt effluxus à prima cauſa, & quædam divinæ omnipotentiæ participatio, ex parte tamen actûs & objecti ad quod terminatur, non adæquat totam voluntatis capacitatem, quia illam non movet & applicat ad univerſale bonum, quod eſt adæquatum illius objectum, ſed ſolùm ad quædam bona particularia, quæ ſunt ejus objecta inadæquata & partialia: unde licèt entitativè non ſubdatur libero arbitrio, terminativè tamen ei ſubjicitur: nam actus, & objectum ad quod terminatur, voluntati omnino ſubduntur; quia, ut dixi, voluntas, prout ſubeſt divinæ motioni, retinet potentiam ad non eliciendum, vel ſuſpendendum actum, ad quem movetur, & ad non eligendum ſeu reſpuendum objectum quod proſequitur.

154 Ad primam confirmationem reſpondeo, optimè dicere S. Thomam, quod qualitates, quæ ſubjacent judicio rationis & voluntati, non auferunt libertatem: inde tamen non licet inferre, qualitates omnes quæ antecedunt voluntatem, & judicio rationis non ſubjacent, tollere libertatem; maximè ſi proveniant à prima cauſa & radice libertatis, & ad hoc dentur, ut voluntas ſe liberè determinet, ſuamque libertatem exerceat, & de actu primo ad ſecundum reducat; ut variis exemplis declaravimus in tractato de prædeſtinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædeſtinatione. (Diſp. 6 art. 7.) Unde cùm motio prædeterminans ſit quidam effluxus à primo libero, & à prima totius libertatis & contingentiæ radice (infinita ſcilicet divinæ voluntatis efficacia) procedat; ac liberam noſtræ voluntatis determinationem, per modum cauſæ ſeu principii actualis, prioritate naturæ antecedat; licèt judicio rationis & voluntatis non ſubjaceat, ejus tamen libertatem non tollit, aut lædit, ſed ſovet, conſervat, & perficit: imò repugnat, eâ ſublatâ, dari uſum & exercitium actuale libertatis, ut ibidem demonſtravimus. Unde.

155 Ad ſecundam confirmationem dicatur, Divum Thomam ſolùm velle, illud eſſe neceſſariò, quod eſt immutabiliter determinatum ad unum per modum naturæ; id eſt ſine indifferentia objectiva judicii, & poſſibilitate ad oppoſitum; quo pacto voluntas hîc in via determinatur ad bonum in communi, & in patria ad bonitatem divinam clarè viſam; non verò ſi illud determinetur immotabiliter ad unum per modum liberi, ſeu cum indifferentia objectiva judicii, & poſſibilitate ad oppoſitum, ſicut voluntas ad ſuos actus liberos per divinam motionem immutabiliter determinatur. Quare idem S. Doctor. qu. 6. de malo art. unico ad 3. ſic ait: *Animalia bruta moventur per inſtinctum ſuperioris agentis ad aliquid determinatum, ſecundùm modum formæ particularis, cujus conceptionem ſequitur appetitus ſenſitivus: ſed Deus movet quidem immutabiliter voluntatem, propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non poteſt; ſed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter ſe habet ad diverſa, non inducitur neceſſitas, ſed manet libertas.* Unde quando ibidem in corpore articuli docet non eſſe liberum quod voluntas vitare non poteſt, hoc intelligendum eſt de eo, quod voluntas vitare non poteſt, nec in ſenſo compoſito, nec in ſenſu diviſo; non autem negat eſſe liberum, quod etſi voluntas non poſſit vitare in ſenſu compoſito, & potentia conſequenti, poteſt tamen vitare in ſenſu diviſo, & potentia antecedenti. Nam ut ipſe ait in 1. ad Annibaldum ſupra citato: *Quamvis contrarium ejus quod eſt volitum à Deo, non poſſit ſtare cum voluntate divina, poſſibilitas tamen ad contrarium poteſt ſtare cum ea, propter contingentiam cauſæ mediæ: & hoc ſufficit ad hoc ut effectus ſit contingens, & non neceſſarius.* Quam doctrinam & ſubtilem diſtinctionem non valens com-

comprehendere Adverſarius, illam irridet & ſugillat, ironicè exclamans: *Verùm quis acutam hanc diſtinctionem capiat? Nam quid precor aliud eſt voluntatem cum omnibus prærequiſitis poſſe non operari, quàm eam poſſe ponere carentiam operationis? Quis inter iſta vel minimam diſtinctionem advertat?* Sed, ut perbellè ait Sylvius in opuſculo de primo motore, qui hanc diſtinctionem derident, deberent potiùs ignorantiam ſuam deflere: nam ut teſtatur D. Thomas qu. 6. de verit. art. 4. ad 8. hæc diſtinctio ita celebris eſt & antiqua, ut eâ utantur omnes antiqui Theologi ad conciliandam libertatem cum divina providentia & prædeſtinatione: *Dicitur communiter* (inquit) *quod hæc: Deus poteſt non prædeſtinatum prædeſtinare, in ſenſu compoſito eſt falſa, in diviſo vera: & ideò omnes locutiones illæ, quæ ſenſum compoſitum implicant, ſunt falſæ ſimpliciter.* Item Venerabilis Beda in axiomatibus philoſophicis ex Ariſtotele collectis, littera O, ſic habet: *Omnia futura de neceſſitate eveniunt* 1. *Periherm. Verum eſt in ſenſu compoſito, non autem in ſenſu diviſo: vel verum eſt ex hypotheſi, non autem ſimpliciter.* Sicut ergo ad libertatem non requiritur, quod dum aliquis actu operatur, poſſit non operari in ſenſu compoſito, ſeu componere & conjungere carentiam operationis cum ipſa operatione (hoc enim manifeſtam implicat contradictionem) ſed ſufficit quod toto tempore quô operatur, retineat abſolutam non agendi potentiam. Ita ſimiliter nos dicimus, ad libertatem non requiri, quod voluntas cum prærequiſitis ad agendum, prioritate tantùm cauſalitatis & naturæ (qualia ſunt concurſus prævius, & gratia prædeterminans) poſſit negationem actionis componere: quia cùm ea quæ ſecundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, ſint ſimul cum actu (prioritas enim naturæ eſt ſolùm prioritas cauſalitatis & inſtantis à quo, non verò prioritas temporis & inſtantis in quo) ſi poſſet negationem actionis cum illis componere, poſſet non actum cum actu, & formam cum ejus carentia conjungere. Sufficit ergo ad libertatem, quod cum illis prærequiſitis ſtet ſimul potentia ad non operandum, ſeu quod voluntas, ut ſtat ſub motione prædeterminante, retineat abſolutam diſſentiendi vel non operandi potentiam; quamvis cum ea actualis carentia operationis ſimul eſſe non poſſit; ut fusè oſtendimus, ac variis exemplis declaravimus in tractatu de prædeſtinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædeſtinatione.

Pag. 263.

Diſp. 6. art. 6.

156 Ad tertiam confirmationem, reſpondeo D. Thomam loco citato ſolùm velle, quod cùm Deus moveat voluntatem ſecundùm ejus conditionem & naturam, ita illam movet, ut tamen ex neceſſitate non moveatur, ſed maneat indifferens, non indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ (repugnat enim voluntatem efficaciter moveri ad agendum, & tamen remanere in mera potentia, indeterminatione, ac ſuſpenſione) ſed indifferentiâ actuali & poſitivâ: quia ita illam movet, ut ſub divina motione ſemper retineat diſſentiendi potentiam, ſeu tendendi in alia objecta & bona particularia; & ideò dicit, quod *Deus illam movet ut indeterminatè ſe habentem ad multa*: non dixit, ad omnia, ſed ad multa, quia per divinam motionem determinatur ad unum, vel ad plura, & indeterminatè ſe habet ad alia.

A Objicit rurſus Adverſarius ſect. 9. & 10. plura S. Thomæ teſtimonia, quibus aſſerit, nos poſſe reſiſtere divinæ gratiæ, eamque repudiare. Nam quodlib. 1. art. 7. ad 2. ait: *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere.* At ſi motio divina prædeterminaret phyſicè voluntatem noſtram ad opus bonum, non poſſet voluntas illi reſiſtere; repugnat enim talem motionem carere effectu, ſeu quod voluntas illi reſiſtat: Ergo juxta D. Thomam, motio divina non prædeterminat phyſicè voluntatem noſtram ad bonum. 157

Confirmatur: idem S. Doctor 1. p. quæſt. 62. art. 3. ad 2. dicit quod *inclinatio gratiæ non* 158 B *imponit neceſſitatem, ſed habens gratiam poteſt eâ non uti & peccare.* Et quæſt. 63. art. 7. ad 3. *Quantacumque,* inquit, *inclinatio ad bonum fuerit in ſupremo Angelo, tamen ei neceſſitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non ſequi.* Item 1. 2. quæſt. 106. art. 2. ad 2. aſſerit quod *gratia novi teſtamenti, etſi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non poſſit; hoc enim pertinet ad ſtatum gloriæ: & ideò ſi quis poſt acceptam gratiam novi teſtamenti peccaverit, majori pœna dignus eſt, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxilio ſibi dato non utens.* Hæc autem cum ſententia prædeterminationis phyſicæ minimè cohærere videntur: Tum quia gratia phyſicè prædetermi- C nans videtur imponere neceſſitatem ad bonum, ſubindeque reddere voluntatem impeccabilem: Tum etiam, quia voluntas non poteſt illâ uti; cùm illa non ſubdatur libero arbitrio, quantùm ad efficaciam & uſum, ſed potiùs illud ſibi ſubjiciat & applicet ad operandum: Ergo hæc ſententia à mente & doctrina S. Thomæ penitus aliena videtur.

Confirmatur ampliùs: Idem Doctor Angelicus 1. 2. qu. 68. art. 1. agens de donis Spiritus Sancti, docet hominem per illa rectè diſponi, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſeu ut benè ſequatur inſtinctum Spiritus Sancti: Si autem quando homo movetur efficaci- D ter ad aliquem actum, iſta motio adeò potens eſt, ut ex ſe omnem quantumlibet intenſam paſſi reſiſtentiam ſuperet, ut quid opus eſt dona quædam & ſupernaturalia ſubſidia, quibus diſponatur ad faciliùs ſequendam inſpirationem divinam, ipſi infundi? Quaſi verò agentia creata egeant aliquâ præparatione ad ea facienda, quæ non poſſunt non agere, etiamſi nulla talis præparatio adſit? Sanè riſu dignus ille foret, qui ſupponens hominem, poſitâ ſolâ viſione Dei, non poſſe Deum non diligere, exigeret nihilominus præviam quandam præparationem, quâ homo Deum videns, faciliùs ſe ſineret moveri ad ejuſmodi amorem. Neque minùs ridendus eſſet S. Doctor, ſi exiſtimans hominem, E ſolâ gratiâ efficaci poſitâ in illius voluntate, non poſſe non conſentire illius præmotioni, adhuc exigeret magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti, tanquam præviam diſpoſitionem neceſſariam ad conſenſum cum majori facilitate edendum. Ita Petrus à S. Joſeph diſp. 1. ſect. 9. 159

Verùm hæc nullius ſunt ponderis, & facilè dilui poſſunt. Ad argumentum ergo reſpondeo, hominem cuicumque motioni divinæ poſſe reſiſtere ſeu diſſentire, cum hoc tamen diſcrimine, quòd motioni purè excitanti, & præbenti auxilium tantùm ſufficiens, homo poteſt reſiſtere 160

tam

tam in ſenſu compoſito, quàm diviſo, & non ſolùm potentia antecedenti, ſed etiam conſequenti; imò de facto ſæpè voluntas huic motioni reſiſtit, eamque abjicit ac repudiat, ſeu privat effectu ad quem ultimò ordinatur: motioni verò phyſicè prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto reſiſtit, nec poteſt illi reſiſtere in ſenſu compoſito, & potentia conſequenti, ſed ſolum potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo. Quare S. Thomas in hac quæſt. 10 art. 4. ad 3. *Si Deus (inquit) movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter.* Et qu. 12. art. 3. in corp. *Si ex intentione Dei moventis eſt, quod homo, cujus cor movet, gratiam conſequatur, infallibiliter eam conſequitur.* Item quodlib. 12. art 3 docet quod *prædeſtinatio habet certitudinem ex parte ſcientiæ Dei, quæ non poteſt falli, & ex parte voluntatis divinæ, cui non poteſt aliquid reſiſtere.* Unde poteſt fieri hoc argumentum in favorem noſtræ ſententiæ. Non ſolùm S. Thomas, ſed etiam Scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum aſſerunt divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus poſſe reſiſtere, & interdum ipſi de facto reſiſti; ut patet Actor. 6. *Vos ſemper Spiritui Sancto reſtitiſtis*: Et in Concilio Senonenſi dicitur, *non tale eſſe Dei auxilium, cui reſiſti non poſſit*: Item Innocentius X. in nova conſtitutione hanc propoſitionem tanquam hæreticam proſcripſit: *Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.* Aliunde verò eadem Scriptura ſæpè aſſerit neminem reſiſtere voluntati Dei, ut Geneſ. 50. Eſther 13. ad Roman 9. & D. Auguſtinus frequenter docet gratiam à nullo duro corde reſpui, eamque invictiſſimè, inſuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem: Item D. Thomas ait, quod ſi Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur. Ut ergo hæc teſtimonia inter ſe concilientur, duplex motio admittenda eſt, una moraliter tantum excitans, vel præbens auxilium tantùm ſufficiens, cui voluntas poteſt reſiſtere, & de facto reſiſtit; altera phyſicè præveniens, & præbens auxilium efficax, cui nunquam reſiſtitur: vel recurrendum eſt ad diſtinctionem ſensûs compoſiti & diviſi, ſeu potentiæ antecedentis & conſequentis; & dicendum voluntatem poſſe reſiſtere divinæ motioni, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, non tamen potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito.

Addo quod, ſi argumentum deſumptum ex poſſibilitate reſiſtendi gratiæ, eſſet efficax, non tantùm militaret contra gratiam prædeterminantem, ſed etiam contra gratiam congruam: Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gratiæ congruæ, ut tali, nunquam reſiſti; quia ſub hac formalitate eſt efficax, & infallibiliter infert conſenſum.

161 Ad primam confirmationem reſpondeo D. Thomam locis citatis expreſsè loqui de gratia ſanctificante, quæ cùm habeat rationem habitûs & formæ permanentis, libero arbitrio ſubditur, quantùm ad uſum; habitibus enim utimur quando volumus: quare illa in ſtatu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non poſſit; ſed hoc pertinet ad ſtatum patriæ, in quo erit conſummata per claram Dei viſionem, & amorem beatificum. Cæterùm gratia actualis, cùm detur per modum motionis & impulsûs, nec habeat rationem habitûs, ſed auxilii tranſeuntis, non ſubditur libero arbitrio quantùm ad efficaciam & uſum, ſed potiùs illud ſibi potentet & ſuaviter ſubjicit, movendo & applicando ipſum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum ſub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppoſitum: unde licèt illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipſi violentiam, *nec abolet, ſed adolet liberum arbitrium*, ut ait Proſper ſent. 51. in reſp. ad cap. Gallorum: *Attingit enim à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*, ut dicitur Sapient. 8. Et ideò rectè dixit S. Thomas hìc qu. 10. art. 4. Deum ita movere voluntatem noſtram, *ut non ex neceſſitate illam ad unum determinet.* Quibus verbis tantùm abeſt quod ſententiam noſtram proſcribat, ut exiſtimant Adverſarii, quin potiùs apertè illi favet: nam ſicut ille qui diceret: Petrus non currit velociter: non negaret illum currere, ſed ſolùm currere tali modo, id eſt propere & cum velocitate; ita ſimiliter S. Doctor aſſerens Deum non determinare ex neceſſitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, ſed potiùs illam ſtatuit & firmat, ſolumq; neceſſitatem abſolutam libertati contrariam ab illa excludit, & per eam induci negat. Unde, ut ſupra § 2. vidimus, Damaſcenum aſſerentem Deum ea quæ fiunt à nobis prænoſcere, non tamen prædeterminare, ita exponendum eſſe dicit, ut intelligatur, ea quæ ſunt in nobis, divinæ determinationi non eſſe ſubjecta, quaſi ab ea neceſſitatem accipientia.

Ad ſecundam confirmationem dicendum, 162
quod licèt motio prædeterminans ſit efficaciſſima, & adeò potens ut omnem voluntatis reſiſtentiam ſine ulla planè difficultate ſuperet, nihilominus rectè docet D. Thomas, ponenda eſſe in homine dona Spiritus Sancti, quibus diſponatur ad promptè & faciliter ſequendam motionem divinam, ut diſcurrit idem S. Doctor 2. 2. qu. 23. art. 2. his verbis: *Oportet quod ſic voluntas moveatur à Spiritu Sancto, quod etiam ipſa ſit efficiens actum ſuum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis: unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, ſingulis rebus inducit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo; & ſecundùm hoc diſponit omnia ſuaviter, ut dicitur Sapient. 8. Niſi ergo aliqua forma ſuperadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus; & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis & delectabilis....... Unde neceſſe eſt quòd ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.* Quod D. Thomas dixit de habitu charitatis, idem cum proportione dicendum eſt de donis Spiritus Sancti, qui ſunt quidam habitus infuſi, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doctor infra qu. 68. art 3. Licèt enim Spiritus Sanctus poſſit ſine ulla planè difficultate & reſiſtentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit (habet enim) inquit Auguſtinus, cordium inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magiſque in poteſtate voluntates hominum, quàm ipſi homines)

nes) nihilominus quia mens hominis non eſt ſolùm mota à Spiritu Sancto, ſed etiam ſeipſam movet, actus ſupernaturales eliciendo, ut ſuaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thomas loco proximè citato ſibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, ſecundùm quod agitur à Spiritu Dei: Sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, ſe habet quodammodo ut inſtrumentum reſpectu ejus; non autem convenit ut inſtrumentum perficiatur per habitum, ſed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non ſunt habitus.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de inſtrumento cujus non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrii, unde indiget habitu.*

Poteſtque hæc reſponſio & doctrina confirmari ex eo quod in Chriſto, & in Beatis ſint dona Spiritus Sancti, ut de Chriſto docet S. Thomas 3. p. qu. 7. art. 5. & de Beatis 1. 2. qu. 68. art. 6. & tamen certum eſt quòd Chriſtus, & Beati, nec reſiſtunt, nec reſiſtere poſſunt Spiritui Sancto, ſeu non conſentire ejus motioni, alioquin peccare poſſent: Ergò ex eo quod voluntas noſtra non poſſit reſiſtere in ſenſu compoſito, ſeu potentia conſequenti, gratiæ prædeterminanti, non rectè infert Adverſarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti. Quod poteſt etiam exemplo quo ipſe utitur declarari. Nam certum eſt ex clara Dei viſione neceſſariò dimanare amorem beatificum, & Beatos, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium, ad diligendum Deum neceſſitari; & tamen hoc non obſtante ponitur habitus charitatis in ipſorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo à fortiori in nobis viatoribus ponendi ſunt habitus infuſi, & dona Spiritus Sancti, ut promptè, delectabiliter, & connaturaliter operemur, quamvis illius motio ita ſit potens & efficax, ut omnem voluntatis noſtræ reſiſtentiam ſuperet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat.

162 Alia Adverſarii argumenta futilia ſunt, nec indigent ſolutione: ſupponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem neceſſitare voluntatem, illâque ſemel poſitâ in voluntate, ipſam non poſſe non agere, aut illi diſſentire, vel actum oppoſitũ ponere, aut eâ non uti: quæ omnia, ut patet ex jam dictis, à mente, & doctrina Thomiſtarum penitùs aliena ſunt, imò ab ipſis damnantur tanquam hæretica. Unde iſte Author inutiliter laboravit, & oleum ac operam luſit, dum ex illis falſis principiis, aut ex perverſa ac erronea, quam ſibi finxit, vel ex Neotericorum fontibus hauſit, ſenſus compoſiti & diviſi intelligentiâ, tot argumenta multiplicavit.

Mitto etiam ea quæ objicit contra prædeterminationem ad materiale peccati, ſeu ad entitatem quæ malitiæ morali ſubſternitur: quia in
Diſp. 6. tractatu de voluntate Dei hæc difficultas exactè diſcuſſa eſt. Argumenta verò quæ procedunt
Diſp. 6. art. ult. ex læſione libertatis, in tractatu de prædeſtinatione pleniſſimè & clariſſimè ſoluta ſunt, agendo de concordia libertatis cum divina providentia & prædeſtinatione. Quare ſolùm hîc reſtat diluendum quod objicit Adverſarius ſect. 12. nempe antiquiores & præſtantiores D. Thomæ diſcipulos, ut Capreolum, Ferrarienſem, Cajetanum, Sotum, phyſicam prædeterminationem excludere; ac breviter demonſtrandum quatuor illos Doctores, qui Thomiſtarum principes meritò poſſunt appellari, apertiſſimè noſtræ favere ſententiæ. Unde ſit.

§. XVI.

Oſtenditur antiquiores Thomiſtas docuiſſe prædeterminationem phyſicam.

Vix poteſt revocari in dubium, an Capreolus & Ferrarienſis, antiquiſſimi D. Thomæ Diſcipuli, admiſerint prædeterminationem phyſicam. 163 Id enim in primis de Ferrarienſi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 19. num. 4. & manifeſtum eſt ex verbis ſequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propoſitionem: ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conſervat eam, vel applicat ad agendum: advertendum ex doctrina D. Thomæ de potentia qu. 3. art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis ineſt dum agunt, una eſt forma habens eſſe firmum & ratum in natura, per quam agunt tanquam propriâ & naturali virtute, alia eſt vis, quæ eſt intentio ſola virtutis divinæ, habens eſſe incompletum per modum quô colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumento; & iſta vis non convenit rebus, niſi quando actualiter operantur & agunt, tanquam divinæ virtutis inſtrumenta: ſicut & virtus artis non remanet in inſtrumento, niſi quando ipſo utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, ſed ſecundam tantùm illis communicat dum eas ad operationem applicat: ideò dixit S. Thomas, quod ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & conſervat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per ſecundam efficitur.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ ſententiæ dici poteſt: nomine enim phyſicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus, quàm virtutem quandam fluentem & tranſeuntem, ac ſe habentem per modum motionis & impulsûs, quam Deus tribuit cauſis ſecundis prius natura quàm operentur, & quâ mediante eas ad determinatos actus eliciendos applicat, ſubindeque phyſicè præmovet ac prædeterminat.

Hanc etiam vim applicantem cauſas ſecundas ad agendum agnovit Capreolus in 2. diſt. 1. qu. 2. ubi eandem doctrinam tradit, & articulum 7. ſupra citatum ex D. Thoma qu. 3. de potentia ferè de verbo ad verbum tranſcribit. 164 Similiter diſt. 28. ad 12. ait: *Voluntas non cauſat, niſi applicata, & quaſi inſtrumentaliter mota à Deo.* Unde Conimbricenſes loco ſupra paragrapho 5. relato, apertè fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrarienſem, pro noſtra ſtare ſententia, dicunt enim; *Circa modum quo Deus cum cauſis ſecundis ad earum operationes & effecta concurrit, ſe offert celebris opinio D. Thomæ, Capreoli, Ferrarienſis, &c.* Item Conradus antiquus Thomiſta 1. 2. ſuper qu. 109. art. 9. motionem divinam ponit conſervativam & applicativam ad operandum: & ſuper qu. 112. artic. 3. verſic. *Nota ſecundò*, eandem doctrinam explicat. Unde ſolùm poteſt eſſe dubitatio de mente Caietani, & Dominici Soto, clariſſimorum Thomiſtarum. Caietanus enim 1. p. qu. 19. art. 8. ait: *Cùm dicitur cauſam ſecundam moveri à prima, hoc intelligendum eſt, non de motione prava, ſed de motione intrinſecè cooperativa*

perativa propria actioni. Et addit *ſenſum eſſe puerilem, ſi quis putet eſſe aliquam durationem naturæ, in cujus primo inſtanti cauſa prima reſpiciat effectum, & in ſecundo ſecunda.* Soto verò lib. 1. de oatura & gratia cap. 15. docere videtur aſſenſum liberi arbitrii eſſe cauſam cur gratia in uno ſit efficax, non verò in altero: ſubindeque eam non prædeterminare liberum arbitrium, ſed ipſius potiùs conſenſum & determinationem expectare.

165 Nihilominus iſti etiam Authores ſatis clarè docent noſtram ſententiam. Nam Caietanus 1. p. qu. 45. art. 5. §. *Ad Durandum*, refert & approbat Doctrinam D. Thomæ qu. 3. de potentia art. 7. ubi dicitur quod nulla cauſa poteſt agere niſi à Deo mota & applicata: quo loco S. Doctor, ut confeſſus eſt ipſe Suarez lib. 1. de concurſu Dei cap. 11. docuit præmotionem phyſicam. Item 1. p. quæſt. 115. art. 6. §. *Ad evidentiam*, dicit quod *nunquam agentia inferiora coagunt cœlo, niſi patiantur ſimul à cœlo.* Et rationem ſtatim affert: *Quoniam* (inquit) *non movent, niſi mota.* Et propter eandem rationem; ſtatim ſubdit: *Priùs naturaliter eſt, corpora inferiora pati & moveri à ſuperioribus, quàm coagere illis.* Cùm ergo paſſim doceat, nullam cauſam ſecundam poſſe agere, niſi motam à Deo; & inſuper 1. 2. quæſt. 80. art. dicat *quod quamvis Deus ſine me poſſet cauſare illum actum qui eſt meus, non poteſt tamen eſſe cauſa quare illum actum eliciam, niſi me moveat ad illum eliciendum*: manifeſtum eſt, juxta hujus Authoris principia, cauſas ſecundas, priùs naturâ quàm Deo cooperentur, ab illo pati, ſeu influxum aliquem prævium ab ipſo recipere, quod eſt eas phyſicè præmoveri. Denique doctiſſimus ille Cardinalis loco ſupra §. 9. relato, & 2. 2. qu. 172 art. 2. §. ad 2. luculenter declarat, motionem divinæ gratiæ eſſe ab intrinſeco efficacem, & infallibiliter movere cor hominis, quò vult, & quando vult, juxta illud Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.* Gratia autem ab intrinſeco efficax, phyſicè prædeterminat liberum arbitrium, non verò ejus determinationem expectat, ut ſuprà oſtendimus: Ergo juxta doctrinam Caietani admittenda eſt phyſica prædeterminatio, non ſolùm in ordine naturæ, ſed etiam in ordine gratiæ.

166 Nec obſtat locus adductus in contrarium: ibi enim non intendit negare prævium influxum cauſæ primæ in ſecundam, quantùm ad hoc quod prima applicet, & conjungat virtutem cauſæ ſecundæ effectui; ſed negat ſolùm illum influxum, quô Deus præbeat totam virtutem cauſæ ſecundæ: ita quod illa operetur præcisè ut mota, & tanquàm inſtrumentum propriè dictum, ſicut baculus operatur ut motus à manu: hoc enim eſſet auferre à cauſis ſecundis proprias virtutes operativas, quibus cooperantur cauſæ primæ, & ratione quarum ipſis cauſa prima cooperatur. Sic autem intelligendum eſſe Caietanum, conſtat ex ipſius verbis; ſubdit enim ibidem §. etſi quidam: *Non enim cauſa ſecunda movet, ob hoc præcisè quia movetur, ſed etiam ex virtute propria.* Quibus verbis, & aliis quæ ibidem ſubjicit, & quæ brevitatis causâ prætermitto, apertè declarat ſe non negare omnem motionem præviam cauſæ primæ, ſed eam duntaxat, quæ præbeat totam virtutem agendi, & cooperationem cauſæ ſecundæ excludat, ſive quæ ſit prior operatione cauſæ ſecundæ, non ſolùm prioritate cauſalitatis & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo. Sed quid hæc ad præmotionem phyſicam quam docent Thomiſtæ? Quis illorum dixit aut ſomniavit, eam eſſe totam rationem agendi, & concurſum ſeu cooperationem cauſæ ſecundæ excludere, vel ejus actionem & effectum, nedum prioritate cauſalitatis & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo præcedere?

167 Quod verò ſubdit Caietanus, nullam eſſe durationem naturæ, in qua priùs cauſa prima reſpiciat effectum cauſæ ſecundæ, & poſtea ſecunda, veriſſimum eſt, quia effectus producendus ſimul reſpicitur & attingitur à prima & ſecunda cauſa: ſed cum hoc ſtat, quod ipſa cauſa ſecunda debeat priùs moveri & applicari ad operandum: ſi enim cauſa prima priùs naturâ produceret effectus cauſæ ſecundæ, præſertim prioritate inſtantis in quo, cauſa ſecunda nihil produceret, ſed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc ſit vera mens Caietani, patet ex eo quod in illo articulo impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. ſent. diſt. 8. dixerat quod *nulla cauſa ſecunda cauſat, niſi primâ concauſante cauſatum ejus, & hoc priùs naturaliter, quàm ipſa cauſa proxima cauſet.* Quod tanquam abſurdum, & faciens ſenſum puerilem, meritò rejicit Cajetanus; non tamen negat, nec negare potuit, niſi apertè contradicendo doctrinæ D. Thomæ, Dei concurſum eſſe priorem prioritate naturæ, & inſtantis à quo, operatione cauſæ ſecundæ: id enim expreſsè docet S. Thomas locis ſupra à nobis relatis. Quibus addi poteſt quod idem S. Doctor dicit 1. p. qu. 82. art. 3. ad 2. probans intellectum eſſe priorem voluntate, ſicut activum paſſivô, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, ſecundùm D. Thomam, illud quod movet aliud, debere eſſe priùs eô quod movetur, ſicut activum paſſivô: Sed concurſus divinus movet voluntatem, & omnes cauſas ſecundas: Ergo debet eſſe prior omni actione creaturarum, prioritate ſaltem cauſalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris ſunt: *Illud quod eſt priùs ſimpliciter, & ſecundùm naturæ ordinem, eſt perfectius: ſic enim actus eſt prior potentiâ. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clarè etiam expreſſit 1. 2. qu. 113. art. 8. ubi ſic habet: *In quolibet motu naturali primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem eſt diſpoſitio materiæ, ſive motus ipſius mobilis, ultimum verò eſt finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis.* Quod eiſdem ferè verbis dixerat art. 6. ejuſdem quæſtionis. Et ratio eſt evidens: Omnis enim cauſa eſt prior naturâ ſuo effectu: Sed motus moventis eſt cauſa motûs mobilis: Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit. Neque poſſunt iſta intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expreſsè loquitur de prioritate cauſalitatis & naturæ: ait enim: *Illud quod eſt prius ſimpliciter & ſecundùm naturæ ordinem, &c.* Et 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrii in Deum eſſe priorem motu liberi arbitrii in peccatum, & iſtum ſimiliter conſecutione gratiæ: quod non niſi de prioritate naturæ & cauſalitatis intelligi poteſt, ut conſtat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. ſic ait: *In moventibus & motis ordinatis, quorum*

rum unum per ordinem movetur ab alio, primum eſt CAUSA MOVENS *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSA. Motionem ergo præviam prioritate cauſalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non purè ſimultaneam & concomitantem. Unde ſi Cajetanus eam negaret, apertè S. Doctori contradiceret, quod de illo exiſtimandum non eſt, ſed potiùs dicendum, ipſum excludere tantùm motionem præviam, quæ ſit tota ratio agendi, & tollat cooperationem cauſæ ſecundæ, vel quæ ſit prior non ſolùm prioritate naturæ & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo. A

169 Quantùm verò ad Dominicum Soto, quem Adverſarii primæ magnitudinis Thomiſtam appellant, adhuc evidentius eſt, ipſum ſtare pro noſtra ſententia, & phyſicam præmotionem docere. Nam libro citato de natura & gratia cap. 16. ſic ait: *Dum liberè moveor, poſſum in ſenſu diviſo non agere, & tunc ceſſabit concurſus Dei, tametſi in ſenſu compoſito contra ſe invicem pugnent, Deum agere erga me actione illâ, & me non agere.* Quæ de nulla motione, niſi phyſica & per ſe efficaci, intelligi poſſunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad ſuam efficaciam à conſenſu liberi arbitrii, & quantùm eſt de ſe, eſt ſolùm indifferens, ſit in libero arbitrio, & quod eâ libertas non utatur. Nec dicas cum Petro à S. Joſeph, iſtud explicandum eſſe de motione ſimultanea, quam repugnat eſſe, niſi etiam ſimul voluntas concurrat: ſe enim loqui de concurſu prævio expreſsè indicat Soto, dum ibidem addit: *Non eſt dubium quin concurſus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & ſit nihilominus cuicumque cauſa ſecunda requiſitus ad agendum, imò verò &* NATURA PRÆREQUISITUS. Et rurſus, loquens de actibus noſtris liberis, ait: *Non priùs tempore à Deo quàm à nobis, ſed ſimul à Deo & à nobis fiunt, ab eo tamen* PRIUS NATURA. Deinque cap. 18. agens de concurſu Dei ad actus malos & peccaminoſos, hæc ſcribit: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſam, eo efficientiæ genere quò cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permovet.* Quæ verba non poſſunt intelligi niſi de præmotione phyſica, cùm agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non ſint. Nemo igitur (niſi velit tenebras Soli offundere, & ut ajunt, in meridie cæcutire) poteſt revocare in dubium, Dominicum Soto docuiſſe concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem, in ipſis libris de natura & gratia, quos in Concilio Tridentino edidit, & Patribus in ſexta & ſeptima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude à Legatis Concilii approbati; imò & ipſe Soto, ob inſignem in propaganda fide, fugandiſque Hæreticis ardorem, illuſtri meruit ſtemmate à Tridentini Patribus donari, flammæ ſcilicet è duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDES QUÆ PER DILECTIONEM OPERATUR. B C D E

170 Nec quempiam movere debet, quod idem Author eodem libro 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur, liberi arbitrii conſenſum eſſe cauſam cur gratia ſit efficax in uno, non verò in altero. Nam ipſemet in fine commentariorum ſuper lib. 4. ſententiarum, id exponit de cauſa ſolùm materiali & diſpoſitiva, & ait: *Quamvis cauſa prior efficiens qua nos convertit, ſit motio Dei præveniens, tamen diſpoſitio materialis (quæ hoc modo dicitur cauſa) eſt aſſenſio noſtra. Sicuti cauſa efficiens præveniens cur feneſtra aperiatur, eſt aer intrans, & cauſa materialis cur aer intrat, eſt quia feneſtra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæſtionem 11. Divi Thomæ.

POSTQUAM D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quô movetur, proſequitur tractatum de actibus humanis, & differit priùs de fruitione, quàm de intentione; qui ordo videtur præpoſterus, ſed neceſſariò commutatus: cùm enim finis poſſit conſiderari dupliciter, primò abſolutè & ſecundùm ſe, ſecundò ut eſt terminus alicujus in ipſum relati; & tam ſimplex volitio, quàm fruitio, attingat illum ſub prima ratione, intentio verò ſub poſteriori; priùs videtur agendum de ſimplici volitione & fruitione, quà de intentione, utpote habente objectum minùs ſimplex, & minùs abſolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde ſit

ARTICULUS UNICUS.

Quid ſit Fruitio?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

PRO reſolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum quacumque re, hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderare poterit, ſed non frui: item qui amat & poſſidet, ſi non delectatur, non fruitur; qui enim v.g. ſumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus ſumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & eſſentialiter conſiſtat fruitio, an in poſſeſſione objecti concupiti, vel in ejus amore, aut in gaudio ſeu delectatione quæ ex illius amore & poſſeſſione reſultat? 1

Soto in 4. diſt. 49. quæſt. 2. art. 4. loquens de fruitione Beatorum, dixit eſſe ipſam conſecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei viſionem, atque adeò eſſe actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere ſolùm per modum objecti. Favet Auguſtinus libro de moribus Eccl. cap. 3. ubi ſic ait: *Quid eſt aliud frui, quàm præſto habere quod diligis?* Scotus verò in 1. diſt. 1. qu. 3. docet fruitionem eſſentialiter in amore conſiſtere, propter verba ejuſdem Auguſtini 1. de doct. Chriſt. cap. 4. dicentis: *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam.* Cajetanus autem Capreolus, & alii Thomiſtæ exiſtimant fruitionem formaliter in gaudio ſeu delectatione ſitam eſſe, ſequi tamen ex amore & præſentia rei amatæ. 2

Dico ergo, fruitionem propriè nec eſſe poſſeſſionem ſeu conſecutionem objecti concupiti, neque ejus amorem, ſed delectationem, ex amore & præſentia rei amatæ cauſatam.

3 Probatur primò ex Auguſtino libro 83. quæſtionum qu. 30 ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. cap. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit.* Item S. Thomas ſupra qu. 4. art. 3. ait: *Fruitio eſt quies amantis in fine amato*: At hæc quies eſt delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Unde quando Auguſtinus locis citatis videtur illam in poſſeſſione vel amore objecti conſtituere, loquitur in ſenſu tantùm cauſali, non autem formali. Eodem modo interpretandus eſt D. Thomas dum ait hîc art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: ſub disjunctione enim locutus eſt, ut innueret fruitionem tam ad amorem quàm ad delectationem pertinere; ad amorem quidem cauſaliter, ad delectationem verò formaliter; & hoc utroque modo acceptam ad voluntatem ſpectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

4 Probatur ſecundò ratione quam inſinuat hîc art. 1. Fruitio derivatur à fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: At hæc apprimè delectationi conveniunt, & potiori jure quàm cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, priùs ſiquidem eſt quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur: ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non verò amor & poſſeſſio: Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non verò in amore, vel conſecutione.

5 Confirmatur: Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. Thomas ſupra in introductione quæſtionis 8. ubi ponit tres actus à voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet velle, frui, & intendere. Et hîc art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ*: Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum amatum, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus; unde in tractatu de beatitudine oſtendimus claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem: Ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendũ de amore: tum quia frui eſt capere fructum à re, amor verò ſolùm dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per ſe abſtrahit à conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit. Unde egregiè Caietanus hîc art. 1. *Cùm dicimus: fruor cantu, id non ſignificat, amo cantum, ſed delectationem percipio de cantu. Neque cùm dicitur: veni fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap 1. invitamur ad amandum, ſed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino: non, ego te amabo, ſed, ego de te delectabor in Domino, ſonat.* Ergo frui formaliter & propriè non eſt amare, ſed delectari.

Diſp. 3. art. 2. §. 4

6 Objicies cum Scoto: Fruitio eſt actus à voluntate elicitus: Sed delectatio, ſive gaudium, non eſt actio, ſed paſſio: Ergo fruitio non eſt delectatio. Probatur Minor primò: quia D. Thomas infra qu. 31. art. 1. ad 1. dicit quòd hæc propoſitio, *delectatio eſt operatio*, non eſt per eſſentiam, ſed per cauſam. Secundò, quia triſtitia, contraria delectationi, non eſt actio, ſed paſſio: contrariorum autem eadem eſt ratio. Tertiò probatur eadem minor: quia ſicut triſtari non eſt in noſtra poteſtate, ſic nec delectari: Sed eſſent in noſtra poteſtate, ſi eſſent actiones: Ergo triſtitia & delectatio non ſunt actiones, ſed paſſiones.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: delectatio enim eſt quidam actus vitalis, ſicut intelligere, ſentire, & velle, ut docet S. Thomas infra qu. 31. art. 2. ad 1. & Ariſtoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari eſſe operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium reſpondeo cum Ferrarienſi 3. contra gent. cap. 90. Divum Thomam loco citato ſolùm velle, quod delectatio non ſit operatio aſſecutiva objecti delectabilis, vel quod non ſit operatio præcipuè intenta & inſtituta ad perfectionem naturæ, ſed quæ aliam præcipuè intentam comitatur, ex illaque reſultat, & pullulat, ſicut effectus ex ſua cauſa. 7

Ad ſecundam dicendum, triſtitiam eſſe operationem delectationi oppoſitam: unde tam triſtari quàm delectari ſunt in noſtra poteſtate, quando ſunt actus ex deliberatione procedentes; ſæpiùs tamen ſunt motus primò primi appetitûs ſenſitivi, quia bonum aut malum præſens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

Ex dictis inferes primò, perfectam fruitionem eſſe ſolùm de ultimo fine: nam ultimũ ſimpliciter ab homine expectatum, eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thomas art. 3. 8

Inferes ſecundò cum eodem S. Doctore art. 4. quòd quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfectè in re ipſa, & imperfectè in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio; una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clarè viſo; alia imperfecta, quæ habetur hîc in via de Deo per ſpem & amorem imperfectè poſſeſſo, de qua dixit Apoſtolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.* 9

Quæres, an iſtæ fruitiones ſpecie inter ſe differant? 10

Reſpondeo probabilius eſſe illas eſſe ejuſdem ſpeciei, & differre ſolùm accidentaliter: Tum quia Divus Thomas hîc art. 4. non aliam diſtinctionem ponit inter has fruitiones, quàm quæ eſt inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo diſtinguuntur, ſunt ejuſdem ſpeciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia iſtæ fruitiones verſantur circa idem bonum, & ſolùm differunt penes diverſum modum illud habendi & poſſidendi, in re ſcilicet & in ſpe: Hoc autem non pertinet ad principium ſpecificativũ & eſſentiale gaudii ſeu fruitionis, ſed ad conditionem requiſitam, ſeu modum ſe tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibidem

dem in reſp. ad 1. Unde ſicut charitas viæ & pa-
triæ ſunt ejuſdem ſpeciei, licèt objectum chari-
tatis viæ ſit obſcurè cognitum & abſens, chari-
tatis verò patriæ clarè viſum, & præſena; ita
fruitio viæ, & patriæ, quemadmodum enim ob-
jecto charitatis accidit eſſe obſcurè vel clarè co-
gnitum, abſens vel præſens: ita & objecto frui-
tionis eſſe habitum in re, vel ſolùm in ſpe, & eſ-
ſe cognitum clarè vel obſcurè.

11 Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur à vir-
tutibus ſpecie diverſis, nempe à ſpe, & à chari-
tate: Ergo ſpecie inter ſe differunt.

Sed nego conſequentiam: quia non ſunt a-
ctus primarii, ſed ſecundarii illarum virtutum,
ac proinde non opus eſt, ut eandem quàm ſpes
& charitas habeant diſtinctionem.

Quærunt etiam hîc aliqui, quodnam ſit obje-
ctum immediatum fruitionis, ſeu delectationis
Beatorum in patria, an Deus clarè viſus, vel ipſa
Diſp. 4. art. 3. viſio beatifica? Sed de hoc fusè egimus in tra-
ctatu de beatitudine.

DISPVTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæſtionem 12. D.Thomæ.

POSTQUAM actum eſt de fruitione, ſuper-
eſt agendum de intentione, quæ eſt alius a-
ctus voluntatis circa finem; prior quidem
fruitione, ordine generationis, ſed poſteri-
or, ordine dignitatis.

ARTICULUS UNICUS.

Cujus potentia actus ſit intentio, & quodnam illius objectum?

DICO primò, Intentionem eſſe formaliter
actum voluntatis, licèt præſupponat actum
intellectûs.

1 Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc
art. 1. ex nominis ethimologia deſumpta. Inten-
dere enim, ut nomen ſonat, eſt *in finem tendere*:
Sed proprium eſt voluntati tendere in finem:
Tum quia voluntas fertur in res ſecundùm
quod ſunt in ſeipſis à parte rei, & ita propriè
quaſi extra ſeipſam ad illas tendit; intellectus
verò fertur in res prout ſunt in ipſo, ratione ſpe-
cierum intelligibilium, unde potiùs eas ad ſe
trahit quàm tendat ad illas: Tum etiam, quia
tendere in finem, primò & principaliter eſt illius
potentiæ, quæ ſeipſam & omnes alias movet in
finem, quod convenit voluntati, ut ſuprà di-
ctum eſt: Ergo intentio, formaliter loquendo,
eſt actus voluntatis.

2 Quod autem præſupponat actum intelle-
ctûs, patet: quia voluntas cùm nunquam opere-
tur niſi præſuppoſita cognitione intellectûs, ju-
xta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non ten-
dit in finem per media obtinendum, niſi intelle-
ctus proponat finem in ordine ad media, eo-
rumque proportionem cum fine: Ergo intentio
neceſſariò ſupponit actum intellectûs, quo co-
gnoſcatur proportio mediorum cum fine, ſeu fi-
A nis in ordine ad media. Et ratione hujus actus
præſuppoſiti, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptu-
ra deſignatur, ut notat D. Thomas hîc art. 1. ad 1.
dicens, *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non
quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem
præſupponit, per quam proponitur voluntati finis ad
quem movet; ſicut oculo prævidemus quo tendere
corporaliter debemus.* Eodem modo explican-
dus eſt D. Bernardus, dum in ſermone de tripli-
ci judicio ait: *Cognitio in memoria eſt, affectio in
voluntate, intentio in ratione conſiſtit*: loquitur e-
nim de intentione, quantùm ad id quod præſup-
ponit, non verò quantùm ad id in quo formali-
ter conſiſtit.

Dico ſecundò, objectum formale intentio-
nis eſſe finem, tam ultimum, quàm non ulti-
mum, ut per media obtinendum.

B Prima pars eſt D. Thomæ hîc art. 3. ubi ait: 3
*Intentio non ſolùm eſt finis ultimi, ſed etiam finis me-
dii.* Idque patet, tum ex communi Philoſopho-
rum moralium ac Theologorum ſententia, qui
ponunt in voluntate actum intentionis circa
particulares fines, ut circa ſanitatem acquiren-
dam peregrinationem faciendam, aut quid ſi-
mile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur
inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat
S. Doctor hîc art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad fi-
nem per modum cujuſdam motus & tenden-
tiæ: motus autem & tendentia nedum verſantur
circa finem ſeu terminum ultimum, ſed etiam
circa proximum & intermedium, ut patet in
C motu naturali, cùm enim ignis v. g. tendit in
ſuam ſphæram, per mediam regionem aëris,
ſphæra ignis eſt ultimus terminus motûs, & me-
dia regio eſt terminus non ultimus, ſeu interme-
dius: Ergo intentio eſt de utroq; fine ſeu termi-
no, ultimo & intermedio. Cæterùm cùm fruitio
verſetur circa finem, per modum quietis; quies
autem non ſit, niſi quando ceſſat motus, & mo-
tus non ceſſet, niſi acquiſito ultimo termino; id-
eò vera & perfecta fruitio non eſt niſi de ulti-
mo fine, qui eſt ultimum ſimpliciter ab homine
expectatum.

Secunda verò pars, quæ aſſerit objectum for- 4
D male intentionis eſſe finem, ut per media obti-
nendum, patet ex diſcrimine quod inter inten-
tionem & ſimplicem volitionem invenitur: ſim-
plex enim volitio reſpicit finem, ut abſolutè in
ſe bonum; intentio verò ut eſt ratio volendi
media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa, unde
eſt virtualis volitio mediorum.

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam expli-
catos, nempe ſimplicem volitionem, intentio-
nem, & fruitionem, diſtingui ſpecie: quia licèt
omnes reſpiciant finem tanquam rationem ma-
terialem, ad ipſum tamen ſub diverſa ratione
formali jam explicata terminantur; unde ſe ha-
bent ut in lapide appetere centrum, tendere a-
E ctualiter ad centrum, & quieſcere in centro,
quæ, ut conſtat, ſunt eſſentialiter diſtincta.

Quæres, utrum voluntas poſſit eodem actu
ferri in finem & in media?

Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 4. volun- 5
tatem duobus modis poſſe ferri in finem & in
media: primò ita ut quodlibet eorum attingat
ut quod, primariò, & per ſe; & ſic non poſſunt
unico actu attingi, ſed neceſſariò terminant
duos actus ſpecie diverſos, nempe intentionem,
quæ primò & per ſe fertur in finem, & electio-
nem quæ ad media primò & per ſe terminatur.
Secundò voluntas poteſt attingere unū prima-

A rid & per ſe, & aliud ſecundariò & per accidens, ſeu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato; & hoc ſecundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur; intentio enim reſpicit finem, ut eſt ratio volendi media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa; electio verò tendit ad media, prout conducunt ad aſſecutionem finis. Unde D. Thomas hîc art. 4. ad 3. comparat iſtos duos actus aſcenſui & deſcenſui: ſicut enim aſcenſus incipit à loco inferiori, & terminatur ad ſuperiorem; contra verò deſcenſus incipit à loco ſuperiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit à fine in quem primò fertur, & ex illo deſcendit ad media, ad quæ
B ſecundariò terminatur; electio verò incipit à mediis, ad quæ primò fertur, & ex illis aſcendit ad finem, ad quem ſecundariò terminatur. Ex quo non ſequitur finem eligi, & media intendi: quia ſolùm dicitur intendi id in quod primò & per ſe fertur intentio, qualis eſt finis; & eligi id in quod primò & per ſe tendit electio, qualia ſunt media.

6 Confirmatur hæc doctrina & reſponſio exemplô quo utitur D. Thomas in fine corporis ejuſdem articuli. Eodem modo ſe habet voluntas ad finem & ad media, quo ſe habet intellectus ad principium & ad concluſiones, ut ait Philoſophus 2. Phyſic. textu 29. Ergo ſicut intellectus
C non poteſt unico actu ferri in principium & in concluſiones, ſi ad utrumque primariò & per ſe tendat: benè tamen ſi unum attingat primariò & aliud ſecundariò, & conſideret principia prout continent concluſiones, vel concluſiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur diſtinctis actibus in finem & media, ſi quodlibet eorum primariò, per ſe, & abſolutè attingat; ſecùs verò, ſi unum velit cum ordine & ſubordinatione ad alterum. Unde inquit S. Doctor ſupra qu. 8. art. 3. *Finis ut eſt ratio volendi medium, eodem actu appetitur quo medium.* Et hîc art. 4. *Cùm dico, volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno niſi unum motum voluntatis: cujus ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad fi-*
D *nem, idem autem actus cadit ſuper objectum, & ſuper rationem objecti, ſicut eadem viſio eſt coloris & luminis.*

7 De hoc actu eleganter diſſerunt SS. Patres, præſertim Gregorius & Bernardus: Ille enim explicans iſtud Job 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt*, ſic ait: *Baſes uniuſcujuſque animæ ſunt intentiones ſuæ: nam ſicut fabrica columnis, columna autem baſibus innititur, ita vita noſtra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione ſubſiſtunt.* Iſte verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis*: dicit *faciem animæ eſſe mentis intentionem, quia ſicut ex facie pulchritudo corporis æſtimatur, ita & rectitudo operis ex mentis intentione.* Ob ean-
E dem rationem aptiſſimè mentis intentio lucernæ & oculo à Christo comparatur: nam ſicut à luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bonæ intentionis radium, merita illuſtrantur actionis.* Et ſicut oculo pes, manus, & cætera corporis membra reguntur, eorumque externi motus, quò debent tendere diriguntur: ſic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat, à quo mala intentione deflectunt. Unde inquit Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, ſagittantis exemplò, omnes alios claude, hoc unô utaris, quo ſolùm dilectum valeas intueri.*

DISPUTATIO IX.

De Electione.

Ad quæſtionem 13. D. Thomæ.

EGIMUS de actibus circa finem: dicendum ſequitur de actibus circa media; & primò de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione ſcilicet, conſilio, & conſenſu;
B poſtea de illis qui ſpectant ad ordinem executionis, uſu nimirum & imperio.

ARTICULUS I.

Utrum electio ſit actus voluntatis, vel intellectûs.

PATET ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectûs & voluntatis concurſum; intellectûs quidem, ut conſulat de mediis, & deliberet quænam determinatè ſint eligenda; voluntatis
C verò, ut ea præ aliis in ordine ad finem intentum acceptet. Unde difficultas eſt, in quonam iſtorum actuum conſiſtat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectûs? non poteſt enim in utroque ex æquo conſiſtere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. cap. 9. & Salas hic tract. 6. diſp. 1. ſect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, ſeu unum hominis actum, ſicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas reſolvitur.

D DICO igitur, electionem eſſe ſubſtantialiter actum voluntatis, licèt præſupponat ſpecialem motionem & ordinationem rationis.

Prima pars probatur primò ex communi conſenſu hominum: nam licèt quis judicet aliquid eſſe melius vel utilius, donec tamen illud velit, non cenſetur elegiſſe. 1

Secundò probatur: Objectum electionis eſt bonum utile: Sed ſola voluntas verſatur circa bonum: Ergo electio eſt actus voluntatis.

Tertiò: Electio eſt actus libertatis, quæ idcirco vis electiva appellatur: Sed libertas in voluntate tanquam in propria ſede & cubili reſi-
E det: Ergo & electio; ſubindeque eſt actus voluntatis.

Quartò: Virtus moralis, quæ eſt habitus electivus, in voluntate ſubjectatur: Ergo & ipſa electio.

Denique, ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, eſt ſecundùm ſubſtantiam & elicitivè illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis eſt materialiter à ſola voluntate, & formaliter tantùm ab intellectu: Ergo elicitivè, & ſecundùm ſubſtantiam, eſt à voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem charitatis ab ipſa charitate ordinato, qui ſecundùm ſub-

ſtanti-

ſtantiam & elicitivè eſt ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantùm ad materiale, & ab habitu charitatis ſolùm quantùm ad formale, ſeu quantùm ad ordinem in ultimum finem. Minor verò ſic oſtenditur. Actus qui fertur in bonum ordinatum per rationem, materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs. Minor eſt certa: electio enim ſupponit ordinationem rationis, quâ media inter ſe & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infrà patebit. Major in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum ſe habet ut dirigens, & movens, aliud verò ut motum & directum, quod ſe tenet ex parte dirigentis, & moventis, ſe habet formaliter; quod verò ſe tenet ex parte illius quod dirigitur & movetur, ſe habet materialiter, ut patet in exemplo jam adducto: nam cùm actus fortitudinis imperatur à charitate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter eſt à fortitudine, formaliter verò à charitate; quia id quod eſt à virtute inferiori, ſe habet ut materia reſpectu illius quod eſt à virtute ſuperiori dirigente aut movente: Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in ſuo genere, voluntas verò ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, eſt quidem rationis quoad formale, ſed quoad materiale eſt voluntatis.

2 Dices: Non ſolùm materia, ſed etiam forma pertinet ad ſubſtantiam rei, imò forma eſt principalior: Ergo ſi materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum eſt electionem eſſe actum utriuſque potentiæ, & principaliùs pertinere ad intellectum.

Sed contra primò: Quamvis in naturalibus forma ſit principalior, ſecùs tamen in artificialibus: Sed electio eſt veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præſtat formæ.

Secundò: Eſto quod tam in artificialibus, quàm in naturalibus, forma intrinſeca & eſſentialis rei ſit principalior materiâ, non tamen forma extrinſeca & accidentalis: Atqui actus rationis non eſt forma intrinſeca & eſſentialis electioni, ſed extrinſeca duntaxat; nam forma eſſentialis electionis eſt habitudo tranſcendentalis ad medium per intellectum conſiliatum, & ideò ipſe actus rationis, qui eſt conſilium, eſt tantùm forma extrinſeca, ex eo quod terminus relationis, quæ eſt forma intrinſeca, ſit objectum ut conſiliatum ſeu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, eſto ſe habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

3 Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis eſſe tantùm formam extrinſecam & accidentalem, reſpectu electionis, patet, tum ex propoſitione quam ad id probandum aſſumit, ait enim: *Actus qui eſt eſſentialiter unius potentiæ vel habitûs, recipit formam & ſpeciem à ſuperiori potentia vel habitu, ſecundùm quod ordinatur inferius à ſuperiori.* Manifeſtum eſt autem, quod actus eſſentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut ſpeciam eſſentialem ab alia ſuperiori potentia. Tum etiam exemplò quod adducit de actu fortitudinis, à charitate imperato, id eſt, ad finem charitatis relato; nam evidens eſt talem actum non habere ſuam ſpeciem eſſentialem à charitate, ſed à fortitudine.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod electio præſupponit ſpecialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio diſcurſu D. Thomæ qu. 22. de verit. art. 13. ubi hæc ſcribit: *Quandocumque ſunt duo agentia ordinata, ſecundum agens dupliciter poteſt movere vel agere: uno modo ſecundum quod competit naturæ ſuæ: alio modo ſecundum quod competit naturæ ſuperioris agentis. Impreſſio enim ſuperioris agentis manet in inferiori; & ex hoc inferius agens non ſolùm agit actione propria, ſed actione ſuperioris agentis: ſicut ſphæra Solis movetur proprio motu, qui ſpatio unius anni expletur, & motu primi mobilis, qui eſt motus diurnus. Similiter & aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impreſſione Lunæ, quæ movet ipſam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quaſdam operationes ſibi proprias, quæ conſequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorſum, calefacere, infrigidare; & habent alias operationes ex impreſſione cœleſtium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, niſi præſuppoſita actione ſuperioris; tamen illa actio, quæ competit ei ſecundùm ſuam naturam, attribuitur ei abſolutè, ſicut aquæ moveri deorſum: illa verò quæ ei competit ex impreſſione ſuperioris agentis, non attribuitur ei abſolutè, ſed in ordine ad aliud; ſicut fluere & refluere dicitur eſſe proprius motus maris, non inquantum eſt aqua, ſed inquantum movetur à luna. Ratio autem & voluntas ſunt quædam potentiæ operativæ adinvicem ordinatæ; & abſolutè conſiderando ratio prior eſt, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & ſuperior, inquantum movet rationem. Unde voluntas poteſt habere duplicem actum, unum qui competit ei ſecundùm ſuam naturam, inquantum tendit in proprium objectum abſolutè; & ſic actus attribuitur voluntati ſimpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum præſupponatur actus rationis: alium verò actum habet, qui competit ei ſecundùm id quod ex impreſſione rationis relinquitur in voluntate: cùm enim proprium rationis ſit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem.* Hæc Divus Thomas elegantiſſimè: ex quibus apertè concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & pluſquam intentio, dependet ab intellectu, ſpecialemque rationis motionem & ordinationem ſupponit. Pro cujus majori declaratione: 4

Sciendum eſt, quod ſicut eſt proprium voluntatis movere per modum impulsûs quoad exercitium, ita eſt proprium intellectûs movere quoad ſpecificationem, & in genere cauſæ finalis, exhibendo voluntati bonum quô alliciatur, in quo conſiſtit finalis cauſalitas. Sed poteſt intelligi has duas potentias duobus modis ſe mutuò movere: primò ſcilicet generali quadam ratione, prout una ſupponit quodammodo aliam in ſua operatione; ſicut voluntas præſupponit ſemper actum intellectûs, repræſentantem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quaſi impellit intellectum ad objecti conſiderationem: ſecundò poteſt intelligi hujuſmodi poten- 5

potentias ſe movere ſpeciali quadam ratione, A quatenus una recipit ex motione alterius ſpecialem quemdam modum operandi, quem communicat ſuis actibus, quemque non communicaret, motione illa ſecluſa: v.g. intellectus ex ſua ratione habet ordinatè & collativè procedere, nonnum alteri conferendo; hoc autem non habet voluntas ex ſe, ſed ſolùm inclinare, & per modum impulsûs in objectum tendere: unde quod hoc faciat ordinatè, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex ſe præciſè; id tamen participare poteſt ex motione & ordinatione intellectûs. Similiter intellectus ex vi ſua tendit in objectum per modum manifeſtantis & illuminantis, ex impreſſione autem voluntariæ, cum quadam efficacia & B impulſu, ut patet in imperio, quod non ſolùm ordinat ad opus, quod eſt proprium rationis à qua procedit, ſed etiam cum quadam efficacia

Diſp. 11. art 3. ſive impulſu (modo inferiùs explicando) movet ad executionem. Electio ergo non ſolùm ſupponit generalem illam motionem intellectûs, quâ ad omnes actus voluntatis concurrit, repræſentando illi objectum in quod tendat, & à quo ſpecificetur, ſed etiam ſpecialem quâ media ordinat ad finem, & ea inter ſe confert, ac judicat unum alteri eſſe præferendum; & ideò Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem eſſe *appetitum præconſiliati*, id eſt objecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati. Et D. C Thomas quæſt. 22. de verit. art. 15. *Electio* (inquit) *eſt actus voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem, eò quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utilius ad finem.* Unde triplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, ſeu triplicem gradum dependendi ab intellectu poſſumus diſtinguere: primus eſt in proponendo objectum, quod D ad omnes actus voluntatis requiritur; ſecundus in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic eſt communis intentioni & electioni: tertius eſt in conferendo media inter ſe, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic ſolùm competit electioni, & ideò electio ſpecialem importat dependentiam à ratione, & majorem adhuc quàm ipſa intentio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

6 OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Electio eſt actus prudentiæ: Sed prudentia eſt in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Reſpondeo omnem electionem non eſſe à E prudentia, cùm etiam imprudentes eligant; illam verò, quæ eſt à prudentia, non eſſe ab illa elicitivè, ſed directivè tantùm, ſeu regulativè, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam; quæ ut docet D. Thomas infrà qu. 57. & 2.2. qu. 49. & 51. habet tres actus, ſcilicet judicare, conſiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium verò regulat ipſam executionem ſeu uſum, ut infrà patebit, cùm agemus de imperio.

7 Dices: Divus Thomas 2.2. qu. 124. art. 2. ad 2. dicit quod martyrium principalius eſt actus charitatis, quàm fortitudinis; quia licèt eliciatur à fortitudine, dirigitur tamen à charitate; Ergo ſi prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quàm virtutis moralis.

Reſpondeo ex eodem S. Doctore qu. 2. de malo art. 3. quod particula, *principaliter*, duobus 8 modis ſumi poteſt: primò ut ſignificat idem quod primordialiter; ſecundò ut ſignificat idem quod completivè: quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad charitatem, ſumit ly *principaliter* in primo ſenſu, & ſolùm vult martyrium ab ipſa charitate primordialiter, ſeu originativè procedere, quamvis à virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originativè & primordialiter pertinet, ad voluntatem verò & virtutes morales elicitivè & completivè.

Objicies ſecundò: Virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, ut temperantia & fortitudo, reſident in appetitu ſenſitivo, ut docet S. 9 Thomas infrà qu. 56. art. 4. At illæ virtutes ſunt habitus electivi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando paſſiones: Ergo electio non ſolùm ad voluntatem, ſed etiam ad appetitum ſenſitivum pertinet, & ab illo elicitur.

Reſpondeo virtutes morales quæ ſunt circa 10 paſſiones, reſidere in appetitu ſenſitivo, non quatenus ſenſitivus & materialis eſt, ſed inquantum participat aliquid de ratione, & eſt rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 1. & ita electionem poſſe eſſe ab appetitu ſenſitivo, non abſolutè & ſecundùm ſe conſiderato, ſed ut moto à ratione & voluntate, & ut participante à voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus poteſt etiam in illo eſſe peccatum, ut aſſerit idem S. Doctor infrà qu. 74. art. 3.

ARTICULUS II.

De quibus ſit electio?

DIco primò, electionem non eſſe de fine, ut finis eſt, ſed tantùm de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

Probatur primò: Electio, ut ait Ariſtoteles, 11 eſt *appetitus præconſiliati*: Sed conſultatio non eſt de fine, ſed tantùm de mediis; Medicus enim v.g. non conſulit an infirmus ſit ſanandus, ſed ſolùm quibus mediis ſeu remediis ſanandus ſit: Ergo nec electio.

Secundò: Electio eſt veluti quidam motus 12 voluntatis: Ergo cùm omnis motus procedat ex aliquo immobili, ut ſæpe docent Ariſtoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, ſubindeque non circa finem, ſed circa media verſari.

Tertiò: Eligere eſt quaſi unum ex multis le- 13 gere: Sed hoc non poteſt fieri niſi ex præſuppoſito amore finis, qui ſit ratio diſcernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad finem obtinendum: Ergo electio amorem & intentionem finis ſupponit, & circa media verſatur.

Denique probatur concluſio: Sic ſe habet electio in operationibus, ſicut diſcurſus in ſpeculativis: Atqui intellectus non diſcurrit circa princi- 14 pia, ſed circa concluſiones: Ergo nec voluntas

eligit

eligit finem inquantum hujuſmodi, ſed tantùm media quæ ad illum ordinantur. Dixi, *inquantum hujuſmodi*, quia ſicut in ſpeculativis quod in una demonſtratione eſt principium, poteſt eſſe concluſio reſpectu alterius, ut patet in principiis ſcientiæ ſubalternatæ, quæ ſunt concluſiones ſubalternantis; ita quod in una operatione eſt finis, poteſt ordinari ad aliquid ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medii formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, poteſt eſſe electio. Sicut ſanitas, quam medicus non eligit, ſed ſupponit tanquam principium medicinæ, poteſt ordinari ad exercitium virtutis, & ſalutem ſpiritualem, & ſub hac ratione eligi. Ex quo facilè intelliges id quod ait D. Thomas ſuprà quæſt. 6. art. 2 nempe quod *apprehenſo fine aliquis poteſt, deliberans de fine, & de his quæ ſunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri*: poteſt enim aliquis deliberare de fine, non quidem quantùm ad ipſam rationem formalem finis, in communi & formaliter ſumpti, quod eſt bonum conveniens ut ſic (de hoc enim nulla eſt deliberatio, quia nulla eſt dubitatio, cùm bonum omnes appetant ſine deliberatione) ſed de fine materialiter ſumpto; quia nimirum non ſemper ſumus certi, ſed poſſumus dubitare, & conſequenter inquirere & deliberare, in qua re inveniatur talis finis: ſicut omnes deſiderant beatè vivere, & tamen in qua re inveniatur iſta beatitudo, multi dubitant, an in divitiis v. g. an in voluptatibus, an in Deo? Et ſimiliter multi deſiderant vitam rectè inſtituere, ſed an iſta vita ſit eligenda in cœlibatu, vel in matrimonio, vel in ſtudio, vel in militia, deliberationi ſubjicitur.

15. Advertendum eſt etiam, electionem duobus modis poſſe uſurpari, primò impropriè, & in larga quadam ſignificatione, prout ſolùm ſignificat amorem unius rei præ multis, & inter multa; ſecundò ſtrictè & propriè, prout ſignificat amare unum propter aliud, ſeu acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum. Si primo modo electio accipiatur, non ſolùm eſt de mediis, ſed etiam de finibus, inquantum hujuſmodi, imò & de ipſo ultimo fine, ſive vero, qui eſt ſolus Deus, ſive falſo, qui eſt bonum proprium ipſius peccatoris. Et ſecundùm hanc electionis acceptionem intelligitur illud Deut. 26. *Dominum elegiſti hodie, ut ſit tibi Deus*, & etiam illud Lucæ 10. *Optimam partem elegit ſibi Maria, quæ non auferetur ab ea*: id eſt, æternam beatitudinem, ſive requiem in æternum manſuram. Si autem ſecundo modo uſurpetur electio, non eſt de fine, inquantum hujuſmodi, ſed ſolùm de mediis, juxta illud Ariſtotelis 3. Ethic. *Voluntas finis eſt, electio eorum quæ ſunt ad finem*.

Dico ſecundò, electionem non eſſe niſi de his
16. quæ à nobis aguntur. Ita D. Thomas art. 4

Probatur: Quamvis medium aliquando non ſit actio noſtra, neque res operabilis à nobis, attamen ſemper ſubditur noſtræ actioni, aut potiùs actio noſtra una cum re externa unum conſtituit medium: ſicut enim intentio non tendit in finem abſolutè ſumptum, ſed in finem ut connotat actionem noſtram, ſcilicet conſecutionem & poſſeſſionem, eò quòd tendat ad finem obtinendum; ita & electio tendit ad medium, non nudè, ſed ut connotat operationem noſtram; eſt enim id quo conſequimur & obtinemus finem intentum, v.g. cùm aliquis profecturus Pariſios aſſumit equum, equus nudè ſumptus, non eſt medium conducens ad finem, ſed potiùs equitatio. Ex quo patet hoc eſſe diſcrimen inter primam volitionem, intentionem, & electionem, quòd prima volitio, cùm ſit ſimplex complacentia in objecto, poteſt eſſe de re quæ à nobis non agitur; intentio verò & electio, quia reſpiciunt finem ut obtinendum ab appetente, tendunt ad rem operationi noſtræ ſubjectam.

Dico tertiò, electionem non eſſe de impoſſibili, 17.
cognito ut tali. Eſt etiam D. Thomæ art. 5.

Probatur primò: Electio non eſt niſi de his quæ à nobis aguntur, ut oſtendimus concluſione præcedenti: Sed ea quæ per nos aguntur, ſunt nobis poſſibilia: Ergo electio non eſt niſi poſſibilium.

Secundò probatur: Electio procedit ex intentione efficaci finis: Atqui voluntas efficax non inclinat ad impoſſibilia: Ergo electio non eſt de impoſſibilibus.

Tertiò: Electionis objectum eſt bonum utile ut ſic: Sed id quod eſt impoſſibile non eſt utile: Ergo non eſt objectum electionis.

Denique probatur concluſio: Electio eſt tantùm de his de quibus eſt conſultatio, unde ab Ariſtotele *appetitus præconſiliati* appellatur: Sed conſultatio non eſt de impoſſibilibus, ut patet: Ergo nec electio.

Dixi electionem *de impoſſibili cognito ut tali*: nam ut ait D. Thomas reſp. ad 2. *Sicut quandoque voluntas eſt alicujus quod apprehenditur ut bonum, & tamen non eſt verè bonum; ita quandoque eſt electio ejus quod apprehenditur ut poſſibile eligenti, quod tamen non eſt ei poſſibile.*

Quærunt hic aliqui, an ſaltem inefficaciter & conditionatè voluntas poſſit ferri in impoſſibile, cognitum ut tale? Sed de hoc egimus in tractatu de Angelis. Diſp. 9. art. 1.

Articulus III.

Utrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minùs bonum, vel ſaltem æquale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

18. Certum eſt primò, quod moraliter & regulariter loquendo, ſemper voluntas eligit id quod videtur melius: Tùm quia homo ita inclinatus eſt ad proprium commodum, & ad ſuæ voluntatis impletionem, ut regulariter ad id, quod ad finem intentum magis videtur conducere, toto impetu & pondere voluntatis feratur: Tum etiam, quia moraliter fieri nequit, ut facta ſufficienti inquiſitione, intellectus practicè judicet duo media ita eſſe æqualia, ut aliqua bonitas non appareat in uno, ratione cujus emineat ſupra illud, ſive illa petatur ex differentia ſpecifica, ſive ex individuali, ſive ex aliqua circumſtantia, putà approximatione &c.

19. Secundò certum eſt, voluntatem poſſe reſpuere id quod intellectus judicat ſpeculativè majus bonum, & ferri in id quod ſpeculativè judicatur minus: nam ille qui peccat, præfert bonum utile vel delectabile bono honeſto, quamvis ſpeculativè judicet bonum honeſtum longè eſſe præſtantius. Unde optimè Baſilius: *Quàm vani & iniqui filii hominum in ſtateris, qui terrena cœleſtibus, corporalia ſpiritualibus, temporalia æternis anteponunt.* Et Bernardus: *Statera avaritiæ iniquiſſima eſt: plus enim in ea ponderat obolus quàm Deus, plus nummus quàm anima.*

Digitized by Google

Tertiò non eſt dubiùm, quin poſſit voluntas æquale & minus bonum eligere, relicto meliori, ſaltem mediatè, movendo ſcilicet intellectum ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ objectum, quod aliàs ſecundùm ſe minus bonum, minuſque amabile videbatur, reddatur convenientius & melius, ſaltem apparenter, & ſic eligat illud præ alio. Unde D. Thomas hic art. 6. & 3, *Nihil prohibet, ſi duo æqualia ad proponantur ſecundum unam conſiderationem, quin circa alterum conſideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in illud quàm in aliud.*

21 Difficultas ergo reducitur ad hoc, an propoſitis duobus bonis, non ſolùm ſpeculative & ſecundùm ſe æqualibus, ſed etiam practicè, & ex parte judicii & dictaminis practici intellectus, aut etiam propoſitis ſimul uno majori & alio minori, poſſit voluntas, non mutatô judiciô, nec novô motivô propoſitô, eligere illud quod ut minùs bonum, vel ut æquale alteri proponitur? Ratio autem dubitandi eſt, quia cùm voluntas ſit potentia cæca, ſequitur ductum rationis, & dictamen ſeu judicium practicum intellectus, unde ſi ille practicè judicet duo media eſſe æquè utilia, aut unum minus & aliud magis utile, impoſſibile videtur quòd voluntas in unum potiùs quàm in aliud propendeat, & multò minus quod eligat deterius, relicto meliori. Aliunde verò cùm ipſa ſit potentia libera, & à nullo obiecto, præterquam à ſummo bono clarè viſo, neceſſitari poſſit, eiuſque libertas præcipuè in electione conſiſtat; videtur quod ſtante adhuc æquali aut meliori dictamine, medium æquale, aut minus bonum eligere poſſit.

22 Hæc difficultas Theologorum ingenia diviſit, & in duas extremè oppoſitas coëgit abire ſententias. Recentiores enim, ut Suarez, Valentia, Salas, & alij, exiſtimant non poſſe libertatem voluntatis illæſam ſervari, niſi præſuppoſito ex parte intellectûs judicio practico de æqualitate vel inæqualitate mediorum, poſſit ipſa voluntas quodcumque voluerit eligere, alterô relicto, & in quamlibet partem pro libito ſeipſam determinare. Thomiſtæ verò, quos ſequuntur Vazquez hic diſp. 43. cap. 2. & Bellarminus lib. 3. de gratia & lib arbit. c. 9. negant hoc requiri ad rationem libertatis, & docent eſſe impoſſibile, quod ſtante judicio practico intellectûs, dictantis melius & convenientius medium eſſe eligendum, voluntas minùs bonum vel æquale eligat, ſed ſi velit æquale aut minùs bonum eligere, debere movere intellectum, ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ, id quod minùs bonum vel æquale videbatur, melius & convenientius appareat: unde ait Bellarminus loco citato, *minus bonum poſſe eligi, ſi judicatur majus.*

§. II.

Sententia negetiva præfertur.

DICO primò, minus bonum, cognitum ut tale, & voluntati propoſitum, non poſſe eligi, relicto meliori.

23 Probatur primò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt*: Sed intellectus in conſultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præfert, nec præferre poteſt medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori; conſultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter ſe conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accomodatum ad finem obtinendum: Ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non poteſt eligi. 24

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Voluntas cùm ſit potentia cœca, non poteſt proſequi niſi objectum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt unum præeligere alteri, niſi intellectus judicet unum eſſe alteri præeligendum. Atqui (ſubſumino) repugnat quod intellectus judicet minus utile, apprehenſum ut tale, utiliori & meliori eſſe præferendum: Ergo & quòd voluntas illud per electionem alteri præferat. Major, & prima conſequentia patent. Subſumptum verò probatur. Ratio eligibilitatis in medijs, non aliunde provenit, quàm ex eorum utilitate, & proportione ſeu accommodatione ad finem: Ergo repugnat quod intellectus judicet medium illud eſſe magis eligibile, & alteri præferendum, quod cognoſcit eſſe minus utile, accommodatum ad finis aſſecutionem.

25 Confirmatur amplius: Objectum movet voluntatem, eam alliciento & trahendo, quæ motio *metaphorica* à Philoſophis appellatur: Ergo non poteſt voluntas ferri in unum objectum, præ alio, illudque præeligere, niſi ex parte illius major tractao & allicientia objectiva reperiatur, & per conſequens niſi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur: talis enim tractio, ſeu allicientia & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati propoſitâ? unde ſicut incognita amare non poſſumus, ita nec præeligere ea quæ ut minus bona & minus utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur. 26

Probatur ſecundò concluſio: Voluntas non poteſt eligere ſeu velle malum ſub ratione mali: At ſi eligeret medium judicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali: Ergo &c. Major à nobis ſufficienter demonſtrata eſt ſuprâ diſp. 4. art. 1. Minor verò probatur: quia ut ait D. Thomas 1. p. quæſt. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*: quam doctrinam accipit ex Ariſtotele 3. phyſic. cap. 1. ubi ait: *Medium eſt quodammodo ipſa extrema, ut media fidium, gravis ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuſcum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album*; & ex Damaſceno lib. 2. de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales & incorporeos, quantùm ad nos; & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & ſic etiam crepuſculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid, & utriuſque confinium: Atqui minus bonum eſt quaſi medium inter majus bonum & malum: Ergò comparativè ad majus bonum habet rationem mali; & per conſequens ſi homo eligeret minus bonum: cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali. 27

Probatur tertiò: In electione non ſimpliciter aliquid eſt volitum, ſed unum eſt volitum, alio rejectio ſeu repudiato; unde ſi propoſito medio meliori, & minus bono, voluntas iſtud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: Sed repugnat quod voluntas majus bonum,

cognitum ut tale, fugiat & repudiet: Ergo & quod eligat minus boonm, relicto meliori. Major patet: electio enim, ſi propriè ſumatur, eſt aeceptio unius præ alio, id eſt acceptatio unius, repudiando alterum. Minor verò ſuadetur: Objectum nolitionis & fugæ, eſt malum ut tale, ſicut objectum proſecutionis eſt bonum: Sed medium magis bonum & utile, nec in ſe, nec in ordine ad minus utile, poteſt habere rationem mali: Ergo non poteſt à voluntate rejici.

28 Dico ſecundò: Si duo media omnino æqualia proponuntur, neutrum poteſt eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem ſeu convenientiam excogitet, ob quam præemineat & præponderet alteri. Ita colligitur ex D. Thoma hic artic. 6. ad 3. ubi totam rationem eligendi unum præ alio, reducit ad diverſam conſiderationem, quâ poteſt aliquid magis eminere, & fleſtere voluntatem. Idem videntur docuiſſe plures ex antiquis Philoſophis: nam ex Platone refert D. Thomas loco citato in argumento 3. & ex Anaximandro Ariſtotelea 2. de cœlo textu 75. & 90. quod ſi famelico poneretur duplex cibus æqualia, & in æquali diſtantia, non magis moveretur ad unum, quàm ad alium. Similiter dicebant capillum ex omni parte æqualiter diſtentum, non poſſe ulla vi rumpi, quia non eſt major ratio ob quam ex una parte potiùs quam ex alia rumpatur, per omnem autem partem ſimul rumpi non poteſt. Ex quo inferebant, eadem ratione non moveri terram in medio poſitam, quia non eſt major ratio, quare moveatur ad unam potiùs qoàm ad aliam partem. Denique ſi daretur corpus æqualiter grave & leve, non aſcenderet neque deſcenderet: quia non eſſet major ratio cur potiùs ſurſum quàm deorſum ferretur, vel ècontra. Sed quicquid ſit de his exemplis, de quibus diſputant Philoſophi:

29 Probatur concluſio ratione fundamentali: Quamdiu potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla ſequitur operatio: Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil eſt per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quam aliud: Ergo neutrum tunc poteſt à voluntate eligi. Major ſufficienter demonſtrata fuit ſuprà diſp. 6. art. 2. §. 8. agendo de neceſſitate prædeterminationis in ordine ad cauſas liberas. Minor verò ſuadetur: nam in eo caſu voluntas non determinatur ab ipſo objecto; cùm enim ſupponamus illa bona eſſe omnino æqualia, non eſt potior ratio quare unum potiùs quàm aliud eam determinet; non determinatur etiam ab intellectu, quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quàm proponendo objectum: neque etiam determinatur à ſeipſa, ratione libertatis quâ pollet: Tum quia cùm voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectûa, nunquam poteſt ſe determinare ad id quod ut omnino æquale & indifferens ipſi ab intellectu proponitur: Tum etiam, quia ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 3. ad 5. & 3. contra gent. cap. 2. & 2. phyſic. lect. 8. cujus verba loco ſuprà citato retulimus, à cauſa contingente & ſe habente ad utrumlibet non exit actio determinata, niſi priùs determinetur ab alio: Ergo dum voluntati proponunnur duo media omnino æqualia, nihil eſt per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud.

30 Reſpondent Adverſarij ex Soneinnate lib. 9. metaph. quæſt. 14. quòd potentiæ contingenter ſe habentes ad plura, ſunt in duplici differentia: quædam ſunt potentiæ imperfectæ, & purè paſſivæ, qualis eſt materia prima in ordine ad diverſas formas, & ſuperficies corporis in ordine ad albedinem & nigredinem; & talis potentia non poteſt ad alteram partem ſe determinare, ſed oportet quòd determinetur ab alio: aliæ ſunt potentiæ perfectæ, quæ ex ſe habent aliquid activitatis, quia non ſunt potentiæ purè paſſivæ, ſed etiam activæ; & hujuſmodi potentiæ poſſunt ſeipſas determinare ad aliam partem; quia licèt formaliter ſint in potentia, ſunt tamen virtualiter in actu, & talis eſt voluntas.

31 Sed hæc ſolutio ſtare non poteſt: Primò, quia D. Thomas locis citatis expreſsè loquitur de voluntate eteata.

32 Secundò, quia Commentator 2. phyſic. textu 48. ſic ait: *Ab eo quod eſt ad utrumlibet non ſequitur aliqua actio, niſi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* Et D. Thomas 3. contra gent. cap. 2 *Quod indifferenter ſe habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud: unde à contingenti ad utrumque non ſequitur aliquis effectus, niſi per aliquid quô determinetur ad unum.* Sed quod eſt indifferens ſolùm paſſivè, ut materia prima, non operatur, nec ab eo exit aliqua actio aut effectus, ut patet: Ergo dictum illud Commentatoris & D. Thomæ de indifferenti ſolùm paſſivè gloſſari nequit.

33 Tertiò, Licet voluntas non ſit potentia merè paſſiva, ſed etiam activa, non eſt tamen prima cauſa ſuæ determinationis: Ergo prima radix, quare vult hoc medium potiùs quàm illud, non eſt quia vult, ſed oportet aſſignare aliquid extra ipſam à quo moveatur in tali electione, quod in ordine cauſæ primæ & univerſalis eſt Deus, in ordine verò cauſarum ſecundarum & particularium, major bonitas unius reſpectu alterius ab intellectu propoſita.

34 Quartò, Voluntas utrumque habet, & quod ſit potentia activa, quatenus producit & eligit proprium actum, & paſſiva, quatenus movetur ab ipſo objecto: Ergo priùs naturâ quàm ipſa activè producat ſuum liberum conſenſum, oportet quòd moveatur ab objecto ad hunc actum potiùs quàm ad illum, ſeu ad eligendum hoc potiùs quàm illud. Probatur conſequentia: nam in potentiis, in quibus reperitur ratio activi & paſſivi, præcedit ordine naturæ ratio paſſivi rationem activi, ut patet in potentia viſiva, quæ prius naturâ patitur recipiendo ſpecies viſibiles, quam agat producendo activè viſionem.

§. III.

Solvuntur objectiones

35 PRÆCIPUUM fundamentum adverſæ ſententiæ ſumitur ex libertate voluntatis, quæ non videtur poſſe ſtare, niſi ex duobus bonis æqualibus aut inæqualibus, ſibi ab intellectu propoſitis, poſſit quodcumque voluerit eligere, alio relictô, & in quamlibet partem pro libito ſeipſam determinare. Unde ſic poteſt argumentum confici: Duobus mediis æqualibus aut inæqualibus voluntati propoſitis, illa remanet libera quoad exercitium & ſpecificationem: Ergo poteſt eligere quodcumque maluerit. Conſequentia patet: libertas enim conſiſtit in vi electiua, ſeu in potentia ad eligendum hoc vel il-

ſed, prout voluntati placuerit. Antecedens etiam manifeſtum eſt, quia media illa ſunt bona particularia & limitata: voluntas autem non poteſt neceſſitari niſi à bono in communi, vel ab ipſo Deo clarè viſo, quippe in quo nulla poteſt ratio mali ſeu diſconvenientis apparere.

36 Facilè tamen reſpondetur, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt eligere quodcumque voluerit, manente judicio practico æqualitatis aut minoritatis medij, nego: mutato tali judicio, concedo. Solutio patet ex ſuprà dictis: licet enim voluntas ſit libera, quia tamen eſt potentia cæca, & appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & tota ejus libertas à judicio rationis tanquam à proxima radice procedit, non poteſt operari ſine prævio judicio rationis, ipſam movente in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ: unde ſicut voluntas ex ſua libertate non habet quòd poſſit ferri in incognuum, ſed potiùs hoc ejus naturæ & inclinationi repugnat; ita nec quòd poſſit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræſentat ut minus bonum, & per conſequens ut reſpuendum.

37 Dices: Omnis ſuppoſitio antecedens, quæ non deſcendit à poteſtate ſeu libertate voluntatis, libertatem deſtruit; Sed judicium illud practicum intellectus, dictans voluntati medium utilius, & convenientius eſſe eligendum, eſt aliqua ſuppoſitio antecedens electionem voluntatis, quæ ex ipſius libertate non oritur: Ergo deſtruit libertatem.

38 Reſpondeo data & non conceſſa Majori, de qua fusè diximus in tractatu de prædeſtinatione, negando Minorem: ſicut enim intentio finis dependet à voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo, deſcendit ex libertate voluntatis, quæ liberè voluit applicare intellectum ad conſultandum de mediis: unde talis ſuppoſitio judicij practici poteſt ceſſare, vel quia voluntas poteſt deſiſtere ab intentione finis, vel etiam quia illâ adhuc ſuppoſita, poteſt applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona apparebant, quibus moveatur ad ea eligenda. Quare adhuc facta ſuppoſitione illa judicij practici de medio convenientiori, voluntas poteſt in ſenſu diviſo & potentia antecedenti, alia media eligere; licèt non poſſit ſimul ſtare judicium de convenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni; alioquin voluntas non eſſet appetitus rationalis, quia non ſequeretur ductum rationis & dictamen practicum intellectûs.

Diſp. 6. artic. 7.

39 Objicies ſecundò: Voluntas poteſt ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas poteſt illud eligere.

40 Confirmatur: Si illud medium, quod eſt æquè vel minus utile, ſeorſim proponeretur voluntati ſine alio medio æquè vel magis utili, voluntas poſſet illud eligere: Ergo etiam poterit eligi, quando proponitur ſimul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Conſequentia: quia per hoc quod conjungatur ſeu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit ſuam bonitatem, ſeu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus eſt eligibile.

41 Ad objectionem reſpondeo primò, voluntatem poſſe ferri per electionem impropriè ſumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis; per electionem tamen ſtrictè ſumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua ſolùm agimus in præſenti, ſolùm poſſe tendere in medium, quod per judicium practicum intellectûs, melius & convenientius judicatur, juxta illud Ariſtotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt.* Unde ibidem cap. 2. aſſerit *quod eligimus quæ magis ſcimus eſſe bona.* Item Niſſenus lib. 1. Philoſophiæ cap. 4. & Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 22. docent quod electio ſequitur judicium quô unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medij non pertinere propriè ad electionem, ſed ad conſenſum, nam ut infrà dicemus, conſenſus & electio non diſtinguntur per hoc quòd ille ſit ſimplex, hæc verò efficax complacentia medij, ſed quia ut docet D. Thomas infrà quæſt. 15. art. 4. ad 3. *Electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu ejus cui aliquid præeligitur*: unde cùm in volitione unici medij non ſit talis relatio, ejuſmodi volitio non erit propriè electio, ſed conſenſus. 42

Reſpondeo ſecundò, data Majori, diſtinguendo Minorem: in medio æquali aut minùs bono ratio boni utilis reperitur, ſi conſiderentur ſecundùm ſe, ſeu ſeorſim, concedo: ſi comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego: nam medium minùs bonum, reſpectu melioris, induit rationem mali, ut ſuprà oſtendimus: æquale verò reſpectu æqualis ſe habet ut indifferens, quia non habet ſuprà illud rationem quâ ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem. 43

Tertiò contra ſecundam concluſionem proponi ſolet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & cæteris conditionibus, vel eliget alterum, aut utrumque, aut neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliqua majori bonitate propoſita determinabitur voluntas, quia, ut ſupponimus, non datur, ſed præciſè à ſe: ſecundum verò non poteſt ſtare, quia ſupponimus quòd illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, ſed alterum tantùm: tertium denique non videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille ad inſtar Tantali malit in ſua fame perire, quàm cibum paratum attingere, ſeu eligere: Ergo &c. 44

Reſpondeo quod tunc famelicus ille ex ſubito quodam motu & naturali impetu, abſque deliberatione & rigoroſa electione, aſſumet unum ex illis panibus. Quod ſi veſlit perfectè deliberare, & de melioritate cibi conſulere, voluntas applicabit intellectum ad inveſtigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis ſeu commodi, quâ emineat ſupra aliud, ut docet D. Thomas hic artic. 6. ad 3. Si autem poſt iſtam inquiſitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motivis extrinſecis, ſicut ſunt circumſtantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientiâ propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potiùs quàm circa alterum exercere; & tunc ipſa libertas voluntatis non ſe tenebit ſolùm ex parte principij elicitivi electionis, ſed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum

id quod ex ſua intrinſeca bonitate æquale & indifferens eſt, Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adverſarios: cùm enim voluntas eligat illud objectum, quia vult, & ly *quia* poſſit dicere & cauſam efficientem, ſeu elicientem & cauſam objectivam, ſeu allicientem; exiſtimant non requiri, quòd libertas voluntatis ſe habeat ut ratio motiva & alliciens, ſed ſufficere quod ſe habeat ut effectiva & eliciens ſine novo motivo. Nos verò dicimus utrumque deſiderari, & non ſufficere ut libertas voluntatis effectivè, ſeu elicitivè ad talem electionem concurrat, ſed inſuper requiri, quòd objectivè ſeu motivè in eam influat: quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat ſufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi ſuam libertatem, ſeu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præemineat, & magis ponderet, magiſque voluntatem alliciat & inclinet, quàm aliud magis vel æquè bonum: unde licèt tunc eligat id quod minùs eſt bonum ex parte rei electæ in ſe, ſemper tamen eligit id quod eſt majus & convenientius ex parte motivi.

45 Objicies quartò: Voluntas non eſt minus libera in electione mediorum, quàm in finis intentione: Sed poteſt intendere finem minus bonum, relictô meliori, & præferre matrimonium v.g. celibatui aut religioni, quæ eſt multò perfectior: unde S. Thomas qu. 23. de verit. art. 8. dicit quod *Non eſt perverſitas electionis, ſi homo in appetendo præferat minùs bonum majori bono; non enim tenetur homo proſequi meliora ſemper in operando*: Ergo etiam poteſt eligere minùs bonum, relicto meliori.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Mino-
46 rem: eadem enim eſt ratio de intentione finis, ac de electione mediorum; unde licèt ex duobus finibus poſſit quis velle illum, qui ſecundùm ſe & materialiter deterior eſt, ſemper tamen vult illum, qui ex parte motivi ſeu dictaminis judicatur melior, aut convenientior ſubjecto illum intendenti. Ad D. Thomam dicendum eſt, illum in eo loco ſolùm docere quòd non tenentur homines ſemper eligere meliora, v.g. ſtatum religionis, ſed rectè poſſunt eligere minùs bona, putà ſtatum conjugalem: verùm licèt qui elegit tunc ſtatum conjugalem, relinquat quod melius eſt in ſe & quod melius judicatur judicio ſpeculativô, ſcilicet religionem; elegit tamen quod judiciô practicô judicat hic & nunc ſibi eſſe magis conveniens, ſcilicet uxorem ducere.

47 Objicies ultimò: Deus de facto elegit minus bonum, relicto meliori: Ergo à fortiori id poteſt voluntas humana. Conſequentia patet: tum quia noſtra voluntas eſt quædam participatio voluntatis divinæ: tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata eſt ad bonum, quàm voluntas hominis. Antecedens verò probatur: Deus elegit iſtum mundum condere, potiùs quàm alium, & tamen potuit alios mundos in infinitum iſtô præſtantiores creare, ut docet D. Thomas 1.p. qu.25. art.6. Item Chriſtus potuit perfectiora Sacramenta inſtituere, perfectiores Apoſtolos eligere, & ſic de cæteris: Ergo Deus poteſt eligere, & de facto elegit minus bonum & perfectum, relictô meliori & perfectiori.

Reſpondeo primò, conceſsô Antecedenti,
48 negando Conſequentiam & paritatem: quia ut docet D. Thomas 1.p.qu. 20. art.2. hæc eſt dif-
A ferentia inter voluntatem Dei & noſtram, quòd voluntas divina non ſupponit, ſed ponit bonitatem in rebus quas diligit & elegit; unde non ideò illas eligit, quia ſunt magis bonæ; ſed potiùs ex dilectione & electione Dei, majorem vel minorem prout vult bonitatem participant.

Addo quod, cùm Deus in operibus ad extra intendat manifeſtationem ſuæ gloriæ, quæ magis relucet in hoc quod per media magis improportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex ſe videntur minus apta ad finem obtinendum: ſicut quando
B per homines pauperes, indoctos, & inermes, fidei ſubjecit Reges, Oratores, & Philoſophos, ac mundum univerſum. Unde Apoſtolus 1. ad Cor. 1. *Quæ ſtulta ſunt mundi elegit Deus, ut confundat ſapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.*

Secundò reſponderi poteſt, quòd licèt Deus 49
non ſemper eligat aut faciat quod melius & convenientius eſt ex parte rei electæ, ſeu ex parte intrinſecæ bonitatis rei in ſe, benè tamen quod eſt melius ex parte motivi eligendi: quod motivum eſt ſua libertas, ſeu placitum gratuitum ſuæ voluntatis, quod applicat objecto cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in ſe minus bona, & per-
C fecta entitativè, præemineat & in ordine eligibili præponderet meliori & perfectiori, ut antea expoſuimus.

ARTICULUS IV.

An ſuppoſita efficaci & abſoluta intentione finis, ſi unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem neceſſitetur.

PArtem negativam tenent Nominales, ut refert
Suarez hic diſp. 8 ſect. 4. affirmativa tamen 50
communis eſt apud Doctores tam domeſticos, quàm extraneos. Cum quibus.

Dico: Stante volitione efficaci finis neceſſariò
D ſequitur electio medii, quod intellectus judicat eſſe unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thoma hic artic. 6. ubi quærit an homo eligat ex neceſſitate, & contra partem negativam, in cujus favorem abſolutè concludit, objicit primò, ſic ſe habere finem ad electionem, ſicut principia ad concluſiones: ex principiis autem concluſionem neceſſariò moveri ad electionem: cui argumento reſpondet *quod non ſemper ex principiis ex neceſſitate procedit concluſio, ſed tunc ſolùm quando principia non poſſunt eſſe vera non ſit; & ſimiliter non oportere*
E *quòd ſemper ex fine inſit homini neceſſitas ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, quia non omne quod eſt ad finem tale eſt, quòd ſine eo finis haberi non poſſit, aut ſi tale ſit, non ſemper ſub tali ratione conſideratur.* Quibus verbis inſinuat Doctor Sanctus, quod ſi illud quod eſt ad finem ſit tale, ut ſine eo finis haberi non poſſit, debet neceſſariò eligi, ſuppoſitâ efficaci intentione finis. Unde 1.p.qu.19. art.3. ſic ait: *Ea quæ ſunt ad finem non neceſſariò volumus, volentes finem, niſi ſint talia ſine quibus finis eſſe non poteſt: ſicut volumus cibum, volentes conſervationem vitæ, & navem, volentes tranſfretare.*

51 Probatur etiam concluſio duplici ratione, quam locis citatis indicat S. Doctor. Prima ſic poteſt proponi: Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impoſſibile eſt poſita notitia principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quæ cum ipſis habet neceſſariam connexionem, & cuius veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum: Ergo etiam impoſſibile eſt ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem unici medij, ſine quo non poteſt acquiri.

52 Secunda ratio eſt: voluntas non poteſt (volitione ſaltem abſolutâ & efficaci) velle impoſſibilia, ut ſupra oſtendimus: Atqui ſi abſolutè & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod eſt unicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſolutâ & efficaci aliquid impoſſibile, ut patet: Ergo non poteſt voluntas, ſuppoſitâ intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, ſed ad illud eligendum neceſſitatur.

53 Confirmatur: Si voluntas poſitâ intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, poſſet etiam ſimul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cùm intentio non ſit ſimplex affectus & complacentia in fine; ſed volitio efficax illius. Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis eſt virtualis volitio mediorum, & implicitè ſeu virtualiter illam continet. Unde Chriſtus dicebat Ioan. 14. *Si quis diligit me* (ſcilicet efficaciter) *mandata mea ſervabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemoſinam, quando ipſa eſt medium neceſſarium ad præceptum charitatis obſervandum, dicitur 1. Joan. 3. *Quomodo charitas Dei manet in illo?*

54 Hæ rationes oſtendunt, voluntatem ad electionem medij, quod intellectus judicat eſſe unicum, neceſſitari non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, pro eo ſaltem tempore, quo intellectus judicat eſſe neceſſarium, ut electio exerceatur ad conſecutionem finis: nam impoſſibile eſt quòd intentio finis ſit efficax, niſi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v.g. qui intendit cras flumen tranſire, & videt non poſſe niſi per pontem poteſt quidem volitionem talis medii ſuſpendere uſque ad tempus quo debet tranſire, ſed cùm inſtat hora tranſitus, non poteſt talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc concluſionem: Si ſuppoſita efficaci intentione finis, homo ex neceſſitate eligeret medium, quod intellectus judicat eſſe unicum, vel talis neceſſitas orietur ex fine, vel ex ipſo medio? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor probatur talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, quia finis non movet efficacius ad eligendum medium, quàm moveat ad ſe ipſum appetendum; cùm non moveat ad amorem illius, niſi quia movet ad amorem ſui: Sed finis particularis non movet voluntatem neceſſariò ad amorem ſui: Ergo nec ad electionem illius medij. Non poteſt etiam illa neceſſitas oriri ex ipſo medio: Quia voluntas à nullo bono particulari & limitato neceſſitari poteſt: Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cùm nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinſecè participatam, quam ſupponimus eſſe limitatam: Ergo, &c.

56 Reſpondeo neceſſitatem illam neque ex fine neque ex medio ſolitariè ſumptis, ſed ex neceſſaria connexione medij cum fine ortum habere: ſicut quando dicitur, *ſi Petrus currit, neceſſariò movetur*, neceſſitas hujus illationis & conſequentiæ, neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, provenit; ſed ex connexione neceſſaria quæ reperitur inter Antecedens & conſequens, & inter motum Petri & ejus curſum. Poteſt etiam dici, hanc neceſſitatem provenire ex ipſo medio, ſuppoſitâ efficaci intentione finis: quia licèt medium, quando eſt unicum, non habeat omnem rationem boni ſimpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ eſt bonitas medij, formaliter ut medium eſt: quare licèt neceſſitatem omnimodam & abſolutam inducere non poſſit, poteſt tamen cauſare neceſſitatem ſecundùm quid, & hypotheticam; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medij poteſt eſſe meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione ſalutis eligit obſervantiam præceptorum, quæ eſt unicum & neceſſarium medium ad vitam æternam conſequendam; juxta illud Chriſti Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi ſanitatem, audit à medico unicum medium ad eam conſequendam eſſe acceſſum ad non ſuam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPVTATIO X.

De Conſilio & Conſenſu.

Ad quæſtionem 14. & 15. Divi Thomæ.

EXPLICATA natura electionis differit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, conſilio ſcilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & conſenſu, qui eſt approbatio ſive complacentia de ipſorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurunt unde utrumque hac diſputatione complectemur.

ARTICVLVS I.

Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectus includat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur.

NOTANDVM primò quòd ſicut in ſyllogiſmo duo ſunt, præmiſſæ ſcilicet & concluſio: ita in conſilio, quod eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, duo præcipuè actus intellectus interveniunt; inquiſitio ſcilicet mediorum, quæ

juvare poſſunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum ſe habet ut via, ſecundum ut terminus: nam per inquiſitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus.

Notandum ſecundò, quòd duples eſt judicium terminans actum conſultationis circa media: primum eſt, quô intellectus judicat ex multis mediis propoſitis aliqua eſſe utilia, & alia inutilia: quod judicium ſequitur conſenſus, reſpectu mediorum utilium, ut dicemus articulo ſequenti: ſecundum eſt, quò ex mediis jam inventis per inquiſitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipſa, judicat intellectus unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque cæteris præferendum; & hoc judicium, quod appellatur ſententia, ſeu deliberatio, immediatè deſervit electioni. Inquirimus ergo, an conſilium conſiſtat ſolùm in inquiſitione mediorum, vel etiam includat judicium ſeu ſententiam, quâ intellectus practicè judicat hoc medium eſſe eligendum; quæ eſt veluti concluſio totius proceſſus qui reperitur in conſilio. Pro reſolutione.

Dico, conſilium humanum, ſeu prout repe-
3 ritur in hominibus, utrumque actum includere: in Deo verò non dicere inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomiſtæ, præſertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Vasquem, Azorium, Corneio, & alios Recentiores, exiſtimantes conſilium in ſola inquiſitione mediorum conſiſtere.

4 Probatur prima pars ratione notabili primo inſinuata. Conſilium eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, cujus concluſio eſt judicium, ſeu ſententia; unde ſicut in ſpeculativis præmiſſæ ſolùm inchoativè ſunt ſyllogiſmus; completæ autem per concluſionem quam inferunt, ſimul cum ea perfectum ſyllogiſmum efficiunt: ita in practicis inquiſitio rationis ſolùm inchoativè eſt conſilium, completa autem per judicium, ſimul cum ipſo conſilium perfectè & completè efficit & componit

5 Confirmatur: Tam in conſilio communi plurium, quàm in particulari cujuſcumque, ſi multiplicaris difficultatibus non pervenitur ad judicium, ſeu deliberationem & ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt conſilium non eſſe completum: Ergo conſilium, ſecundùm communem modum concipiendi & loquendi, non ſolùm inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed etiam judicium ſeu ſententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6 Confirmatur amplius: Si judicium eſſet omnino extra conſilium, illud nullo modo reperiretur in Deo: Sed hoc dici nequid: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut ſtatim dicemus, in Deo non reperitur inquiſitio ſeu conſultatio de mediis: Ergo ſi conſilium in ea ſolum conſiſteret, & judicium ſeu ſententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Chriſto paſſim attribuitur conſilium: nam Job. 12. dicitur: *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam.* Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus conſilio &*
A *incomprehenſibilis cogitatu.* Item Iſaiæ 46. Deus dicit: *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et Apoſtolus ad Epheſ. 1. aſſerit quod Deus *operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Denique Iſaiæ 9. Chriſtus vocatur *Admirabilis conſiliarius*, & cap. 11. Spiritus conſilij ſuper eum requieſcere dicitur. At hæc loca debent in ſenſu proprio & non methaphorico accipi; cùm ex hoc nullum ſequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione ſecundæ partis: Ergo conſilium reperitur in Deo.

Probatur igitur ſecunda pars concluſionis ex 7
D. Thoma 1. p. quæſt. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait:
B *Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt.* Et clarius hic art. 1. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento: *Inquirere intellectus diſcurrentis eſt, & ſic Deo non convenit, cujus cognitio non eſt diſcurſiva: Sed conſilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Epheſ. 1 quod operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: Ergo conſilium non eſt inquiſitio.* Reſpondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda ſunt*
C *abſque omni defectu qui invenitur in nobis: ſicut in nobis ſcientia eſt concluſionum per diſcurſum à cauſis in effectus: Sed ſcientia dicta de Deo, ſignificat certitudinem de omnibus effectibus in prima cauſa, abſque omni diſcurſu. Et ſimiliter conſilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem ſcientiæ, vel judicij, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilij: Sed hujuſmodi inquiſitio in Deo locum non habet; & ideò conſilium ſecundum hoc Deo non tribuitur. Et ſecundum hoc Damaſcenus dicit, quod Deus non conſiliatur; ignorantis enim eſt conſiliari.* Quibus verbis clarè docet, quòd ſicut ſcientia reperitur in Deo, abſque diſcurſu; ita & conſilium abſque inquiſitione: quia inquiſitio ſupponit ignorantiam vel dubitationem; nemo enim prudens inquirit quod probè ſcit, nec quærit quod poſſidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquiſitio. In Ange-
D lis tamen, in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe inquiſitio, licèt ſine diſcurſu. Unde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Jeſum de ſuſceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Iſaiæ. 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom, tinctis veſtibus de Boſra? Iſte eſt formoſus in ſtola ſua* Et Pſalm. 23. *Quis eſt iſte Rex gloriæ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorũ habent neſcientiam, non ſolum judicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.
E

§. III.
Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò contra primam partem 8
concluſionis: D. Thomas hic artic. 1. ait: *Inquiſitio rationis quæ eſt ante judicium de eligendis, conſilium vocatur.* Ergo conſilium non includit judicium, ſed in ſola inquiſitione rationis conſiſtit.

Reſpondeo Divum Thomam loqui de conſilio inchoativè: nam ſicut præmiſſæ ante concluſionem ſunt ſyllogiſmus inchoativè; ita inquiſitio rationis ante judicium de eligendis, eſt inchoativè conſilium: ſicut tamen ſyllogiſmus

Digitized by Google

non cenſetur completus ante concluſionem, ita nec conſilium ante judicium ſeu deliberationem de agendis; ſi enim inquiritur, & ad deliberationem & reſolutionem non pervenitur, nihil datur conſilij. Unde Cajetanus hic art.1. ait: *Conſilium ſignificat inquiſitionem completam, id eſt, uſque ad judicium incluſivè.*

9 Objicies ſecundò: Conſilium & judicium ſunt actus diverſarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio. Conſequentia videtur bona: nam ſi unus ex illis actibus in alio includeretur, ſcilicet judicium in conſilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens verò eſt D. Thomæ infra quæſt. 57. art. 6. & 2.2. qu.51. art.1. & 3. ubi docet Eubuliam eſſe virtutem ad benè conſiliandum, & ſyneſim ad rectè judicandum.

10 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Conſilium, & judicium ſunt actus diverſarum virtutum, ſi loquaris de conſilio inadæquatè, concedo; ſic enim una pars ejus, quæ eſt inquiſitio, eſt actus eubuliæ, alia verò actus ſyneſis, ſeu gnomæ: ſi autem loquaris de conſilio adæquatè, nego. Nam ſicut conſilium adæquatè ſumptum dicit duos actus rationis, ſcilicet inquirere & judicare; ſic ad ipſum concurrunt duæ virtutes prædictæ, ſed neutra producit conſilium adæquatè. Nec mirum quod totus ſyllogiſmus practicus procedat à duplici virtute intellectuali practica; cùm etiam integer ſyllogyſmus ſpeculativus procedat à duplici virtute intellectuali ſpeculativa, ſcilicet ab intelligentia quantùm ad præmiſſas, & à ſcientia quantùm ad concluſionem.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

11 EX dictis inferes, conſilium, ut reperitur in hominibus, eſſe inquiſitionem & judicium rationis practicæ circa media à nobis apponenda, quando res eſt dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquiſitio & judicium eſt genus, quia in homine non reperitur judicium abſque prævia inquiſitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquiſitiones & judicia intellectus ſpeculativi, ut Mathematicæ conſultationes & demonſtrationes, conſilia non ſunt, ut dicit Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thomas hic art.2. conſilium non eſt de fine, ſed ſolùm de his quæ ſunt ad finem: cum enim ſit quidam diſcurſus intellectus practici, ut ſupra oſtendimus, ſicut diſcurſus non eſt de principiis, ſed de concluſionibus; ita nec conſilium de fine, qui ſe habet ut primum principium in agibilibus, ſed ſolum de mediis, quæ ad ejus aſſecutionem conducunt. Unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 5. *Conſultamus*, inquit, *non de fine, ſed de his quæ ad finem tendunt: nam neque medicus an ſanare, neque orator an perſuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quiſpiam de fine conſultat; ſed omnes cum finem quemdam ſtatuerint, quomodo aut per, quæ eam conſequi poſſint deliberant.* Deinde dicitur *à nobis apponenda*, quia ut probatur artic.3. conſilium ſolum eſt circa ea quæ à nobis aguntur, ſeu quæ curæ & dominio noſtro ſubjecta ſunt. Unde Galli v.g. non habent conſulere quomodo Indi vivere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res eſt dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor art. 4. ea quæ ſunt certa & determinata in aliqua arte vel diſciplina, ſub conſilio non cadunt: Vanè enim (inquit Ariſtoteles ubi ſupra) conſuleret Grammaticus, quomodo formandi ſunt literarum characteres, & Geometra quomodo deſcribendum ſit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata ſunt. Sic Moyſes Exodi 25. non conſuluit artifices peritos, quomodo fabricandum eſſet tabernaculum quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non eſt conſultatio: nam de illis vir prudens non eſt ſollicitus, quia parùm refert quòd ſic vel aliter agantur aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*. Et per hæc ſatis videntur expoſita quæ docet D. Thomas quæſt.14.

Solùm id quod artic.5. dicit, nempe conſilium fieri modo reſolutorio, indiget explicatione, quoniam à Cajetano & aliis obſcurè exponitur. Sciendum eſt igitur, quod in rebus materialibus proceſſum hunc reſolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod eſt poſterius in eſſe ad id quod eſt prius; ſic enim reſolutio domûs v.g. procedit à forma domûs, ad lapides, ligna & alia quæ priùs fuerunt in eſſe, quàm ipſa forma domûs. E contra verò proceſſus ille compoſitivus dicitur, qui ab his quæ ſunt priora in eſſe, ad ea quæ ſunt in eſſe poſteriora, & in cognitione ſeu intentione priora, aſcendit, ut patet in conſtructione domûs: forma enim domûs, quæ in intentione & cognitione artificis prior eſt, reſultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & ſimilium, quæ in eſſe & in ordine executionis priora ſunt, & poſteriora in ordine intentionis. Quia ergo conſilium à fine, qui eſt poſterior in eſſe & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora ſunt, utpote cauſæ ipſius finis, modo reſolutorio procedere dicitur. Uſus verò & imperium, modo compoſitivo procedunt: quia à mediis, quæ ſunt in eſſe & in executione priora, aſcendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior eſt, & poſterior in executione. 12

ARTICVLVS II.

An conſenſus ſit actus realiter ab electione diſtinctus?

NOTA primò: nomen *Conſenſus* tribui poſſe 13 cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propoſitum quomodo dicitur peccatum perfici conſenſu; & ſic non eſt ſpecialis actus voluntatis, nec ſolùm circa media, ſed etiam circa finem verſatur: quia tamen conſenſus propriè videtur fieri poſt perfectam deliberationem & conſultationem, ideò peculiariter uſurpatur à Theologis ad ſignificandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media, jam à ratione propoſita, & judicata convenientia; & de conſenſu ſic accepto inquirimus, an ſit actus ab electione realiter diſtinctus?

Nota ſecundò, quòd cùm conſenſus ſequatur 14 judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare poſſit, plura media vel unum tantùm ad finem obtinendum poſſe conducere, voluntas per conſenſum, vel in plura media, vel in unum tantùm ferri poteſt. His præmiſſis,

Dico: Cùm voluntas per conſenſum fertur ad plura

plura

plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter diſtinctus ab electione: cum autem fertur in unicum medium, tunc conſenſus & electio ſolum ratione differunt.

26 Prima pars probatur ex D. Thoma hic quæſt. 15. artic. 3. ad. 3. ubi ait: *Electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur, & ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio. Poteſt enim contingere quod per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo.* Quibus verbis in primis docet quod electio addit ſupra conſenſum aliquam relationem: deinde ſubdit, quod voluntas per conſenſum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ teſtimonio, duo argumenta erui poſſunt Primum eſt: Id quod addit aliquid ſupra aliud, realiter ab illo diſtinguitur; Sed electio addit aliquid ſupra conſenſum, quando voluntas per illud fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod cæteris anteponitur? eſt enim acceptio unius præ alio: Ergo cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus.

17 Secundum argumentum ſic poteſt proponi. Prius realiter à poſteriori diſtinguitur: Sed quando plura quæ inventa ſunt placent, & unum ſolum ex illis eligitur, tunc conſenſus prior eſt electione? cum prius plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

18 Confirmatur: Cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc inter conſenſum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicat unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili ſecundo expendimus: Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur,

Secunda etiam pars concluſionis ibidem à S. Doctore traditur, ſubdit enim poſt verba relata: *Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placeat non differunt, re conſenſus & electio, ſed ratione tantum, ut conſenſus dicatur, ſecundum quod placet ad agendū: electio autem, ſecundum quod præfertur his quæ non placent.* Unde tunc conſenſus non antecedit electionem, ſed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per ſententiam qua intellectus practicè judicat, medium illud unicum neceſſario eſſe eligendum, ut obtineatur finis. Non eſt etiam tunc electio completa, & propriè ac rigoroſe ſumpta, cum illa ſit acceptio unius præ alio, ſed in completa & large ſumpta, quæ dicit ſolum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, ut diſputatione præcedenti annotavimus.

art. 3. Para. 3.

DISPVTATIO XI.

De uſu & imperio.

Ad quæſtionem 16. & 17. Divi Thomæ.

Diximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis: nunc breviter agendum eſt de his qui ad ordinem executionis ſpectant, de quibus D. Thomas qu. 16. & 17.

ARTICVLVS PRIMVS.

An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem qui ſit actus diſtinctus ab illa?

NEGANT Vazquez hic diſpu. 47. cap. 2. & Salas tract. 9 diſp. 1. ſect. 7. Affirmant vero cæteri Theologi, præſertim Diſcipuli Divi Thomæ. Unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur.

Dico igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate noſtra actum, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur. 1

Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis, Sciendum eſt duplicem dari uſum, activum ſcilicet & paſſivum: uti active eſt applicare aliquid ad aliud: uſus verò paſſivus dicitur qui ex activo reſultat? unde cùm ex illo non ſolum motio & applicatio paſſiva, ſed etiam operatio exequentis facultatis reſultet, talis operatio *uſus paſſivus* appellatur. Et de hoc uſu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus ejus: ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere uſus baculi.* Hoc præſuppoſito:

Probatur primo concluſio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expreſſè ponit in voluntate noſtra actum, qui dicitur uſus, ab electione diſtinctum & illa poſteriorem. 2

Reſpondet Vazquez: D. Thomam non conſtituiſſe in voluntate creata uſum, qui ſit actus à voluntate elicitus, ſed ſolum qui ſit actus à voluntate imperatus? ſcilicet actus potentiarum exequentium, qui fiunt ex motione voluntatis, & ideò appelatur uſus voluntatis, non elicitivè ſed imperativè. 3

Sed contra primo: S. Thomas ſupra in introductione qu. 8. ſic ait: *Conſiderandum eſt de actibus qui ſunt immediatè ipſius voluntatis, velut à voluntate eliciti: & primo de actibus quibus movetur in finem, & deinde de actibus quibus movetur ad ea quæ ſunt ad finem:* Sed inter actua quibus voluntas movetur ad ea quæ ſunt ad finem, in introductione quæſt. 13. numerat uſum, ait enim illos eſſe tres, *eligere, conſentire, & uti:* Ergo ſentit *uti* eſſe actum à voluntate elicitum. 4

Secundo, Poſtquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, à qu 8. uſque ad 16. incluſivè, ait in titulo qu. 17. *Deinde conſiderandū eſt de actibus imperatis à voluntate* ſcilicet de imperio & aliis: Ergo ſentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos eſt uſus) eſſe à voluntate elicitos. 5.

Tertio, D. Thomas hic qu. 16. art. 1. finem corporis ita concludit: *Unde manifeſtum eſt quod uti, proprie eſt actus voluntatis:* Atqui actus qui ad voluntatem pertinent ſolum imperativè, non dicuntur propriè eſſe voluntatis, ſed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut aperte docet de imperio qu. ſequenti art. 8. Ergo idem quod priùs. 6

A Quartò, Idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. ait: *Ipſam executionem operis præcedit motio, quâ voluntas movet ad exequendum, ſequitur autem electionem: & ſic cùm uſus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium eſt inter electionem & executionem*: Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergò cùm uſus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & mediet inter electionem & executionem, non conſiſtit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, ſed in aliquo ab illis diſtincto. Unde Granado hic controv. 2. diſp. 5. num. 2. Sodales ſuos (Vazquem ſcilicet & Salas) notans, ait: B *Omnino ergo contra B. Thomam & veritatem ſentiunt nonnulli Docti juniores, qui non ſolùm iſtum actum* (loquitur de uſu activo) *in voluntate non admittunt, ſed contendunt non admitti à S. Doctore.*

8 Probatur ſecundò concluſio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam ſecundùm quod eſt in voluntate per quandam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam ſpectat electio, & ad ſecundam uſus, infert uſum eſſe poſt electionem. Ex quo ſic poſſumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens ſolùm affectivè, diſtinctus eſt eſſentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: C At electio ſolùm primo modo conjungit voluntatem cũ volito, nam ex vi illius volitũ non habetur in re; uſus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus ſtatim ſequatur: Ergo electio & uſus realiter diſtinguntur.

9 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Illi actus realiter diſtinguntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & uſus ſic ſe habent; nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum, ut docet S. Thomas loco citato; ordo verò executionis incipit ab uſu, quo moventur & applicantur poten- D tiæ exequentes ad executioni mandandum quod electum eſt, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & uſus ſunt actus realiter inter ſe diſtincti.

10 Probatur tertiò: Quando nova difficultas ſe offert, voluntas indiget novâ applicatione & conatu, ſubindeque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas ſe offert, quàm in ſola electione; quia eligere eſt actus merè internus, in quo voluntas ſolùm certat ſecum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quàm eam quæ ſe tenet ex parte ſui; in exequendo autem non ſolùm certat ſecum, ſed etiam cum aliis potentiis inferio- E ribus, & impedimentis externis; quare videmus multos facillimè judicare, conſiliari, & eligere, ſeu determinare ſe interiùs, qui poſtea in executione deficiunt; ſicut D. Petrus eligebat mori pro Chriſto, & judicabat ſe poſſe facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & *hæc columna firmiſſima, ad unius auræ impulſum contremuit*, ut loquitur Auguſtinus: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, ſeu ad applicandas potentias executrices ad opus. Unde etiam Aureola martyrii non datur eligentibus per actum interiorem efficaciter mori pro

Tract. 113. in Ioan.

A Chriſto, ſed tantùm mortem actu patientibus: quia ſcilicet in actuali tolerantia mortis, eſt ſpecialis difficultas, cui ſpeciale præmium correſpondet.

11 Denique ſuadetur concluſio: Actus habentes idem materiale objectum, inſpectum ſub diverſis rationibus, eſſentialiter diſtinguntur, ut patet in intentione, fruitione, & ſimplici complacentia, quæ licèt verſentur circa finem, quia tamen ſub diverſis rationibus illum attingunt, eſſentialiter diſtinguntur: Sed electio & uſus, etſi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud ſub diverſis rationibus; nam electio reſpicit ipſum ut pertinet ad ordinem intentionis, & eſt B ultimum in eo, & effectus finis; uſus verò reſpicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo eſt primum, & cauſa efficiens finis habiti in re: Ergo diſtinguntur eſſentialiter.

12 Confirmatur primò; Electio etſi verſetur circa media, ſpecificatur tamen à fine, quæ eſt ratio formalis appetendi media in ordine intentionis. Ac uſus non à fine, ſeq à mediis, ut ſunt cauſæ finis, ſpecificationem deſumit: Ergo gaudent ſpecificativis eſſentialiter diſtinctis, & conſequenter eſſentialiter diſtinguntur.

13 Confirmatur ſecundò: Intentio quæ eſt actus efficax circa finem, diſtinguitur à fruitione ejuſdem finis, quia iſta illum reſpicit præſentem, illa verò quaſi futurum: Atqui etiam electio reſpicit C media quaſi futura, uſus verò ut præſentia: Ergo ſunt actus ſpecie diverſi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14 OBIICIES primò cum Vazque: D. Thomas hic art. 1 in corpore ait: *Uti primò & principaliter eſt voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium*: Sed actus ab ea potentia elicitur: Ergo *uti* non eſt actus à voluntate, ſed ab aliis potentiis exequentibus elici- D tus.

15 Confirmatur; Ex eo quod Divus Thomas doceat *uti* eſſe actum rationis tanquam dirigentis, non ſequitur eſſe actum ab intellectu elicitum: Ergo pariter ex eo quod aſſerat eſſe actum voluntatis ut primi moventis, non ſequitur eum ab ipſa elici.

16 Confirmatur amplius: Imperium eſt actus voluntatis tanquam moventis; ſiquidem eſt actus intellectûs ut moti à voluntate, ſicut docet D. Thomas qu. ſequenti art. 1. & tamen non eſt à voluntate elicitus. Ergo ex eo quod uſus ſit actus voluntatis tanquam primi moventis, non licet colligere eſſe actum à voluntate elicitum.

17 E Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Minorem: Si executivè activè comparetur ad illum actum, concedo Minorem: ſi paſſivè ſolùm, nego Minorem & Conſequentiam: potentiæ enim motæ à voluntate, non activè, ſed paſſivè comparantur ad uſum, quia medio illo à voluntate applicantur ad opus. Vel aliter diſtinguo Minorem. Quando actus executio eſt, concedo Minorem: Quando eſt applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Conſequentiam; quia uſus activus non eſt executio, ſed applicatio & motio potentiarum ad executionem; ſubindeque non elicitur à potentia

exequente, ſed à movente, quæ voluntas eſt. A
Ad primam confirmationem, nego Conſe-
18 quentiam: cum enim uti non ſit dirigere, ſed mo-
vere, eſt illius potentiæ ut elicientis, cujus eſt ut
moventis.

Ad ſecundam, nego etiam conſequentiam ob
19 eandem rationem: imperium enim non eſt ſub-
ſtantialiter motio, ſed directio motiva, & ideò
illius potentiæ eſt ut elicientis, cujus eſt ut diri-
gentis, non verò cujus eſt ut moventis. De quo
art. 5. infrà.

20 Objicies ſecundò: Omnis actus à voluntate e-
licitus, eſt in ea tanquam ſubjecto: Sed uſus non
ſubjectatur in voluntate: Ergo non eſt actus ab ea B
elicitus. Probatur minor: Actio & paſſio ſunt in
eodem ſubjecto: Sed uſus paſſivus eſt in potentiis
exequentibus: Ergo & uſus activus.

21 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Mino-
rem. Ad cujus probationem dicendum eſt uſum
non eſſe actionem tranſeuntem formaliter, ſed
tantùm virtualiter: actio autem virtualiter tranſi-
ens non debet eſſe in eodem ſubjecto in quo eſt
paſſio quam infert, ut patet in creatione, & aliis
Dei actionibus virtualiter tranſeuntibus.

22 Objicies tertiò: Uſus eſt eſſentialiter electio:
Ergo non diſtinguitur ab ea. Conſequentia patet,
Antecedens probatur primò. Omnis actus efficax
qui verſatur circa utile ut tale, eſt electio, ſicut
omnis actus efficax qui circa finem ut per media C
conſequendum exiſtit, eſt intentio: At uſus verſa-
tur efficaciter circa utile ut tale: Ergo eſt electio
eſſentialiter.

Secundò probatur idem Antecedens: Deſide-
rium efficax unius medij præ alio, eſt electio:
Sed uſus eſt deſiderium efficax unius medij præ
alio; cùm non ſit amor ſpecialiter dictus, qui
abſtrahit à præſentia & abſentia; nec delectatio
quæ ſupponit bonum habitum: Ergo eſſentialiter
eſt electio.

23 Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus
primam probationem reſpondetur, juxta dicta
in ultima probatione concluſionis, diſtingen-
do Majorem, eamque concedendo de actu effi-
caci circa utile, ut eſt effectus finis in ordine in- D
tentionis; negando autem de actu qui attingit
utile, prout eſt cauſa finis in ordine executio-
nis; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego
Conſequentiam: quia uſus non attingit utile,
prout eſt effectus finis in ordine intentionis, ſed
prout ipſum cauſat in ordine executionis.

24 Ad ſecundam probationem, ſub eadem diſtin-
ctione Majoris & Minoris, nego Conſequen-
tiam: dato enim quod uſus ſit deſiderium efficax
unius medij præ alio, non tamen eſt electio;
ſed actus ab illa diſtinctus, ob rationem jam di-
ctam, quia ſcilicet non erga medium, ut eſt ef-
fectus finis, ſed circa finem, quem in ordine
executionis cauſat, verſatur. Dixi, dato quod E
ſit deſiderium: uſus enim non eſt deſiderium de
bono futuro, ſed quaſi delectatio de bono utili
præſenti; non ſpeculativa, ſed practica; quæ
boni præſentiam non ſupponit, ſed cauſat: ſi-
cut enim intuitio purè ſpeculativa objectum
præſens non cauſat, ſed cauſatum ſuponit;
quæ verò practica eſt, cauſat præſentiam obje-
Diſp. 1. art. 1. cti, ut in tractatu de ſcientia Dei fusè declaravi-
mus: ita de delectatione dicendum eſt. Uſus ta-
men non eſt delectatio in rigore: quia in hac qui-
eſcit appetitus; in uſu autem non quieſcit volun-
tas, ſed ad finem tendit.

25 Objicies quartò: In brutis, præter affectum,
quo appetitus aliquid appetit, non requiritur
alius actus applicans potentiam exequentem ad
opus: Ergo neque in nobis, poſitâ electione, ali-
us actus voluntatis ad applicandum alias faculta-
tes requiretur. 26

Reſpondent aliqui, negando Antecedens: di-
cunt enim poſſe diſtingui duos actus in appetitu
brutorum; unum quô appetunt bonum dele-
ctabile ſibi conveniens & proportionatum; al-
terum quô moventur quoad executionem ad
illud: quia tamen totum hoc faciunt ex inſtin-
ctu naturæ, propriè non utuntur, ſicut nec eli-
gunt.

Reſpondeo tamen, datô Antecedenti, negan- 27
do Conſequentiam, & paritatem: brutum enim
ducitur impetu & inſtinctu naturæ ad exequen-
dum; homo autem arbitrio & ratione, & cum
quadam proportione & commenſuratione ad
finem, & ad circumſtantias hic & nunc occur-
rentes, juxta quas diſpenſat efficaciam, cona-
tum, & applicationem ſuam, ut ſit major aut
minor, juxta exigentiam difficultatum & nego-
tiorum: & ideò talis appliatio, ſeu uſus, de-
bet eſſe actus voluntatis activè utentis & appli-
cantis, non verò ſolius facultatis motæ & ap-
plicatæ; debet etiam eſſe diſtinctus ab electio-
ne, quia poſt electionem medij adhuc eſt in ar-
bitrio & poteſtate voluntatis ipſam executio-
nem modificare, & temperare magis vel minus,
juxta circumſtantias occurrentes, & exigentiam
finis.

Objicies quintò: Electio eſt volitio efficax 28
mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad
eorum executionem; & ſic inutilis eſt uſus acti-
vus, quô potentiæ exequentes applicentur ad
opus.

Sed nego Conſequentiam: Electio enim non
dicitur efficax volitio mediorum, eò quod ipſa ſo- 29
la abſque alio actu intellectus & voluntatis ſuffici-
at, ut media executioni mandentur, ſed quia ad ip-
ſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu,
& uſus in voluntate, quô applicantur potentiæ ad
exequendum quod electum eſt; ſicut ad intentio-
nem efficacem ſequitur infallibiliter electio me-
diorum.

Objicies ultimò: Voluntas per ſolam electio- 30
nem movet & applicat intellectum ad eliciendum
actum imperij, qui uſum activum præcedit: Ergo
etiam ſuppoſitâ electione poteſt voluntas abſque
actu diſtincto uti potentiis exequentibus, & ipſas
ad operationem applicare.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, ne-
gando Antecedens: exiſtimant enim quod ut vo-
luntas utatur intellectu ad imperandum, requiri-
tur actus diſtinctus ab electione, non minus quàm
ut utatur potentiis executivis.

Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: Primò
quia D Thomas hic quæſt. 17. art. 3. ad 1. ſic ait:
*Poſt determinationem conſilij; quæ eſt judicium
rationis; voluntas eligit, & poſt electionem ra-
tio imperat ei per quod agendum eſt quod eligi-
tur; & tunc demùm voluntas alicujus incipit uti,
exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor
enumerans ſuo ordine actus concurrentes ad
opus, poſt electionem ponit imperium, non
enumerando alium actum voluntatis, medium
inter electionem & imperium, quô voluntas
applicet intellectum ad imperandum: Ergo ut
voluntas utatur intellectu ad imperandum, non
requiritur actus diſtinctus ab electione. Idem
ſentire videtur Damaſcenus libro 2. fidei cap. 22.

dicens: *Voluntas poſt electionem, impetum facit ad operationem, & poſtea utitur*: nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *ſed contra*, per impetum intelligit imperium. A

31 Secundò: Electio & uſus circa idem verſantur: At licet in ordine reflexo poſſit dari electio de imperio, diſtincta ab electione de mediis, ſi expreſsè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, ſed ſolùm de mediis: Ergo licet in ordine reflexo, poſſit dari uſus ab electione diſtinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32 Confirmatur: Voluntas non ſolùm utitur intellectu ad imperandum, ſed etiam ſeipſâ ad eligendum: At ut voluntas in ordine directo ſe ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione diſtinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non eſt neceſſarius actus ab electione diverſus. B

33 Tertiò: Si ad actum imperij prærequireretur uſus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione diſtinctus, deberet ex parte intellectûs præcedere aliud imperium, regulans hujuſmodi uſum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad iſtud imperium requireretur alius uſus, & ſic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Non alia ratione probatur neceſſitas imperij, diſtincti à judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, niſi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione diſtinctus: Ergo ſi ut applicetur intellectus ad imperium, neceſſarius ſit uſus diſtinctus ab electione, requiretur etiam imperium à judicio regulante electionem diſtinctum. C

34 Hàc ergo ſolutione prætermiſſâ, meliùs reſpondetur ad argumentum, conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, Primò quia in exequendo major reperitur difficultas, quam in imperando: unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione diſtincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in voluntate ponimus actum diſtinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad ſuas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis ſpectantibus, diverſa eſt ratio appetibilitatis, quam ſupra explicuimus, quæ ratio, cùm de imperio non militet, non eſt cur actus ab electione diſtinctus, neceſſarius ſit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, ſed ipſa electio, non præcisè quatenus eſt acceptio unius præ alio, ſed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem uſus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum eſt de intentione, reſpectu conſilij: nam illa eſt ſimul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectûs ad conſultandum de mediis. D E

ARTICVLVS II.

Vtrum detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & concluſio affirmativa ſtatuitur.

CERTVM eſt, & conſtat ipſâ experientiâ, imperium inter ipſos homines exerceri, quando unus eſt ſuperior & prælatus, alter inferior & ſubditus: unde ſolùm difficultas eſt, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & ſubditos, aliud ſit conſtituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulſu voluntatis denuntiet aliis potentiis quid faciendum ſit, ipſaſque ad operandum moveat. Negant Vazquez hic diſp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & diſp. 16. metaph. ſect. 6. Affirmant verò Thomiſtæ, & plures alii. Cum quibus 35

B

Dico, imperium non eſt ſolùm conſtituendum in hominibus, reſpectu aliorum ſibi inferiorum & ſubditorum, ſed etiam in quolibet, reſpectu ſui ipſius, ſuarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 1. ubi ait: *Ad rationem pertinet non ſolum imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, ſed etiam hominibus & ſubjectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoſcit, unum politicum, in ordine ad alios homines ſibi inferiores & ſubditos; & aliud monaſticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæſt. 17. art. 3. ad 1. ſic habet: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipſius operantis, cum aliquis imperat ſibi ipſi.* Et articulis ſequentibus docet actus voluntatis, appetitus ſenſitivi, & membrorum exteriorum, ſubdi imperio rationis, & poſſe ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Auguſtino libro 8. confeſſ. cap. 9. ubi ſic ait: *Imperat animus, & movetur manus; & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium &c.* 36 C D

Favet etiam Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi ſyneſim vel ſagacitatem diſtinguit à prudentia, quia ſyneſis vel ſagacitas eſt judicativa, prudentia verò præceptiva. *Non eſt autem* (inquit) *idem ſagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva eſt; finis enim ipſius eſt, quid nam ſit agendum aut non agendum præcipere; ſagacitas verò judicativa eſt ſolum.* Unde cùm agat ibi de prudentia monaſtica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ibidem cap. 8. *quærit atque proſpicit proprium bonum*, ſentit finem hujus eſſe, quid ſit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine reſpectu ſuarum operationum, & non ſolum reſpectu alterius hominis ſibi inferioris & ſubditi. 37 E

Neque valet quod ait Vazquez, Ariſtotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, ſed judicium quô prudentia præſcribit id quod agendum eſt, in quo ſe habet inſtar magiſtri imperantis & præcipientis; & 38

addit in hoc ſenſu forſan poſſe interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cum Ariſtoteles dicat, finem prudentiæ eſſe, quid agendum ſit præcipere, quod eſt præceptiva, quod dominatur & jubet, &c, quid abſurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum ſint res nomine & ſignificatione adeo diverſæ?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Ariſtotelis repugnat: ponit enim diſcrimen inter ſyneſim ſeu ſagacitatem, & prudentiam, quod prudentia eſt præceptiva, ſeu præcipit, ſagacitas vero judicativa eſt, & judicat, vt patet ex verbis relatis: ſi autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Ariſtoteles idem quod judicarè, vt vult Vazquez, nullam differentiam conſtituiſſet? ſiquidem diceret utramque eſſe judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magiſtro imperante, ipſi non favet: quia in magiſtro, ſicut in quolibet alio, alius eſt actus quo judicat, & alius eſt actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte diſtinguit imperium à judicio practico antecedente electionem ait enim infra qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecundus judicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere & judicare, nam conſilium inquiſitio quædam eſt: ſed tertius actus eſt proprie practici intellectus, inquantum eſt operativus..... & ideo virtuti quæ eſt boni præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam, ſecundariæ, eubulia, quæ eſt bene conſiliativa, ſyneſis, & gnome, quæ ſunt partes judicativæ.*

Probatur etiam concluſio ratione fundamen-
39. dali. Præter electionem eſt ponendus in volutate alius actus, qui dicitur uſus activus, ſicut probatum eſt articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Conſequentia probatur: cum enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correſpondet neceſſario in intellectu actus dirigens illum.

Dices: Ad dirigendum actum uſus ſufficere
40 judicium illud practicum, quod præceſſit electionem, continuatum uſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperii.

Sed contra primò: Articulo præcedenti de-
41 monſtravimus, uſum diſtingui ab electione, eò quòd iſta ſit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, diſtinguitur ab actu dirigente uſum. Probatur conſequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipſis regulati: Ergo ſicut in mediis, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diverſa ratio formalis objectiva utilitatis (ſcilicet utile ut futurum & ut præſens) ſufficiens ad ſpecificandũ & multiplicandum duplicem actum voluntatis, ita non poterit non reperiri in illis diverſa ratio cognoſcibilitatis objectivæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, ſcilicet judicium, & imperium.

42 Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid

A aliud, quam id quod proponebat ante electionem, alias non eſſet idem actus continuatus, ſed diverſus: Sed ante electionem vel proponebat ſolùm media ut eligenda, vel ſi ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, niſi ut futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non repræſentabit illam niſi eo modo. Atqui (ſubſumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum uſum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectus, qui non poteſt eſſe niſi actus imperij.

B Secundò, Poſita electione, & judicio eam diri- 43.
gente, adhuc eſt nova difficultas ad operis executionem; unde ſæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, & rectè eligere, tamen poſtea in executione deficere, ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eligere declarat D. Bernardus lib. 1. de conſidera. cap. his verbis: *Quoties vir, & incaſſum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? conteris, & non obtines? parturis, & non paris? tentas, & abrumpesis; & ubi incipis, ibi deficis, & dum adhuc ordiris, ſuccedunt te? Venerunt filij uſque ad partum, ait propheta, & vires non habet parturiens.*
C Ergo ut executio ſequatur opus eſt nova directione rationis præcipiens, quæ dicitur *imperium*, & nova applicatione voluntatis, quæ *uſus activus* appellatur.

Confirmatur: Ut executioni mandetur à ſub- 44.
ditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem quæ eſt in operis executione. Ergo cùm ſimilis, & non minor difficultas ſit in eodem homine, reſpectu ſuarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens eſſe judicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à judicio antecedente electionem diſtinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur Eubulia; pro judicio ſeu ſententia, Syneſis aut Gnome;
D pro præcepto verò ſeu imperio, Prudentia, ut videri poteſt apud D. Thomam loco citato, & 2, 2. qu. 48. & 51, per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc ſcilicet reperiri diſcrimen inter Syneſim & Prudentiam, quòd iſta eſt bene judicativa directè, deducendo judicium de agendis per conſulationem; illa autem ſupra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatum eſſe. Non valet, inquam, Primò quia Ariſtoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc diſtinguunt Syneſim à prudentia, quòd illa eſt bene judicati-
E va, iſta verò præceptiva. Nec obſtat quod Philoſophus 6. Ethic. cap. 5 dicit prudentiæ eſſe benè conſiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia eſt bene conſiliativa, non quaſi conſilium ſit immediatè actus ejus, ſed quia hunc actum perficit, mediante virtute ſibi adjuncta, quæ eſt eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illius regulas elicitum ſit, habitus à prudentia diſtinctus neceſſarius non eſt: ſicut ad judicandum reflexè de actu ſcientifico. v. g. metaphyſicæ, non ponitur habitus diſtinctus ab habitu ipſum eliciente; & ſicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amorem re-

flexum rectæ electionis, ſed idem habitus ad utrumque actum eliciendum ſufficit.

Demque ſuadetur concluſio: In principe reperitur imperium in ordine ad alios homines ſibi
45 ſubditos: Ergo & in quodlibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur conſequentia: Tum quia ſicut Princeps dominium habet in ſubditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur. Tum etiam quia ſicut in Principe eſt prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante ſecundùm rectam rationem, eſt prudentia monaſtica; cujus objectum eſt proprium & particulare bonum: Ergo ſicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis quod convenit bono cummuni, ſic ratio per prudentiam monaſticam imperat inferioribus potentiis quod convenit bono particulari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

46 CONTRA iſtam concluſionem objiciunt primò Adverſarij: D. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 10. ait: *Oratio eſt actus rationis perquam aliquis ſuperiorem deprecatur, ſicut imperium eſt actus rationis, quò inferior ad aliquid ordinatur:* Atqui oratio eſt inferioris ad ſuperiorem, nemo poteſt ſeipſum orare: Ergo cùm imperium ſit ſuperioris ad inferiorem, nemo poteſt ſibi imperare; & conſequenter conſtituendum non eſt imperium in homine reſpectu ſuarum actionum, ſed ſolùm in Principe aut prælato reſpectu ſubditorum.

Reſpondeo imperium politicum, quod habet
47 rationem præcepti obligantis cum vi coërcitiva, parificari cum oratione quod hoc quod eſt ſuperioris & inferioris; utrumque enim petit diſtinctionem ſuppoſitorum, ac ſuperioritatem unius ad alterum: imperium autem monaſticum ſolùm requirit diſtinctionem potentiarum in eodem ſuppoſito, ſuperioritatem unius ad
48 alias.

Addo quod orare & petere, eſt indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in poteſtate ſua, ſive per unam, ſive per aliam potentiam, & ideò eiuſdem ad ſe ipſum oration non eſt. Imperare verò ſolùm dicit ordinationem & motionem: potentiæ autem exequentes, quamvis ſint in eodem ſuppoſito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem poſſunt ab illis recipere, ac proinde ſubdi imperio rationis.

Objiciunt ſecundò: Vel imperium deſervit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: Ergo inutile eſt. Minor probatur: Cùm voluntas ſit potentia cæca, potentiæ verò inferiores non ſint intellectuales; tam illa quam iſtæ ſunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deſervire non poteſt.

49 Reſpondeo imperium deſervire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, ſed mediate ſolum ac movendas potentias inferiores, immediatè verò ad movendam voluntatem, vt potentiis inferioribus vtatur? unde intimatio imperii fit immediate ipſi voluntati. Nec obſtat quod voluntas ſit potentia cæca & cognitionis expers: nam ſicut
A oculus videt toti corpori, & non ſolum ſibi, ita intellectus intelligit omnibus potentiis: unde ſicut non eſt neceſſe, quod pes vel manus videat; ut dirigatur ab oculis, ſed oculi vident pro manibus, & pro pedibus? ita non eſt neceſſe, quod voluntas cognoſcat, vt moveatur ab intellectu ad eliciendum uſum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thomas hic art. 5. ad 2. licet voluntas non intelligat, tamen ipſe homo intelligit, & per imperium ſibi loquitur, ſibi intimat, ſibique præcipit, vt media voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, ſi hoc argumentum valeret, non ſolum
B probaret quod voluntas non eſſet capax intimationis imperii, ſed etiam quod eſſet incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objectivè moveri? ſiquidem neque hoc iudicium poſſet percipere. 50

Inſtabis: Vel imperium eſt neceſſarium ad movendam voluntatem quoad ſpecificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otioſum eſt, Minor quoad primam partem videtur manifeſta: judicium enim præcedens electionem, cum dictet media non ſolum eſſe eligenda, ſed etiam exequenda, ſufficiens eſt ad movendam voluntatem ad executionem mediorum quoad ſpecificationem. Probatur vero quantum ad ſecundam. Voluntas ratione ſui eſt pri-
C mum movens quantum ad exercitium: Ergo non poteſt ab intellectu quo ad exercitium moveri. 51

Reſpondeo negando Minorem, quoad utramque partem. Ad probationem primæ dicendum, quod licet judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda? non tamen proponit illa ut electa, & hic & nunc exequenda; unde ad hoc ſecundum requiritur alius actus intellectus, ſubſequens electionem, & regulans uſum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro ſecunda parte, conſeſ-
D ſo Antecedente, nego Conſequentiam: licet enim voluntas ſit primum movens, quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium, per ſe primo illi conveniat; tamen non obſtat, quin alicui actui intellectus; hoc ſecundario, & ex conſequenti, ac per participationem à voluntate competere poſſit. Sicut à pari ordinatio, quæ eſt propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut ſupra oſtendimus, & variis exempſis ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 13. deſumptis declaravimus. 52

Dicet: Licet inter duo poſſit mutua cauſalitas in diverſo genere cauſæ intervenire, non ta-
E men in eodem genere cauſæ; At ſi intellectus per actum imperii moveret voluntatem, quantum ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua cauſalitas & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, cum etiam voluntas intellectum quantum ad exercitium moveat: Ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: non ta- 53
men in eodem genere cauſæ, reſpectu eiuſdem effectus; concedo Majorem. reſpectu diverſi, nego Maiorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris; nego conſequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum; ipſe verò intellectus per actum imperii, efficaciam motivam à præcedenti electione participantem, mo-

vet voluntatem quoad exercitium; non ad ipſam electionem, quæ eſt cauſa imperij; ſed ad alium actum diſtinctum, ſcilicet ad uſum activum, quô potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum. A

Si autem quæras, cur voluntas, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium, ad hujuſmodi actum ſeipſam ſine interventu imperij movere non poſſit?

Reſpondeo hoc pervenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum ſe, & alias potentias, abſolutè, non tamen per modum ordinationis; hoc enim eſt proprium intellectûs, cujus eſt ordinare unum ad aliud, ut magis patebit ex infra dicendis.

54. Objicitur tertiò: Si imperium eſſet neceſſarium ad uſum activum, ſequeretur iſtum actum non eſſe liberum, ſed neceſſarium: Conſequens eſt falſum: Ergo &c. Sequela probatur: Neceſſitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At ſi imperium ſit neceſſarium ad uſum, inducet neceſſitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem deſtruet. Probatur Minor: Neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens; unde viſio beatifica neceſſitat in patria ad amorem, quia ex parte actus primi ſe tenet, & neceſſitatem inducit: At imperium ſe tenet ex parte actus primi regulantis uſum, & aliunde ex illo neceſſariò ſequitur: Ergo in illum actum neceſſitatem antecedentem inducit.

55. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, diſtinguo Majorem: neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens; ſi proveniat ex aliquo actu conſecuto ad noſtram libertatem, & in illa contento, nego Majorem: Si non ita contingat, tranſeat Major, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt poſitô imperiô uſus neceſſario ſequatur, & licet imperium ſe teneat ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam ſequitur, & in noſtra poteſtate conſtitutum eſt, hinc fit ut non inducat neceſſitatem antecedentem, libertati contrariam, ſed conſequentem tantùm, ſeu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56. Objicitur quarto: Cùm quis intendit, eligit, vel ſimiles actus producit, illos in ſeipſo experitur: Sed actum imperij nullus experitur in ſe: Ergo talis actus eſt fictitius.

57. Reſpondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti nun experiantur, nec diſcernant hujuſmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Vnde Propheta cum propria anima loquens, & eam determinans & ſtabiliens in bono, ſic ait Pſal. 114. *Converte anima mea in requiem tuam*: & Pſalm 42. *Quare triſtis es anima mea, & quare conturbas me? ſpera in Deo.* Et Auguſtinus ubi ſuprà, ejuſdem ad ſeipſum duplex agnoſcit imperium; unum perfectum & efficax, quod ſemper ſortitur effectum; & alind imperfectum & fluctuans, quod ſibi plenè non ſubjicit mentem. Et tamen advertendum, quod cùm talis actus velociſſimè tranſeat, rarò ad illum advertimus: ſicut etiam, ob eandem rationem, alij actus tam intellectus quam voluntatis, ut dictio, uſus activus, & ſimiles, non percipiuntur à nobis.

ARTICVLVS III.

Vtrum imperium ſit actus rationis. & quis?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DICO primò: Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectûs præſupponit tamen ne- 58.
ceſſariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hic
B art. 1. & alij Thologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almaĩnum, qui docent eſſe actum voluntatis, ſupponentem actum rationis; & conrta Gregorium & Richardum, qui volunt eſſe quid compoſitum æqualiter ex actu utriuſque potentiæ: in quam ſententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Concluſio autem procedit non ſolùm de imperio monaſtico, de quo egimus articulo præcedenti, ſed etiam de politicn, quô princeps & ſuperior imperat ſibi inferioribus & ſubditis, de quo agitur in materia de legibus.

Probatur prima pars: Primò quia imperium 59.
eſt præcipuus actus prudentiæ, ut ex Ariſtotele
C & D. Thoma articulo præcedenti oſtendimus; unde dicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: Atqui prudentia eſt virtus intellectualis, ut docet Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium eſt actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

Dices: Oratio eſt in intellectu, & tamen religio, à qua procedit, eſt in voluntate: Ergo licet imperium ſit actus prudentiæ, quæ in intellectu
reſidet, non rectè colligitur, illud ab intellectu eli- 60.
ci, & in eo ſubjectari.

Sed contra; Licet aliquando contingere poſſit, quod actus minùs principalis & ſecundarius alicujus virtutis, ut oratio reſpectu religionis, ſit in alia potentia, in qua non eſt virtus; id tamen non
D contingit in actu præcipuo & primario, qualis eſt actus imperij reſpectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium ſit actus prudentiæ, quæ eſt virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici.

Probatur ſecundò eadem pars: Sicut obedire 61.
pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem; quia correſpondent ſibi invicem, imperare & obedire: Sed ratio ſeu intellectus eſt id quod in homine ſuperius & præſtantius eſt juxta illud Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ in nobis ſunt præſtantiſſima*: Ergo impe-
E rare ad intellectum pertinet.

Confirmatur. Lex eſt quoddam præceptum 62.
& imperium: Atqui lex non eſt actus voluntatis, ſed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura ſignificatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur ſapientiæ, quæ in intellectu reſidet, nam loquens de ſe Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt: per me Principes imperant, & potentes decernunt juſtitiam*: Ergo imperium non eſt actus voluntatis, ſed intellectus.

51 Probatur etiam concluſio duplici ratione, quam locis citatis indicat S Doctor. Prima ſic poteſt proponi: Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impoſſibile eſt poſita notitia principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quæ cum ipſis habet neceſſariam connexionem, & cuius veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum: Ergo etiam impoſſibile eſt ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem unici medij, ſine quo non poteſt acquiri.

52 Secunda ratio eſt: voluntas non poteſt (volitione ſaltem abſolutâ & efficaci) velle impoſſibilia, ut ſupra oſtendimus: Atqui ſi abſolutè & efficaciter indenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod eſt unicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſolutâ & efficaci aliquid impoſſibile, ut patet: Ergo non poteſt voluntas, ſuppoſitâ intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, ſed ad illud eligendum neceſſitatur.

53 Confirmatur: Si voluntas poſitâ intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, poſſet etiam ſimul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cùm intentio non ſit ſimplex affectus & complacentia in fine; ſed volitio efficax illius, Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis eſt virtualis volitio mediorum, & implicitè ſeu virtualiter illam continet. Unde Chriſtus dicebat Ioan. 14. *Si quis diligit me* (ſcilicet efficaciter) *mandata mea ſervabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemoſinam, quando ipſa eſt medium neceſſarium ad præceptum charitatis obſervandum, dicitur 1. Joan. 3. *Quomodo charitas Dei manet in illo?*

54 Hæ rationes oſtendunt, voluntatem ad electionem medij, quod intellectus judicat eſſe unicum, neceſſitari non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, pro eo ſaltem tempore, quô intellectus judicat eſſe neceſſarium, ut electio exerceatur ad conſecutionem finis: nam impoſſibile eſt quòd intentio finis ſit efficax, niſi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v. g qui intendit cras flumen tranſire, & videt non poſſe niſi per pontem poteſt quidem volitionem talis medii ſuſpendere uſque ad tempus quo debet tranſire, ſed cùm inſtat hora tranſitus, non poteſt talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc concluſionem: Si ſuppoſita efficaci intentione finis, homo ex neceſſitate eligeret medium, quod intellectus judicat eſſe unicum, vel talis neceſſitas orietur ex fine, vel ex ipſo medio? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor probatur talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, quia finis non movet efficatius ad eligendum medium, quàm moveat ad ſe ipſum appetendum; cùm non moveat ad amorem illius, niſi quia movet ad amorem ſui: Sed finis particularis non movet voluntatem neceſſariò ad amorem ſui? Ergo nec ad electionem illius medij. Non poteſt etiam illa neceſſitas oriri ex ipſo medio: Quia voluntas à nullo bono particulari & limitato neceſſitari poteſt: Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cùm nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinſecè participatam, quam ſupponimus eſſe limitatam: Ergo, &c. 56

Reſpondeo neceſſitatem illam neque ex fine neque ex medio ſolitariè ſumptis, ſed ex neceſſaria connexione medij cum fine ortum habere: ſicut quando dicitur, *ſi Petrus currit, neceſſario movetur*, neceſſitas hujus illationis & conſequentiæ, neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, provenit; ſed ex connexione neceſſaria quæ reperitur inter Antecedens & conſequens, & inter motum Petri & ejus curſum. Poteſt etiam dici, hanc neceſſitatem provenire ex ipſo medio, ſuppoſitâ efficaci intentione finis: quia licèt medium, quando eſt unicum, non habeat omnem rationem boni ſimpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ eſt bonitas medij, formaliter ut medium eſt: quare licèt neceſſitatem omnimodam & abſolutam inducere non poſſit, poteſt tamen cauſare neceſſitatem ſecundùm quid, & hypotheticam; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medij poteſt eſſe meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione ſalutis eligit obſervantiam præceptorum, quæ eſt unicum & neceſſarium medium ad vitam æternam conſequendam; juxta illud Chriſti Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi ſanitatem, audit à medico unicum medium ad eam conſequendam eſſe acceſſum ad non ſuam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPVTATIO X.

De Conſilio & Conſenſu.

Ad quæſtionem 14. & 15. Divi Thomæ.

EXPLICATA natura electionis differit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, conſilio ſcilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & conſenſu, qui eſt approbatio ſive complacentia de ipſorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenta occurunt unde utrumque hac diſputatione complectemur.

ARTICVLVS I.

Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectus includat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur.

NOTANDVM primò quòd ſicut in ſyllogiſmo duo ſunt, præmiſſæ ſcilicet & concluſio: ita in conſilio, quod eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, duo præcipuè actus intellectus interveniunt; inquiſitio ſcilicet mediorum, quæ

juvare poſſunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum ſe habet ut via, ſecundum ut terminus: nam per inquiſitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus.

Notandum ſecundò, quòd duplex eſt judicium terminans actum conſultationis circa media: primum eſt, quô intellectus judicat ex multis mediis propoſitis aliqua eſſe utilia, & alia inutilia: quod judicium ſequitur conſenſus, reſpectu mediorum utilium, ut dicemus articulo ſequenti: ſecundum eſt, quò ex mediis jam inventis per inquiſitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipſa, judicat intellectus unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque cæteris præferendum; & hoc judicium, quod appellatur ſententia, ſeu deliberatio, immediatè deſervit electioni. Inquirimus ergo, an conſilium conſiſtat ſolùm in inquiſitione mediorum, vel etiam includat judicium ſeu ſententiam, quâ intellectus practicè judicat hoc medium eſſe eligendum; quæ eſt veluti concluſio totius proceſſus qui reperitur in conſilio. Pro reſolutione.

Dico, conſilium humanum, ſeu prout repe-
3 ritur in hominibus, utrumque actum includere: in Deo verò non dicere inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomiſtæ, præſertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Vazquem, Azorium, Corneio, & alios Recentiores, exiſtimantes conſilium in ſola inquiſitione mediorum conſiſtere.

4 Probatur prima pars ratione notabili primo inſinuata. Conſilium eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, cujus concluſio eſt judicium, ſeu ſententia; unde ſicut in ſpeculativis præmiſſæ ſolùm inchoativè ſunt ſyllogiſmus; completæ autem per concluſionem quam inferunt, ſimul cum ea perfectum ſyllogiſmum efficiunt: ita in practicis inquiſitio rationis ſolùm inchoativè eſt conſilium, completa autem per judicium, ſimul cum ipſo conſilium perfectè & completè efficit & componit.

5 Confirmatur: Tam in conſilio communi plurium, quàm in particulari cujuſcumque, ſi multiplicatis difficultatibus non pervenitur ad judicium, ſeu deliberationem & ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt conſilium non eſſe completum: Ergo conſilium, ſecundùm communem modum concipiendi & loquendi, non ſolùm inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed etiam judicium ſeu ſententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6 Confirmatur amplius: Si judicium eſſet omnino extra conſilium, illud nullo modo reperiretur in Deo: Sed hoc dici nequid: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut ſtatim dicemus, in Deo non reperitur inquiſitio ſeu conſultatio de mediis: Ergo ſi conſilium in ea ſolum conſiſteret, & judicium ſeu ſententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Chriſto paſſim attribuitur conſilium: nam Job. 12. dicitur: *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam.* Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus conſilio &*

A *incomprehenſibilis cogitatu.* Item Iſaiæ 46. Deus dicit: *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et Apoſtolus ad Epheſ. 1. aſſerit quod Deus *operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Denique Iſaiæ 9. Chriſtus vocatur *Admirabilis conſiliarius*, & cap. 11. Spiritus conſilij ſuper eum requieſcere dicitur. At hæc loca debent in ſenſu proprio & non methaphorico accipi; cùm ex hoc nullum ſequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione ſecundæ partis: Ergo conſilium reperitur in Deo.

Probatur igitur ſecunda pars concluſionis ex 7
D. Thoma 1. p. quæſt. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait:
B *Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt.* Et clarius hic art. 1. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento: *Inquirere intellectus diſcurrentis eſt, & ſic Deo non convenit, cujus cognitio non eſt diſcurſiva: Sed conſilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Epheſ. 1 quod operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ: Ergo conſilium non eſt inquiſitio:* Reſpondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda ſunt*
C *abſque omni defectu qui invenitur in nobis: ſicut in nobis ſcientia eſt concluſionum per diſcurſum à cauſis in effectus: Sed ſcientia dicta de Deo, ſignificat certitudinem de omnibus effectibus in prima cauſa, abſque omni diſcurſu. Et ſimiliter conſilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem ſcientiæ, vel judicij, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilij: Sed hujuſmodi inquiſitio in Deo locum non habet; & ideò conſilium ſecundum hoc Deo non tribuitur. Et ſecundum hoc Damaſcenus dicit, quod Deus non conſiliatur; ignorantis enim eſt conſiliari.* Quibus verbis clarè docet, quòd ſicut ſcientia reperitur in Deo, abſque diſcurſu; ita & conſilium abſque inquiſitione: quia inquiſitio ſupponit ignorantiam vel dubitationem; nemo enim prudens inquirit quod probè ſcit, nec quærit quod poſſidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquiſitio. In Ange-
D lis tamen, in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe inquiſitio, licèt ſine diſcurſu. Unde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Jeſum de ſusceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Iſaiæ. 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom, tinctis veſtibus de Boſra? Iſte eſt formoſus in ſtola ſua.* Et Pſalm. 23. *Quis eſt iſte Rex gloriæ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorũ habent neſcientiam, non ſolum judicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.
E

§. III.
Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò contra primam partem 8
concluſionis: D. Thomas hic artic. 1. ait: *Inquiſitio rationis quæ eſt ante judicium de eligendis, conſilium vocatur.* Ergo conſilium non includit judicium, ſed in ſola inquiſitione rationis conſiſtit.

Reſpondeo Divum Thomam loqui de conſilio inchoativè: nam ſicut præmiſſæ ante concluſionem ſunt ſyllogiſmus inchoativè; ita inquiſitio rationis ante judicium de eligendis, eſt inchoativè conſilium: ſicut tamen ſyllogiſmus

non cenſetur completus ante concluſionem, ita nec conſilium ante judicium ſeu deliberationem de agendis; ſi enim inquiritur, & ad deliberationem & reſolutionem non pervenitur, nihil datur conſilij. Unde Cajetanus hic art. 1. ait: *Conſilium ſignificat inquiſitionem completam, id eſt, uſque ad judicium incluſivè.*

9 Objicies ſecundò: Conſilium & judicium ſunt actus diverſarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio. Conſequentia videtur bona: nam ſi unus ex illis actibus in alio includeretur, ſcilicet judicium in conſilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens verò eſt D. Thomæ infra quæſt. 57. art. 6. & 2. 2. qu. 51. art. 1. & 3. ubi docet Eubuliam eſſe virtutem ad benè conſiliandum, & ſyneſim ad rectè judicandum.

10 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Conſilium, & judicium ſunt actus diverſarum virtutum, ſi loquaris de conſilio inadæquatè, concedo; ſic enim una pars ejus, quæ eſt inquiſitio, eſt actus eubuliæ, alia verò actus syneſis, ſeu gnome: ſi autem loquaris de conſilio adæquatè, nego. Nam ſicut conſilium adæquatè ſumptum dicit duos actus rationis, ſcilicet inquirere & judicare; ſic ad ipſum concurrunt duæ virtutes prædictæ, ſed neutra producit conſilium adæquatè. C Nec mirum quod totus ſyllogiſmus practicus procedat à duplici virtute intellectuali practica; cùm etiam integer ſyllogyſmus ſpeculativus procedat à duplici virtute intellectuali ſpeculativa, ſcilicet ab intelligentia quantùm ad præmiſſas, & à ſcientia quantùm ad concluſionem.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

11 EX dictis inferes, conſilium, ut reperitur in hominibus, eſſe inquiſitionem & judicium rationis practicæ circa media à nobis apponenda, quando res eſt dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquiſitio & judicium eſt genus, quia in homine non reperitur judicium abſque prævia inquiſitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquiſitiones & judicia intellectus ſpeculativi, D ut Mathematicæ conſultationes & demonſtrationes, conſilia non ſunt, ut dicit Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thomas hic art. 2. conſilium non eſt de fine, ſed ſolùm de his quæ ſunt ad finem: cum enim ſit quidam diſcurſus intellectus practici, ut ſupra oſtendimus, ſicut diſcurſus non eſt de principiis, ſed de concluſionibus; ita nec conſilium de fine, qui ſe habet ut primum principium in agibilibus, ſed ſolum de mediis, quæ ad ejus aſſecutionem conducunt. Unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 5. *Conſultamus*, E inquit, *non de fine, ſed de his quæ ad finem tendunt: nam neque medicus an ſanare, neque orator an perſuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quiſpiam de fine conſultat; ſed omnes cum finem quemdam ſtatuerint, quomodo aut per, quæ eam conſequi poſſint deliberant.* Deinde dicitur *à nobis apponenda*, quia ut probatur artic. 3. conſilium ſolum eſt circa ea quæ à nobis aguntur, ſeu quæ curæ & dominio noſtro ſubjecta ſunt. Unde Galli v. g. non habent conſulere quomodo Indi vivere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res eſt dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor art. 4. ea

A quæ ſunt certa & determinata in aliqua arte vel diſciplina, ſub conſilio non cadunt: Vanè enim (inquit Ariſtoteles ubi ſupra) conſuleret Grammaticus, quomodo formandi ſunt literarum characteres, & Geometra quomodo deſcribendum ſit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata ſunt. Sic Moyſes Exodi 25. non conſuluit artifices peritos, quomodo fabricandum eſſet tabernaculum quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non eſt conſultatio: nam de illis vir prudens non eſt ſollicitus, quia parùm refert quòd ſic vel aliter agantur aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*. B Et per hæc ſatis videntur expoſita quæ docet D. Thomas quæſt. 14.

Solùm id quod artic. 5. dicit, nempe conſilium fieri modo reſolutorio, indiget explicatione, quoniam à Cajetano & aliis obſcurè exponitur. 12 Sciendum eſt igitur, quod in rebus materialibus proceſſum hunc reſolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod eſt poſterius in eſſe ad id quod eſt prius; ſic enim reſolutio domûs v. g. procedit à forma domûs, ad lapides, ligna & alia quæ priùs fuerunt in eſſe, quàm ipſa forma domûs. C E contra verò proceſſus ille compoſitivus dicitur, qui ab his quæ ſunt priora in eſſe, ad ea quæ ſunt in eſſe poſteriora, & in cognitione ſeu intentione priora, aſcendit, ut patet in conſtructione domûs: forma enim domûs, quæ in intentione & cognitione artificis prior eſt, reſultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & ſimilium, quæ in eſſe & in ordine executionis priora ſunt, & poſteriora in ordine intentionis. Quia ergo conſilium à fine, qui eſt poſterior in eſſe & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora ſunt, utpote cauſæ ipſius finis, modo reſolutorio procedere dicitur. Uſus verò & imperium, modo compoſitivo procedunt: quia à mediis, quæ ſunt in eſſe & in executione priora, aſcendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior eſt, & poſterior in executione.

ARTICVLVS II.

An conſenſus ſit actus realiter ab electione diſtinctus?

NOTA primò: nomen *Conſenſus* tribui poſſe 13 cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propoſitum quomodo dicitur peccatum perfici conſenſu; & ſic non eſt ſpecialis actus voluntatis, nec ſolùm circa media, ſed etiam circa finem verſatur: quia tamen conſenſus propriè videtur fieri poſt perfectam E deliberationem & conſultationem, ideò peculiariter uſurpatur à Theologis ad ſignificandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media, jam à ratione propoſita, & judicata convenientia; & de conſenſu ſic accepto inquirimus, an ſit actus ab electione realiter diſtinctus?

Nota ſecundò, quòd cùm conſenſus ſequatur 14 judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare poſſit, plura media vel unum tantùm ad finem obtinendum poſſe conducere, voluntas per conſenſum, vel in plura media, vel in unum tantùm ferri poteſt. His præmiſſis,

Dico: Cùm voluntas per conſenſum fertur ad

plura

plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter diſtinctus ab electione: cum autem fertur in unicum medium, tunc conſenſus & electio ſolum ratione differunt.

16 Prima pars probatur ex D. Thoma hic quæſt. 15. artic. 3. ad. 3. ubi ait: *Electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur, & ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio. Poteſt enim contingere quod per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo.* Quibus verbis in primis docet quod electio addit ſupra conſenſum aliquam relationem: deinde ſubdit, quod voluntas per conſenſum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ teſtimonio, duo argumenta erui poſſunt Primum eſt: Id quod addit aliquid ſupra aliud, realiter ab illo diſtinguitur; Sed electio addit aliquid ſupra conſenſum, quando voluntas per illud fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod cæteris anteponitur? eſt enim acceptio unius præ alio: Ergo cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus.

17 Secundum argumentum ſic poteſt proponi. Prius realiter à poſteriori diſtinguitur: Sed quando plura quæ inventa ſunt placent, & unum ſolum ex illis eligitur, tunc conſenſus prior eſt electione? cum prius plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

18 Confirmatur: Cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc inter conſenſum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicat unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili ſecundo expendimus: Ergo tunc D conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

Secunda etiam pars concluſionis ibidem à S. Doctore traditur, ſubdit enim poſt verba relata: *Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placeat non differunt, re conſenſus & electio, ſed ratione tantum, ut conſenſus dicatur, ſecundum quod placet ad agendū: electio autem, ſecundum quod præfertur his quæ non placent.* Unde tunc conſenſus non antecedit electionem, ſed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per ſententiam qua intellectus practicè judicat, medium illud vnicum neceſſario eſſe eligendum, ut obtineatur finis. Non eſt etiam tunc electio completa, & propriè ac rigoroſe ſumpta, E cum illa ſit acceptio vnius præ alio, ſed in completa & large ſumpta, quæ dicit ſolum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, vt diſputatione præcedenti annotavimus.

art. 5. Para. 1.

DISPVTATIO XI.

De uſu & imperio.

Ad quæſtionem 16. & 17. Divi Thomæ.

DIximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis: nunc breviter agendum A eſt de his qui ad ordinem executionis ſpectant, de quibus D. Thomas qu. 16. & 17.

ARTICVLVS PRIMVS.

An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem qui ſit actus diſtinctus ab illa?

NEGANT Vazquez hic diſpu. 47. cap. 2. & Salas tract. 9 diſp. 1. ſect. 7. Affirmant vero cæteri Theologi, præſertim Diſcipuli Di- B vi Thomæ. Vnde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur.

1 DIco igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate noſtra actum, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur.

Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis, Sciendum eſt duplicem dari uſum, activum ſcilicet & paſſivum: uti active eſt applicare aliquid ad aliud: uſus verò paſſivus dicitur qui ex activo reſultat? unde cùm ex illo non ſolum motio & applicatio paſſiva, ſed etiam opera- C tio exequentis facultatis reſultet, talis operatio *uſus paſſivus* appellatur. Et de hoc uſu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus ejus: ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere uſus baculi.* Hoc præſuppoſito:

2 Probatur primo concluſio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expreſſè ponit in voluntate noſtra actum, qui dicitur uſus, ab electione diſtinctum & illa poſteriorem.

3 Reſpondet Vazquez: D. Thomam non conſtituiſſe in voluntate creata uſum, qui ſit actus D à voluntate elicitus, ſed ſolum qui ſit actus à voluntate imperatus? ſcilicet actus potentiarum exequentium, qui fiunt ex motione voluntatis, & idcò appelatur uſus voluntatis, non elicitivè ſed imperativè.

4 Sed contra primo: S. Thomas ſupra in introductione qu. 8. ſic ait: *Conſiderandum eſt de actibus qui ſunt immediatè ipſius voluntatis, velut à voluntate eliciti: & primo de actibus quibus movetur in finem, & deinde de actibus quibus movetur ad ea quæ ſunt ad finem:* Sed inter actus quibus voluntas movetur ad ea quæ ſunt ad finem, in introductione quæſt. 13. numerat uſum, ait enim illos eſſe tres, *eligere, conſentire, & uti:* E Ergo ſentit *uti* eſſe actum à voluntate elicitum.

5 Secundo, Poſtquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, à qu 8. uſque ad 16. incluſivè, ait in titulo qu. 17. *Deinde conſiderandū eſt de actibus imperatis à voluntate* ſcilicet de imperio & aliis: Ergo ſentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos eſt uſus) eſſe à voluntate elicitos.

6 Tertio, D. Thomas hic qu. 16. art. 1. finem corporis ita concludit: *Vnde manifeſtum eſt quod uti, proprie eſt actus voluntatis:* Atqui actus qui ad voluntatem pertinent ſolum imperativè, non dicuntur propriè eſſe voluntatis, ſed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut aperte docet de imperio qu. ſequenti art. 8. Ergo idem quod priùs.

A Quartò, idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. ait: *Ipſam executionem operis præcedit motio, quâ voluntas movet ad exequendum, ſequitur autem electionem: & ſic cùm uſus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium eſt inter electionem & executionem*: Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergò cùm uſus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & mediet inter electionem & executionem, non conſiſtit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, ſed in aliquo ab illis diſtincto. Unde Granado hic controv. 2. diſp. 5. num. 2. Sodales ſuos (Vazquem ſcilicet & Salas) notans, ait: B *Omnino ergo contra B. Thomam & veritatem ſentiunt nonnulli Docti juniores, qui non ſolùm iſtum actum* (loquitur de uſu activo) *in voluntate non admittunt, ſed contendunt non admitti à S. Doctore.*

8 Probatur ſecundò concluſio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam ſecundùm quod eſt in voluntate per quandam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam ſpectat electio, & ad ſecundam uſus, infert uſum eſſe poſt electionem. Ex quo ſic poſſumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens ſolùm affectivè, diſtinctus eſt eſſentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: C At electio ſolùm primo modo conjungit voluntatem cũ volito, nam ex vi illius volitũ non habetur in re; uſus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus ſtatim ſequatur: Ergo electio & uſus realiter diſtinguntur.

9 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Illi actus realiter diſtinguntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & uſus ſic ſe habent; nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum, ut docet S. Thomas loco citato; ordo verò executionis incipit ab uſu, quo moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executioni mandandum quod D electum eſt, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & uſus ſunt actus realiter inter ſe diſtincti.

10 Probatur tertiò: Quando nova difficultas ſe offert, voluntas indiget novâ applicatione & conatu, ſubindeque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas ſe offert, quàm in ſola electione; quia eligere eſt actus merè internus, in quo voluntas ſolùm certat ſecum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quàm eam quæ ſe tenet ex parte ſui; in exequendo autem non ſolùm certat ſecum, ſed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis; quare vide- E mus multos facillimè judicare, conſiliari, & eligere, ſeu determinare ſe interiùs, qui poſtea in executione deficiunt; ſicut D. Petrus eligebat mori pro Chriſto, & judicabat ſe poſſe facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & *hæc columna firmisſima, ad unius auræ impulſum contremuit*, ut loquitur Auguſtinus: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, ſeu ad applicandas potentias executrices ad opus. Unde etiam Aureola martyrii non datur eligentibus per actum interiorem efficaciter mori pro Chriſto, ſed tantùm mortem actu patientibus: quia ſcilicet in actuali tolerantia mortis, eſt ſpecialis difficultas, cui ſpeciale præmium correſpondet.

Tract. 113. in Ioan.

Denique ſuadetur concluſio: Actus habentes idem materiale objectum, inſpectum ſub diverſis rationibus, eſſentialiter diſtinguntur, ut patet in intentione, fruitione, & ſimplici complacentia, quæ licèt verſentur circa finem, quia tamen ſub diverſis rationibus illum attingunt, eſſentialiter diſtinguntur: Sed electio & uſus, etſi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud ſub diverſis rationibus; nam electio reſpicit ipſum ut pertinet ad ordinem intentionis, & eſt ultimum in eo, & effectus finis; uſus verò reſpicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo eſt primum, & cauſa efficiens finis habiti in re: Ergo diſtinguntur eſſentialiter. 11

Confirmatur primò; Electio etſi verſetur circa media, ſpecificatur tamen à fine, quæ eſt ratio formalis appetendi media in ordine intentionis. At uſus non à fine, ſeq à mediis, ut ſunt cauſæ finis, ſpecificationem deſumit: Ergo gaudent ſpecificativis eſſentialiter diſtinctis, & conſequenter eſſentialiter diſtinguntur. 12

Confirmatur ſecundò: Intentio quæ eſt actus efficax circa finem, diſtinguitur à fruitione ejuſdem finis, quia iſta illum reſpicit præſentem, illa verò quaſi futurum: Atqui etiam electio reſpicit media quaſi futura, uſus verò ut præſentia: Ergo ſunt actus ſpecie diverſi. 13

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò cum Vazque: D. Thomas hic art. 1 in corpore ait: *Uti primò & principaliter eſt voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium*: Sed actus ab ea potentia elicitur: Ergo *uti* non eſt actus à voluntate, ſed ab aliis potentiis exequentibus elicitus. 14

Confirmatur; Ex eo quod Divus Thomas doceat *uti* eſſe actum rationis tanquam dirigentis, non ſequitur eſſe actum ab intellectu elicitum: Ergo pariter ex eo quod aſſerat eſſe actum voluntatis ut primi moventis, non ſequitur eum ab ipſa elici. 15

Confirmatur amplius: Imperium eſt actus voluntatis tanquam moventis; ſiquidem eſt actus intellectûs ut moti à voluntate, ſicut docet D. Thomas qu. ſequenti art. 1. & tamen non eſt à voluntate elicitus. Ergo ex eo quod uſus ſit actus voluntatis tanquam primi moventis, non licet colligere eſſe actum à voluntate elicitum. 16

Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Minorem: Si executivè activè comparetur ad illum actum, concedo Minorem: ſi paſſivè ſolùm, nego Minorem & Conſequentiam: potentiæ enim motæ à voluntate, non activè, ſed paſſivè comparantur ad uſum, quia medio illo à voluntate applicantur ad opus. Vel aliter diſtinguo Minorem. Quando actus executio eſt, concedo Minorem: Quando eſt applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Conſequentiam; quia uſus activus non eſt executio, ſed applicatio & motio potentiarum ad executionem; ſubindeque non elicitur à potentia 17

exequente, ſed à movente, quæ voluntas eſt. A

18 Ad primam confirmationem, nego Conſequentiam: cum enim uti non ſit dirigere, ſed movere, eſt illius potentiæ ut elicientis, cujus eſt ut moventis.

Ad ſecundam, nego etiam conſequentiam ob 19 eandem rationem: imperium enim non eſt ſubſtantialiter motio, ſed directio motiva, & ideò illius potentiæ eſt ut elicientis, cujus eſt ut dirigentis, non verò cujus eſt ut moventis. De quo infrà.

art. 5.

20 Objicies ſecundò: Omnis actus à voluntate elicitus, eſt in ea tanquam ſubjecto: Sed uſus non ſubjectatur in voluntate: Ergo non eſt actus ab ea elicitus. Probatur minor: Actio & paſſio ſunt in eodem ſubjecto: Sed uſus paſſivus eſt in potentiis exequentibus: Ergo & uſus activus. B

21 Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt uſum non eſſe actionem tranſeuntem formaliter, ſed tantùm virtualiter: actio autem virtualiter tranſiens non debet eſſe in eodem ſubjecto in quo eſt paſſio quam infert, ut patet in creatione, & aliis Dei actionibus virtualiter tranſeuntibus.

22 Objicies tertiò: Uſus eſt eſſentialiter electio: Ergo non diſtinguitur ab ea. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Omnis actus efficax qui verſatur circa utile ut tale, eſt electio, ſicut omnis actus efficax qui circa finem ut per media conſequendum exiſtit, eſt intentio: At uſus verſatur efficaciter circa utile ut tale: Ergo eſt electio eſſentialiter. C

Secundò probatur idem Antecedens: Deſiderium efficax unius medij præ alio, eſt electio: Sed uſus eſt deſiderium efficax unius medij præ alio; cùm non ſit amor ſpecialiter dictus, qui abſtrahit à præſentia & abſentia, nec delectatio quæ ſupponit bonum habitum: Ergo eſſentialiter eſt electio.

23 Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem reſpondetur, juxta dicta in ultima probatione concluſionis, diſtinguendo Majorem, eamque concedendo de actu efficaci circa utile, ut eſt effectus finis in ordine intentionis; negando autem de actu qui attingit utile, prout eſt cauſa finis in ordine executionis; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam: quia uſus non attingit utile, prout eſt effectus finis in ordine intentionis, ſed prout ipſum cauſat in ordine executionis. D

24 Ad ſecundam probationem, ſub eadem diſtinctione Majoris & Minoris, nego Conſequentiam: dato enim quod uſus ſit deſiderium efficax unius medij præ alio, non tamen eſt electio, ſed actus ab illa diſtinctus, ob rationem jam dictam, quia ſcilicet non ergà medium, ut eſt effectus finis, ſed circa finem, quem in ordine executionis cauſat, verſatur. Dixi, dato quod ſit deſiderium: uſus enim non eſt deſiderium de bono futuro, ſed quaſi delectatio de bono utili præſenti; non ſpeculativa, ſed practica, quæ bonum præſentiam non ſupponit, ſed cauſat: ſicut enim intuitio purè ſpeculativa objectum præſens non cauſat, ſed cauſatum ſupponit; quæ verò practica eſt, cauſat præſentiam objecti, ut in tractatu de ſcientia Dei fusè declaravimus: ita de delectatione dicendum eſt. Uſus tamen non eſt delectatio in rigore: quia in hac quieſcit appetitus; in uſu autem non quieſcit voluntas, ſed ad finem tendit. E

Diſp. 5. art. 2.

25 Objicies quartò: In brutis, præter affectum, quo appetitus aliquid appetit, non requiritur alius actus applicans potentiam exequentem ad opus: Ergo neque in nobis, poſitâ electione, alius actus voluntatis ad applicandum alias facultates requiretur. 26

Reſpondent aliqui, negando Antecedens: dicunt enim poſſe diſtingui duos actus in appetitu brutorum; unum quô appetunt bonum delectabile ſibi conveniens & proportionatum; alterum quô moventur quoad executionem ad illud: quia tamen totum hoc faciunt ex inſtinctu naturæ, propriè non utuntur, ſicut nec eligunt.

Reſpondeo tamen, datô Antecedenti, negando Conſequentiam, & paritatem: brutum enim ducitur impetu & inſtinctu naturæ ad exequendum; homo autem arbitrio & ratione, & cum quadam proportione & commenſuratione ad finem, & ad circumſtantias hic & nunc occurrentes, juxta quas diſpenſat efficaciam, conatum, & applicationem ſuam, ut ſit major aut minor, juxta exigentiam difficultatum & negotiorum: & ideò talis applicatio, ſeu uſus, debet eſſe actus voluntatis activè utentis & applicantis, non verò ſolius facultatis motæ & applicatæ; debet etiam eſſe diſtinctus ab electione, quia poſt electionem medij adhuc eſt in arbitrio & poteſtate voluntatis ipſam executionem modificare, & temperare magis vel minus, juxta circumſtantias occurrentes, & exigentiam finis. 27

Objicies quintò: Electio eſt volitio efficax mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad eorum executionem; & ſic inutilis eſt uſus activus, quô potentiæ exequentes applicentur ad opus. 28

Sed nego Conſequentiam: Electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eò quod ipſa ſola abſque alio actu intellectus & voluntatis ſufficiat, ut media executioni mandentur, ſed quia ad ipſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu, & uſus in voluntate, quô applicantur potentiæ ad exequendum quod electum eſt; ſicut ad intentionem efficacem ſequitur infallibiliter electio mediorum. 29

Objicies ultimò: Voluntas per ſolam electionem movet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui uſum activum præcedit: Ergo etiam ſuppoſitâ electione poteſt voluntas abſque actu diſtincto uti potentiis exequentibus, & ipſas ad operationem applicare. 30

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando Antecedens: exiſtimant enim quod ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, requiritur actus diſtinctus ab electione, non minus quàm ut utatur potentiis executivis.

Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: Primò quia D. Thomas hic quæſt. 17. art. 3. ad 1. ſic ait: *Poſt determinationem conſilij, quæ eſt judicium rationis; voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur; & tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor enumerans ſuo ordine actus concurrentes ad opus, poſt electionem ponit imperium, non enumerando alium actum voluntatis, medium inter electionem & imperium, quô voluntas applicet intellectum ad imperandum: Ergo ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, non requiritur actus diſtinctus ab electione. Idem ſentire videtur Damaſcenus libro 2. fidei cap. 22.

dicens: *Voluntas poſt electionem, impetum facit ad operationem, & poſtea utitur*: nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *ſed contra*, per impetum intelligit imperium.

31 Secundò: Electio & uſus circa idem verſantur: At licet in ordine reflexo poſſit dari electio de imperio, diſtincta ab electione de mediis, ſi expreſsè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, ſed ſolùm de mediis: Ergo licet in ordine reflexo, poſſit dari uſus ab electione diſtinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32 Confirmatur: Voluntas non ſolùm utitur intellectu ad imperandum, ſed etiam ſeipsâ ad eligendum: At tu voluntas in ordine directo ſe ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione diſtinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non eſt neceſſarius actus ab electione diverſus.

33 Tertiò: Si ad actum imperij prærequireretur uſus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione diſtinctus, deberet ex parte intellectûs præcedere aliud imperium, regulans hujuſmodi uſum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad iſtud imperium requireretur alius uſus, & ſic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Non alia ratione probatur neceſſitas imperij, diſtincti à judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, niſi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione diſtinctus: Ergo ſi ut applicetur intellectus ad imperium, neceſſarius ſit uſus diſtinctus ab electione, requiretur etiam imperium à judicio regulante electionem diſtinctum.

34 Hâc ergo ſolutione prætermiſsâ, meliùs reſpondetur ad argumentum, conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, Primò quia in exequendo major reperitur difficultas, quam in imperando; unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione diſtincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in voluntate ponimus actum diſtinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad ſuas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis ſpectantibus, diverſa eſt ratio appetibilitatis, quam ſupra explicuimus, quæ ratio, cùm de imperio non militet, non eſt cur actus ab electione diſtinctus, neceſſarius ſit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, ſed ipſa electio, non præcisè quatenus eſt acceptio unius præ alio, ſed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem uſus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum eſt de intentione, reſpectu conſilij: nam illa eſt ſimul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectûs ad conſultandum de mediis.

ARTICVLVS II.

Vtrum detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & concluſio affirmativa ſtatuitur.

35 Certum eſt, & conſtat ipsâ experientiâ, imperium inter ipſos homines exerceri, quando unus eſt ſuperior & prælatus, alter inferior & ſubditus: unde ſolùm difficultas eſt, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & ſubditos, aliud ſit conſtituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulſu voluntatis denuntiet aliis potentiis quid faciendum ſit, ipſaſque ad operandum moveat. Negant Vazquez hic diſp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & diſp. 16. metaph. ſect. 6. Affirmant verò Thomiſtæ, & plures alii. Cum quibus

36 Dico, imperium non eſt ſolùm conſtituendum in hominibus, reſpectu aliorum ſibi inferiorum & ſubditorum, ſed etiam in quolibet, reſpectu ſui ipſius, ſuarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 1. ubi ait: *Ad rationem pertinet non ſolum imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, ſed etiam hominibus & ſubjectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoſcit, unum politicum, in ordine ad alios homines ſibi inferiores & ſubditos; & aliud monaſticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæſt. 17. art. 3. ad 1. ſic habet: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipſius operantis, cum aliquis imperat ſibi ipſi.* Et articulis ſequentibus docet actus voluntatis, appetitus ſenſitivi, & membrorum exteriorum, ſubdi imperio rationis, & poſſe ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Auguſtino libro 8. confeſſ. cap. 9. ubi ſic ait: *Imperat animus, & movetur manus; & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium &c.*

37 Favet etiam Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi ſyneſim vel ſagacitatem diſtinguit à prudentia, quia ſyneſis vel ſagacitas eſt judicativa, prudentia verò præceptiva. *Non eſt autem* (inquit) *idem ſagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva eſt; finis enim ipſius eſt, quid nam ſit agendum aut non agendum præcipere; ſagacitas verò judicativa eſt ſolum.* Unde cùm agat ibi de prudentia monaſtica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ibidem cap. 8. *quærit atque proſpicit proprium bonum*, ſentit finem hujus eſſe, quid ſit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine reſpectu ſuarum operationum, & non ſolum reſpectu alterius hominis ſibi inferioris & ſubditi

38 Neque valet quod ait Vazquez, Ariſtotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, ſed judicium quô prudentia præſcribit id quod agendum eſt, in quo ſe habet inſtar magiſtri imperantis & præcipientis; &

addit in hoc ſenſu forſan poſſe interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cùm Ariſtoteles dicat, finem prudentiæ eſſe, quid agendum ſit præcipere, quod eſt præceptiva, quod dominatur & jubet, &c, quid abſurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum ſint res nomine & ſignificatione adeo diverſæ?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Ariſtotelis repugnat: ponit enim diſcrimen inter ſyneſim ſeu ſagacitatem, & prudentiam, quod prudentia eſt præceptiva, ſeu præcipit, ſagacitas vero judicativa eſt, & judicat, vt patet ex verbis relatis: ſi autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Ariſtoteles idem quod judicarè, vt vult Vazquez, nullam differentiam conſtituiſſet? ſiquidem diceret utramque eſſe judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magiſtro imperante, ipſi non favet: quia in magiſtro, ſicut in quolibet alio, alius eſt actus quo judicat, & alius eſt actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte diſtinguit imperium à judicio practico antecedente electionem ait enim infra qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecundus judicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere & judicare, nam conſilium inquiſitio quædam eſt: ſed tertius actus eſt proprie practici intellectus, inquantum eſt operativus...... & ideo virtuti quæ eſt bene præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam ſecundariæ, eubulia, quæ eſt bene conſiliativa, ſyneſis, & gnome, quæ ſunt partes judicativæ.*

39. Probatur etiam concluſio ratione fundamentali. Præter electionem eſt ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur uſus activus, ſicut probatum eſt articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Conſequentia probatur: cum enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correſpondet neceſſario in intellectu actus dirigens illum.

40 Dices: Ad dirigendum actum uſus ſufficere judicium illud practicum, quod præceſſit electionem, continuatum uſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperii.

41 Sed contra primò: Articulo præcedenti demonſtravimus, uſum diſtingui ab electione, eò quòd iſta ſit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, diſtinguitur ab actu dirigente uſum. Probatur conſequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipſis regulati: Ergo ſicut in mediis, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diverſa ratio formalis objectiva utilitatis (ſcilicet utile ut futurum & ut præſens) ſufficiens ad ſpecificandū & multiplicandum duplicem actum voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diverſa ratio cognoſcibilitatis objectivæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, ſcilicet judicium, & imperium.

42 Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid

A aliud, quam id quod proponebat ante electionem, alias non eſſet idem actus continuatus, ſed diverſus: Sed ante electionem vel proponebat ſolùm media ut eligenda, vel ſi ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, niſi ut futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non repræſentabit illam niſi eo modo. Atqui (ſubſumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum uſum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectus, qui non poteſt eſſe niſi actus imperij.

B Secundò, Poſita electione, & judicio eam dirigente, adhuc eſt nova difficultas ad operis executionem; unde ſæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, & rectè eligere, tamen poſtea in executione deficere, ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eligere declarat D. Bernardus lib. 1. de conſidera. cap. his verbis: *Quoties vis, & incaſſum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? conteris, & non obtines? parturis, & non paris? tentas, & abrumperis; & ubi incipis, ibi deſinis, & dum adhuc ordiris, ſuccedunt te? Venerunt filij uſque ad partum, ait propheta, & vires non habet parturiens.* Ergo ut executio ſequatur opus eſt nova C directione rationis præcipiens, quæ dicitur *imperium*, & nova applicatione voluntatis, quæ *uſus activus* appellatur. 43.

Confirmatur: Ut executioni mandetur à ſubditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem quæ eſt in operis executione. Ergo cùm ſimilis, & non minor difficultas ſit in eodem homine, reſpectu ſuarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens eſſe judicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à judicio antecedente electionem diſtinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur Eubulia; pro judicio ſeu ſententia, Syneſis aut Gnome; 44

D pro præcepto verò ſeu imperio, Prudentia, ut videri poteſt apud D. Thomam loco citato, & 2, 2. qu. 48. & 51, per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc ſcilicet reperiri diſcrimen inter Syneſin & Prudentiam, quòd iſta eſt bene judicativa directè, deducendo judicium de agendis per conſultationem; illa autem ſupra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatium eſſe. Non valet, inquam, Primò quia Ariſtoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc diſtingunt Syneſim à prudentia, quòd illa eſt bene judicati-

E va, iſta verò præceptiva. Nec obſtat quod Philoſophus 6. Ethic. cap. 5 dicit prudentiæ eſſe benè conſiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia eſt bene conſiliativa, non quaſi conſilium ſit immediatè actus ejus, ſed quia hunc actum perficit, mediante virtute ſibi adjuncta, quæ eſt eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illius regulas elicitum ſit, habitus à prudentia diſtinctus neceſſarius non eſt: ſicut ad judicandum reflexè de actu ſcientifico. v.g. metaphyſicæ, non ponitur habitus diſtinctus ab habitu ipſum eliciente; & ſicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amorem re-

vet voluntatem quoad exercitium; non ad ipſam electionem, quæ eſt cauſa imperij; ſed ad alium actum diſtinctum, ſcilicet ad uſum activum, quô potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum.

Si autem quæras, cur voluntas, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium, ad hujuſmodi actum ſeipſam ſine interventu imperij movere non poſſit?

Reſpondeo hoc pervenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum ſe, & alias potentias, abſolutè, non tamen per modum ordinationis; hoc enim eſt proprium intellectûs, cujus eſt ordinare unum ad aliud, ut magis patebit ex infra dicendis.

54. Objicitur tertiò: Si imperium eſſet neceſſarium ad uſum activum, ſequeretur iſtum actum non eſſe liberum, ſed neceſſarium: Conſequens eſt falſum: Ergo &c. Sequela probatur: Neceſſitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At ſi imperium ſit neceſſarium ad uſum, inducet neceſſitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem deſtruet. Probatur Minor: Neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens; unde viſio beatifica neceſſitat in patria ad amorem, quia ex parte actus primi ſe tenet, & neceſſitatem inducit: At imperium ſe tenet ex parte actus primi regulantis uſum, & aliunde ex illo neceſſariò ſequitur: Ergo in illum actum neceſſitatem antecedentem inducit.

55. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, diſtinguo Majorem: neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens; ſi proveniat ex aliquo actu conſecuto ad noſtram libertatem, & in illa contento, nego Majorem: Si non ita contingat, tranſeat Major, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt poſitô imperiô uſus neceſſario ſequatur, & licet imperium ſe teneat ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam ſequitur, & in noſtra poteſtate conſtitutum eſt, hinc fit ut non inducat neceſſitatem antecedentem, libertati contrariam, ſed conſequentem tantùm, ſeu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56. Objicitur quarto: Cùm quis intendit, eligit, vel ſimiles actus producit, illos in ſeipſo experitur: Sed actum imperij nullus experitur in ſe: Ergo talis actus eſt fictitius.

57. Reſpondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti non experiantur, nec diſcernant hujuſmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Vnde Propheta cum propria anima loquens, & eam determinans & ſtabiliens in bono, ſic ait Pſal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam*: & Pſalm 42. *Quare triſtis es anima mea, & quare conturbas me? ſpera in Deo.* Et Auguſtinus ubi ſuprà, ejuſdem ad ſeipſum duplex agnoſcit imperium; unum perfectum & efficax, quod ſemper ſortitur effectum; & aliud imperfectum & fluctuans, quod ſibi plenè non ſubjicit mentem. Et tamen advertendum, quod cùm talis actus velociſſimè tranſeat, rarò ad illum advertimus: ſicut etiam, ob eandem rationem, alij actus tam intellectus quam voluntatis, ut dictio, uſus activus, & ſimiles, non percipiuntur à nobis.

ARTICVLVS III.

Vtrum imperium ſit actus rationis. & quis?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

58. DICO primò: Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectûs præſupponit tamen neceſſariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hic art. 1. & alij Thologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almaînum, qui docent eſſe actum voluntatis, ſupponentem actum rationis; & conrta Gregorium & Richardum, qui volunt eſſe quid compoſitum æqualiter ex actu utriuſque potentiæ: in quam ſententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Concluſio autem procedit non ſolùm de imperio monaſtico, de quo egimus articulo præcedenti, ſed etiam de politico, quô princeps & ſuperior imperat ſibi inferioribus & ſubditis, de quo agitur in materia de legibus.

59. Probatur prima pars: Primò quia imperium eſt præcipuus actus prudentiæ, ut ex Ariſtotele & D. Thoma articulo præcedenti oſtendimus; unde dicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: Atqui prudentia eſt virtus intellectualis, ut docet Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium eſt actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

Dices: Oratio eſt in intellectu, & tamen religio, à qua procedit, eſt in voluntate: Ergo licet imperium ſit actus prudentiæ, quæ in intellectu reſidet, non rectè colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo ſubjectari.

60. Sed contra; Licet aliquando contingere poſſit, quod actus minùs principalis & ſecundarius alicujus virtutis, ut oratio reſpectu religionis, ſit in alia potentia, in qua non eſt virtus; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis eſt actus imperij reſpectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium ſit actus prudentiæ, quæ eſt virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici.

61. Probatur ſecundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem; quia correſpondent ſibi invicem, imperare & obedire: Sed ratio ſeu intellectus eſt id quod in homine ſuperius & præſtantius eſt juxta illud Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ in nobis ſunt præſtantiſſima*: Ergo imperare ad intellectum pertinet.

62. Confirmatur. Lex eſt quoddam præceptum & imperium: Atqui lex non eſt actus voluntatis, ſed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura ſignificatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur ſapientiæ, quæ in intellectu reſidet, nam loquens de ſe Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt: per me Principes imperant, & potentes decernunt juſtitiam*: Ergo imperium non eſt actus voluntatis, ſed intellectus.

Probatur tertio eadem pars ratione D. Thomæ A hic art. 1. Imperare alicui eſt ordinare ipſum 63 ad aliquid, ei intimando & denunciendo quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denunciare, ſolùm ad rationem pertinent: Ergo imperium eſt actus rationis. Major patet: non poteſt enim ſuperior aliquid velle & imperare, niſi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor vero probatur, quoad utramque partem. Nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis.

64 Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hic art. 1. B *Quidquid ordinis in naturalibus & voluntariis eſt à ratione proficiſcitur, & in illam reſolvitur: opus enim naturæ, eſt opus intelligentiæ, & electiones in quibus maximè apparet ordo, quia ſunt eorum quæ ſunt ad finem, propter finem, à conſilio proficiſcuntur, ordinante hoc ad illud.*

Deinde, intimatio & denunciatio, nihil aliud eſt quam quædam manifeſtatio, ſeu declaratio, & locutio: At manifeſtare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, ſed ad intellectum, qui eſt veluti os aut lingua ſubſtantiæ ſpiritualis, juxta illud Pſalm. 36. *Os juſti meditabitur ſapientiam*; & licet in voce & ſcriptura ſit manifeſtatio & locutio, tamen non eſt ibi, niſi inquantum C ſignificant locutionem, quæ eſt in intellectu, nam voces & ſcripturæ ſunt ſigna conceptuum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, ſolùm ad intellectum pertinent.

56 Dices: imperium non ſolùm ordinationem & intimationem, ſed etiam motionem includit: Ergo cum ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio verò ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramque potentiam, & eſſe quid compoſitum ex actu intellectus & voluntatis.

Sed contra: Imperium apud omnes Theologos & Philoſophos, unum aliquid denotat, ſeu unum hominis actum, ſicut intentio, electio, conſilium, & alij actus humani: Ergo ſicut illi ex actibus intellectus & voluntatis non componuntur ex æ- D quo, ſed unum important eſſentialiter & in recto, alium vero præſuppoſitivè tantùm & de connotato, ita & imperium.

66 Confirmatur: Quando ad aliquid conſtituendum occurrunt actus duarum potentiarum, quæ non ſimul, neque ex æquo poſſunt concurrere, ſed una eſſentialiter eſt prior alterâ, & cum ſubordinatione ſe habent, non poſſunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & ſimultaneè concurrere, ſed ſolùm cum ea ſubordinatione, quâ potentiæ ipſæ, à quibus procedunt, ſe ſe reſpiciunt: conſtat autem quod intellectus & voluntas ſe habent ut potentiæ eſſentialiter ſub- E ordinatæ, quarum una eſt prior alterâ; ſiquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentiis procedunt, non poſſunt ex æquo, & quaſi ſimultaneè conſtituere, ſeu componere actum imperij, ſed cum ſubordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac poſterioritate alterius; atque adeò in uno debebit conſiſtere eſſentialiter ſeu ſubſtantialiter nempe in ordinatione intimativa; in altero verò, ſcilicet in motione voluntatis, ſolùm cauſaliter & præſuppoſitivè. Sicut è contra electio materialiter & elicitivè pertinet ad voluntatem: ad intellectum verò formaliter tantùm & præſuppoſitivè, ut diſp. 8. art. 1. oſtendimus.

A Ex quo probata manet ſecunda concluſionis pars, quæ aſſerit imperium, actum voluntatis neceſſario præſupponere: ſupponit enim electionem voluntatis, à qua efficaciam motivam, ſeu vim movendi quo ad exercitium participat. 67

Addo quod, imperium eſt actus formaliter liber; nam prudentia, cujus eſt actus, ducitur arbitrio, non inſtinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, à præſuppoſito actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis neceſſario præſupponit: Unde Matth. 8. poſtquam leproſus dixit Chriſto: *Domine ſi vis, potes me mundare*, Chriſtus ſubjunxit: *Volo, mundare*. B Quæ verba (ut ibidem notat Hyeronymus) non ſunt, conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant ſed diviſim & ſeparatim, *ut primum dicat, Volo, deinde imperet*: per hoc innuens, imperium actum voluntatis neceſſario præſupponere, & ab eo totam ſuam efficaciam ac vim impulſivam mutuari.

§ II.

Alia difficultas expeditur.

Dico ſecundo, Imperium non eſſe judicium practicum intellectus, ſed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expreſſum, quô alicui dicitur: *fac hoc*. Eſt contra 68 C aliquos ex noſtris Thomiſtis, qui docent imperium conſiſtere in judicio practico ſubſequente electionem, quod judicium *practicè practicum* appellant; ut illud diſtinguant à judicio regulante electionem, quod practicum ſimpliciter dicitur.

Probatur primò ex Ariſtotele, & D. Thoma, 69 qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia diſtingunt, nempe conſiliari, judicare, & præcipere; atque ad eos eliciendos diverſas virtutes ordinari affirmant; ad benè conſiliandum Eubulium; ad rectè judicandum Syneſim & Gnomen; ad benè imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare ſunt actus diſtincti, aliàs non conſtituerent D ad illos diverſas virtutes.

Probatur ſecundò: In omni judicio intellectûs invenitur veritas vel falſitas: Sed in imperio neque veritas neque falſitas reperitur: Ergo 70 imperium non eſt judicium etiam ſpeciale, proximè dirigens ad operationem. Minor probatur: Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verùm, neque falſum; quia non aſſerit aliquid eſſe vel non eſſe: unde aliquis non dicitur verè vel falſò alteri imperare, ſed benè vel malè: Ergo in imperio neque veritas neque falſitas reperitur.

Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 71 E 7. dividit orationem perfectam in quinque ſpecies, nempe enuntiativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque ſolam enuntiativam ſignificare conceptum intellectûs, in quo eſt verum vel falſum: Sed oratio imperativa, imperium intellectûs ſignificat: Ergo in eo neque veritas neque falſitas reperitur.

Probatur tertio: Imperium non eſt judicium 72 antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hic art. 3. ad 1. *Poſt electionem ratio imperat*: neque judicium eam ſubſequens, quia tale judicium habet modum indicativi, ſcilicet *hoc faciendum eſt*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc*: unde D. Thomas

mas hîc art. 1. in Corp. ſic ait: *Ratio poteſt aliquid intimare vel denunciare dupliciter: uno modo abſolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, ſicut ſi aliquis alicui dicat, hoc eſt tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipſum ad hoc; & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur, fac hoc:* Ergo imperium non conſiſtit in judicio practico, ſed in alio dictamine intellectûs, per verbum imperativi modi expreſſo: unde poſito judicio practico in Principe de eo quod conveniens eſt ut ſubditus obſervet, adhuc non eſt lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur: De quo Theologi infrà qu. 90. art. 1.

§. III.

Solvuntur objectiones.

73. OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Auguſtinus lib. 8. Confeſſ. cap. 9. dicit: *Voluntas eſt quæ imperat.* Et D. Thomas infrà q. 71. art. 6. ad 2. probat quòd prima cauſa peccati eſt voluntas, *quia ipſa imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolùm invenitur peccatum.* Et hîc qu. 71. in prooemio: *Conſiderandum eſt* (inquit) *de actibus imperatis à voluntate.* Ergo ex utroque S. Doctore imperium non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis.

74. Reſpondeo utrumque ſanctum Doctorem apertè ſuam mentem declarare. Auguſtinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus.* Et lib. 3. de libero arbitrio cap. 8. docet omne malum noſtrum eſſe, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item divus Thomas hîc art. 1. concludit quòd *imperare eſt actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis.* Et in 4. diſt. 15. qu. 4. quæſtiunc. 1. ad 3. ait: *Propriè accipiendo imperium, non eſt voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem ſive æquivalentiam: quia enim imperans, per imperium ſuum movet, ideo actus animæ, ad quem motus ſtatim ſequitur, imperium dicitur; & quia ad actum appetitivæ, ſi ſit completus, ſtatim ſequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum; alio modo, in quantum principium imperii in voluntate eſt: advocare enim aliquem in finem ſuum, quod ad imperium pertinet, præſupponit appetitum finis, & eſt quædam proſecutio illius; & propter hoc potentiæ vel artes operativæ, ſeu habitus qui ſunt circa finem, dicuntur imperare illis quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem: & ſecundùm hoc voluntas quæ habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium quod eſt actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet deſiderium finis.*

Quando ergo D. Auguſtinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio largè & impropriè ſumpto, prout ſignificat idem quod movere in finem; quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, ſeu ad Deum ſummè dilectum ordinantur: vel ſi loquantur de imperio ſtrictè ſumpto, de quo in præſenti agimus, ſolùm intendunt illud eſſe à voluntate, non ſubſtantialiter & elicitivè, ſed cauſaliter & originativè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

Objicies ſecundò: Ad eandem potentiam debet imperium pertinere, ad quam pertinat lex; cùm imperare ſeu præcipere ſit actus legis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 91. art. 1.* Atqui lex non pertinet ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, ſed *quod Principi placuit, legis habet vigorem,* ùt dicitur in l. 1. *ff. de Conſtit. Principis*: & S. Auguſtinus libro 4. de Civitate Dei cap. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant.* Et Cicero *libro 1. de Legibus* docet, legem ab electione dictam eſſe: Ergo lex non ad intellectum, ſed ad voluntatem pertinet. Unde etiam ſæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ,* ut patet ex illo Pſal. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filiis Iſrael voluntates ſuas.* 75.

Reſpondeo negando Minorem: lex enim eſt actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 90 art. 1* & alii Theologi communiter. Ad teſtimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum eſt cum M. Soto *lib. 1. de juſtitia qu. 1. art. 1.* illa non denotare, legem eſſe actum voluntatis, ſed ſolùm ipſam præſupponere: nam, quod Principi placuit, legis habet vigorem, ſi mente priùs, deinde voce præcipiatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cùm edicto præcipiebantur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis ſequitur, cùm ſcilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura ſacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei ſupponit, vel quia eſt ſignum illius: nam inter ſigna voluntatis divinæ, quæ recenſet D. Thomas *1. p. qu. 19. art. 12.* unum eſt lex, ſeu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum ſignificantur; quia includunt voluntatem, tanquam id quod explicant & denuntiant: interdum verò appellantur *judicia,* juxta illud Pſ. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis,* quia conſiſtunt formaliter in actu intellectûs, ordinante & denuntiante Dei voluntatem. 76.

Objicies tertiò: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium; cùm imperare ſit proprius actus domini, & ſuperioris in ſubditos: Sed dominium formaliter reſidet in voluntate (quæ aliarum potentiarum domina ſeu regina appellatur) non verò in intellectu: Ergo imperium eſt formaliter actus voluntatis, licèt directivè & præſuppoſitivè ſit actus rationis. 77.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: dominium reſidet formaliter in voluntate, quantùm ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantùm ad vim denunciandi, intimando, & ordinando, nego Minorem, & Conſequentiam. Dominium itaque duo dicit, ſcilicet efficaciam motivam, & vim denunciativam ac directivam: primum ad voluntatem pertinet; quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantùm ad exercitium, à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cujus eſt ordinare, denunciare, & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentiâ. Imperium ergo pertinet ſubſtantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium, 78.

A non quoad vim movendi, ſed quoad vim dirigendi: quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm movere & impellere ſubditos, ſed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per rationis directionem.

79. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Omnis actus intellectûs, vel eſt ſimplex apprehenſio, vel judicium, vel diſcurſus, non enim aliæ niſi tres illæ mentis operationes à Philoſophis aſſignantur: Sed imperium non eſt ſimplex apprehenſio vel diſcurſus, ut patet: Ergo ſi ſit actus intellectûs, neceſſariò debet eſſe judicium practicum.

80. B Reſpondeo ex D. Thoma 2. 2. *qu.* 83. *art.* 1. *ad* 3. quòd licèt in intellectu ſpeculativo non inveniantur niſi tres actus aſſignati, plures tamen alii reperiuntur in ratione practica, quæ non ſolùm habet commune cum ſpeculativa quòd inquirat, inveniat, & de inventis judicet, ſed inſuper habet tanquam ſibi proprium, quòd ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. *perihermen. lect.* 7.) vocando ad attendum mente, interrogando ad reſpondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; unde vocatio, interrogatio, deprecatio, & imperium, ſunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falſum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis inſtitutionibus C docetur eſſe quaſdam orationes non enunciativas, nec ſignificantes verum aut falſum formaliter, & has eſſe orationes vocativas, interrogativas, imperativas, & optativas.

81. Adverte tamen, quòd licèt imperium non ſit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum eſt*, vel *expedit tibi ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practicè practicum*, ad diſtinctionem judicii antecedentis electionem, quod licèt ſit practicè practicum reſpectu electionis, efficaciter movendo hîc & nunc voluntatem ad eam eliciendam, aſt tamen practicum tantùm ſpeculativè reſpectu executionis mediorum, quia ſolùm proponit ejus conveni- D entiam per modum ſimplicis enunciationis, non verò per modum intimationis impulſivæ.

82. Ex dictis inferes, actum imperii ſic poſſe deſcribi: *Imperium eſt ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicuius operis exequendi.* Imperium enim, ut ſuprà vidimus, tria importat, ſeu ex triplici actu coaleſcit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in ſuis operationibus ſe mutuò juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad ſpeciem actûs; & voluntas movet & ap- E plicat intellectum, illúmque determinat quantùm ad exercitium. Quod per mutuum cæci & claudi auxilium, belliſſimè expreſſit Alciatus in hoc emblemate:

Loripedem ſublatum humeris fert lumine captus,
Et ſocii hac oculis munera retribuit.
Quo caret alter ter, concors hoc præſtat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.

* *
*

A

Articulus IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

Dico primò, primum actum liberum voluntatis, qualis eſt ſimplex volitio vel intentio finis, non præſupponere rationis imperium. Eſt 83.
B contra Alvarem, Martinem, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiamſi ſit prima volitio finis, volunt prærequiri rationis imperium.

Probatur primò ex D. Thoma *hic art.* 5, ubi tertio loco ſibi objicit, quod ſi ad omnem actum 84.
voluntatis ſupponitur imperium, cùm ad omne imperium debeat præſupponi aliquis actus voluntatis, ſequitur quòd detur proceſſus in infinitum: & ſic reſpondet. *Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſa, ut ſuprà dictum eſt* (ſcilicet qu. 9. art. 4. ut notatur in margine) *& ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.* C Ubi nomine *primi actûs*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & neceſſarium, ſed actum liberum quo primò aliquis incipit velle finem, ſive volitione ſimplici, ſive intentione efficaci; ut patet tum ex textu articuli ad quem ſe remittit, in quo ponit exemplum, *cùm quis incipit velle ſanari*; tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis, non ex rationis deliberatione, ſed ex ſpeciali Dei dictamine & inſtinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore ſuprà oſtendimus. *Diſp.* 4. *art.* 2.

Probatur ſecundò: Imperium eſt actus prudentiæ, ut ſuprà vidimus: Sed prudentia non 85.
verſatur circa finem, ſed ſolùm circa media, ut D docet Ariſtoteles 6. *Ethic. cap.* 12. Ergo ſimplex volitio vel intentio finis, non ſupponit rationis imperium.

Confirmatur: Prudentia eſt præceptiva eorum de quibus eubulia rectè conſiliatur, ut ex 86.
Ariſtotele docet D. Thomas 1. *p. quæſt.* 22. *art.* 1. *ad* 2. Conſultatio autem non eſt de fine, ſed tantùm de mediis, ut oſtendimus diſputatione præcedenti: Ergo prudentia non eſt præceptiva actuum qui verſantur circa finem.

Probatur tertiò: Imperium eſt actus liber, alioquin actus voluntatis qui ex ipſo procedunt, liberi 87.
eſſe non poſſent: Sed non poteſt eſſe liber, niſi ſupponat actum liberum voluntatis, à quo liber- E tatem participet: Ergo imperium neceſſariò aliquem actum liberum voluntatis ſupponit, & per conſequens primus actus liber voluntatis, non poteſt eſſe ex rationis imperio.

Reſpondent Adverſarii negando Minorem: nam licèt imperium non ſupponat actum liberum, 88.
diſtinctum ab eo quem regulat, poteſt tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumque actum mutuâ cauſalitate.

Sed contrà primò: D. Thomas loco ſuprà relato, ut vitet proceſſum in infinitum inter actum 89.
intellectûs imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quòd primus actus volun-

voluntatis non cadit ſub imperio rationis: At ſi imperium libertatem venatur ab actu à ſe imperato, ob diverſum modum cauſandi, fruſtra divus Thomas ad illam ſolutionem recurreret: Ergo ſic recurrens, manifeſtè ſentit non poſſe imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, ſed neceſſariò ab alio actu diſtincto ab imperato libertatem recipere.

90. Secundò: Si hæc ſolutio valeret, ſequeretur quòd prima apprehenſio finis, regulans actum voluntatis ſimpliciter primum, non eſſet neceſſaria, ſed libera: At hoc dici nequit: Ergo &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehenſio finis, non pendet ex noſtra libertate, ſed cauſatur à Deo in nobis, ſeu abſque libera applicatione noſtri intellectûs. Sequela verò Majoris probatur: nam poſſet intet illos actus mutua intervenire cauſalitas, qualis, in ſententia Adverſariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo ſi imperium, ratione hujus mutuæ cauſalitatis, poteſt participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehenſio finis, à ſimplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere.

91. Denique ſuaderi poteſt concluſio ſequenti diſcurſu: Actus intellectûs, eſſentialiter præſupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium eſt actus rationis, eſſentialiter præſupponens actum voluntatis: Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo, quòd prima volitio finis non præſupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præſupponit eſſentialiter actum voluntatis: Sed imperium eſt actus rationis, habens vim movendi quantùm ad exercitium; per hoc enim diſtinguitur à judicio, quòd judicium habet ſolùm oſtendere quid ſit agendum, imperium verò habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis neceſſariò præſupponit. Major probatur: quia cùm voluntas ſit primum movens quantùm ad exercitium, & conſequenter intellectus ſecundum tantùm movens, & ſecundum movens non moveat niſi in virtute primi, oportet quòd actus rationis, movens quoad exercitium, præſupponat actum voluntatis, à quo trahat vim movendi.

92. Nec valet, ſi dicas cum Adverſariis, quòd ſicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, poteſt ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Eſto enim intentio poſſet dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falſum eſſe ſuprà oſtendimus) non tamen vim movendi quoad exercitum, cùm illâ careat; voluntas enim non ſe movet, ſed movetur, à Deo in prima intentione finis, ùt ſuprà oſtenſum eſt.

Diſp. 5. art. 2.

93. Dico ſecundò, electionem non præſupponere imperium formale, ſed duntaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alii, contra Cajetanum, & Medinam, qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quo quis per prudentiam imperat ſibi ut eligat; & hoc præceptum eſt cauſa electionis; alterum, quo exequitur id quod elegit; & hoc imperium eſt effectus electionis & cauſa uſûs & executionis. Hos ſequuntur Alvarez, Martinez, Carafa, Ildephonſus, & alii.

94. Probatur prima pars ex D. Thoma hîc art. 3. ad 1. ubi ſic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui eſt imperium, ſed aliquis præcedit, ſcilicet electio, & aliquis ſequitur, ſcilicet uſus: quia poſt determinationem conſilii, quæ eſt judicium rationis, voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thomas expreſsè docet, poſt judicium rationis, quod eſt determinatio conſilii, voluntatem eligere: At ſi præter judicium rationis imperium etiam ad electionem neceſſarium eſſet, non aſſereret poſt judicium ſubſequi electionem, ſed poſt imperium: Ergo manifeſtè ſentit imperium eſſe ſolùm neceſſarium ad uſum, applicantem potentias exequentes ad opus.

Probatur ſecundò ratione: Etſi intentio poſſit imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen poteſt ei communicare efficaciam: At hoc ſecundum eſt de ratione imperii: Ergo electionem non poteſt imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperii eſt circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis. 95.

Explicatur ampliùs: Non ſolùm efficacia, ſed etiam determinatio efficaciæ, debet à voluntate intellectui communicari: At ſi imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non à voluntate incipiet, ſed ab intellectu; cùm actus voluntatis præcedens imperium, ſcilicet intentio, etſi efficax ſit, determinatâ tamen efficaciâ circa media non gaudeat, ſed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionem non præcedit. 96.

Dices: Ex hac ratione ſequitur, quòd, quando ad finem intentum efficaciter non eſt niſi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cùm tunc ſupponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua poſſit ad judicium de medio derivari efficacia impulſiva. 97.

Sed nego ſequelam: nam etiam in tali caſu judicium illud regulans electionem, non habet verè & propriè rationem imperii; non quia tunc careat efficaciâ circa tale medium, ſed quia ſe habet per modum judicii componentis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem verè & propriè dictum, non eſt judicium aut compoſitio, ſed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expreſſum, ùt articulo præcedenti docuimus.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit electionem imperium virtuale ſupponere, breviter ſuadetur. Electio enim quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem uſus virtualis in ordine ad talem actum, ùt art. 1. in ſolutione ultimi argumenti inſinuavimus: Sed uſus virtualis ſupponit imperium virtuale, à quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præſupponit. Quare S. Thomas hîc art. 3. ait: *Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipſum imperium: ita etiam poteſt dici quòd & ipſum uſum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eò quòd actus harum potentiarum ſupra ſeipſos invicem reflectuntur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, eſt uſus quidam virtualis; ita & judicium eam antecedens & regulans, prout dictat cum quadam 98.

dam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quòd hîc & nunc ponendus eſt actus electionis, ſeu quod voluntas hîc & nunc applicanda eſt ad electionem, habet rationem virtualis imperii. Unde quamvis in ordine directo, electio præcedat imperium, ut docet S. Thomas loco ſuprà adducto, in ordine tamen reflexo, imperium quoddam virtuale & reflexum præcedit conſenſum & electionem, & ad utrumque actum prærequiritur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

99. OBjicies primò contra primam concluſionem: Imperare eſt intimare voluntati hîc & nunc actum eſſe exercendum: Sed intellectus intimat voluntati hîc & nunc exercendam eſſe primam intentionem; aliàs voluntas nunquam exerceret eam: Ergo datur imperium ad primam intentionem.

100. Reſpondeo imperium non ſolùm dicere intimationem, ſed etiam motionem quantùm ad exercitium: actus verò intellectûs præcedens primam intentionem, non habet hanc motionem, ut probatum eſt; quia voluntas non movet in hac intentione, ſed à ſolo Deo movetur. Unde inter judicium antecedens intentionem finis, & judicium præcedens electionem mediorum, hoc reperitur diſcrimen, quòd judicium antecedens intentionem, non præſupponit in voluntate alium actum priorem, à quo participet vim movendi, quantùm ad exercitium, bene tamen judicium quod electionem præcepit; illud enim ſupponit intentionem finis, quæ hoc ipſo quod eſt virtualis volitio electionis, habet vim movendi ad exercitium ejus, & ideo habet rationem imperii virtualis; minimè tamen imperii formalis, quia nec gaudet determinatè efficaciâ circa hæc media in particulari, nec per verbum imperativi, ſed indicativi modi exprimitur, ut antea ponderatum eſt.

101. Objicies ſecundò: Poſitâ quacumque cognitione, & quocumque judicio indifferenti ex parte intellectûs, voluntas manet indifferens ut intendat vel non intendat hunc finem: Ergo indiget imperio, ut ad hunc potiùs quàm alium finem intendendum determinetur.

Sed negatur conſequentia: nam ad primam intentionem homo nec ſe movet, nec ſe determinat, ſed ſpecialiter movetur ac determinatur à Deo, per ſpecialem inſtinctum, ſeu dictamen, quod ſupplet vices imperii, ut docet D. Thomas *hic art. 3. ad. 3.*

102. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Ad eos actus neceſſarium eſt imperium, ad quos requiritur prudentia: Atqui prudentia non ſolùm requiritur ad uſum ſeu executionem mediorum, ſed etiam ad eorum electionem: Ergo & imperium. Major patet: imperium enim, ut ſuprà vidimus, eſt præcipuus actus prudentiæ. Minor verò ſuadetur. Cùm electio ſit præcipuus actus virtutis moralis, quæ idcirco habitus rectè electivus dicitur, ſi ad illam non requireretur prudentia, præcipui actus virtutum moralium fierent ſine prudentia, & illa ſolùm ad actum minùs principalem virtutum electivarum, ſcilicet uſum, neceſſaria foret; quod videtur inconveniens.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: ad electionem enim ſufficit judicium rationis, elicitum à virtute Syneſis, quæ eſt virtus annexa prudentiæ, & prudentia appellatur. Neque ex hoc ſequitur electionem fieri ſine prudentia privativè, aut contrariè, ſed ſolùm negativè, id eſt ſine regulatione prudentiæ ſimpliciter dictæ; in quo nullum eſt inconveniens: nam cùm electio (quamvis ſit præcipuus actus virtutum moralium) finaliter ad executionem ordinetur, ſufficit quod pro executione requiratur regulatio prudentiæ ſimpliciter dictæ, & ad electionem regulatio per virtutes integrantes prudentiam, ſcilicet Eubuliam & Syneſim. Si tamen voluntas ſe ſupra ſuos actus reflectat, & ſuam electionem eligat, ſicut intellectus cognoſcit ſuam intellectionem, electio erit à prudentia strictè ſumpta, & ab imperio ejus ſaltem, virtuali & reflexo, ut ex ſuprà dictis patet: nihilominus neceſſarium non eſt quod ſic reguletur, cùm nec prædicta reflexio neceſſaria ſit. 103.

ARTICULUS V.

Vtrum omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio rationis?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

NOtandum primò, plures & diverſos actus, & motus eſſe in homine, juxta diverſitatem potentiarum, quæ in eo reperiuntur: nam in parte ejus ſuperiori ſunt actus intellectus & voluntatis, qui ſunt motus perfecti harum potentiarum: in parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus ſenſitivi, tam cognoſcitivi, ut ſunt actus ſenſuum exteriorum & interiorum, quàm effectivi, ut ſunt omnes illi actus ſeu motus qui dicuntur paſſiones: ſunt etiam actus animæ vegetativæ, ut nutritio, augmentatio, generatio *&c.* inſuper ſunt motus membrorum corporis generaliter, & ſpecialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus (exceptis actibus voluntatis, de quibus diximus articulo præcedenti) quæritur in præſenti, utrum poſſint ſubdi imperio rationis? quod enim non ſemper illi ſubdantur, manifeſtum eſt. 104.

Notandum ſecundò, duplex eſſe imperium; unum regale & politicum, aliud ſervile & deſpoticum: primum non eſt cum pleno dominio, ſed relinquit ſubdito libertatem reſiſtendi, unde civis poteſt reſiſtere imperio regis: alterum eſt cum pleno dominio, quod dimit omnem poteſtatem reſiſtendi. Hanc diviſionem tradit Philoſophus *1. politic. cap. 3.* Explicandum eſt ergo, quodnam imperium ex illis intellectus in potentias inferiores exerceat. 105.

§. II.

Quatuor concluſionibus difficultas reſolvitur.

DIco ergo primò: actus intellectûs, quantùm ad exercitium, ſubduntur imperio rationis.

Explicatur & probatur concluſio: Actus intellectûs poteſt dupliciter conſiderari, uno modo 106.

quan-

quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad ſpecificationem. Quantùm ad exercitium ſubditur imperio rationis; quia conſideratio intellectûs poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v. g ſcientiam; unde intellectus poteſt eſſe potentia executiva, & ſic applicari per uſum voluntatis, prævio imperio de tali uſu. Quantùm verò ad ſpecificationem, ſi ſit ſimplex apprehenſio, non ſubditur imperio, ſed ipſam habet ex lumine naturali vel ſupernaturali, quo aliquod objectum attingit; ſi autem ſit judicium ſeu aſſenſus, vel diſſenſus, aliquando ſubditur imperio rationis, ut quando intellectus verſatur circa credibilia & opinabilia: cùm enim non convincatur circa illa, poteſt per imperium rationis determinari ad utramlibet partem, ut aſſenſum vel diſſenſum præbeat, vel ut ſuſpendat utrumque; unde fides imperium rationis, & piam motionem voluntatis ſupponit, ùt oſtendemus in Tractatu de Fide, & declarat Auguſtinus Tract. 36. in Joann. dicens: *Intrare quiſquam in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt, niſi volens.* Aliquando verò aſſenſus intellectûs non ſubditur imperio rationis, nec libertati, neque motioni voluntatis; ut quando intellectus verſatur circa prima principia, vel circa concluſiones evidenter ab illis deductas. cùm enim convincatur circa illa, eſt determinatus ad unum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hic art 6.

Diſp. 1. Art. 1.

107. Dico ſecundò: Actus appetitûs ſenſitivi ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Ita S. Doctor art. 7. poſt Ariſtotelem 3. Politicorum cap. 3. ubi dicit quòd ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum, ſed principatu politico & regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

Probatur ratione D. Thomæ: Intantum aliquis actus ſubjacet imperio rationis, inquantum eſt ſub poteſtate noſtra; unde illa qui ſunt totaliter ſub poteſtate noſtra, ſubjacent imperio rationis deſpotico; qui verò non ſunt totaliter ſub noſtra poteſtate, ſed poſſunt ratione prohibente inſurgere, aut eâ imperante languere, dicuntur ſubeſſe regali & politico rationis imperio: Sed actus appetitûs ſenſitivi ſunt ſub poteſtate rationis, juxta illud Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus. & tu dominaberis illius*: non tamen totaliter & perfectè: Ergo ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Minorem probat S. Doctor: quia cùm appetitus ſenſitivus ſit virtus organo corporeo affixa, ejus motus dependet à duobus, nempe à virtute appetitiva, & à diſpoſitione organi; ſicut viſio, quia eſt actus potentiæ viſivæ corporeo organo affixæ, non ſolùm dependet à potentia viſiva, ſed etiam à qualitate & diſpoſitione oculi, per quam juvatur aut impeditur: unde licèt actus appetitûs ſenſitivi ſubdatur poteſtati rationis, quantùm ad illud quod ſe tenet ex parte potentiæ (nam illud quod eſt ex parte potentiæ ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalior ſicut virtus particularis activa regulatur à virtute activa univerſali) tamen quantùm ad illud quod eſt ex qualitate aut diſpoſitione organi, rationis poteſtati non ſubditur, quia illa qualitas non eſt in noſtra poteſtate.

Dico tertiò, actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis. 109.

Rationem hujus concluſionis aſſignat D. Thomas hic art. 8. ex diſparitate quæ eſt inter ſenſitivas potentias & vegetativas: nam illæ ſequuntur formam apprehenſam; atque adeò cùm hæc apprehenſio rationi ſubordinetur, tanquam aliqua imperfecta ejus participatio, rationis ſubordinationem ſequuntur: At verò potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem & merè naturaliter agunt; ratio autem non habet aliquod dominium ſupra naturam: Ergo actus potentiarum vegetativarum per ſe & directè non ſubduntur rationis imperio, ſed indirectè tantùm & per accidens, quatenus actiones illæ, quæ præcedunt actus hujuſmodi potentiarum, ut comedere, bibere, & ſimiles, ſunt in noſtra poteſtate; unde per ſubtractionem vel miniſtrationem alimenti potentia nutritiva & augmentativa poſſunt ad ſuas operationes applicari, vel ab illis ſuſpendi

Ex quo facilè ſolves inſtantiam quæ fieri poſſet de actibus temperantiæ, qui ad partem vegetativam pertinere videtur, & tamen ſubduntur rationis imperio, & ſunt laudabiles & meritorii. Reſpondetur enim actus temperantiæ eſſe formaliter in appetitu ſenſitivo, licèt verſentur circa delectationes tactûs & guſtûs, quæ percipiuntur in applicatione materiæ, circa quam nutritiva & generativa habent actum, & ſic indirectè & per accidens actus hujuſmodi potentiarum ſubdi rationis imperio, non tamen directè & per ſe; non enim quiſquis vult creſcere creſcit, neque quiſquis vult digerere cibum, ipſum digerit, ſed ille tantùm qui habet diſpoſitiones corporis ad hujuſmodi actus neceſſarias. 110.

Dico ultimò, motus membrorum exteriorum ſubdi deſpotico rationis imperio quantùm ad motum localem. Eſt etiam D. Thomæ hic art. 9.

Probatur: Imperium tunc dicitur deſpoticum, quando inferior ad nutum & ſine reſiſtentia ſuperiori obedit, ut notabili ſecundo declaravimus: Sed membra exteriora ad nutum & ſine reſiſtentia rationi obediunt quantùm ad motum localem, juxta illud Auguſtini 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium*: Ergo membra exteriora ſubduntur quantùm ad motum localem imperio deſpotico rationis. Dixi *membra exteriora*. quia motus cordis, cùm ſit fons & origo vitæ, ab ipſa natura, vel à generante, non verò à rationis imperio derivatur. Excipienda ſunt etiam membra quæ generationi deſerviunt; illa enim rationi non obediunt, etiam quantùm ad motum localem, ſed ejus imperio ſæpe reſiſtunt, *ut animus ſuæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipuè membro pœnam patiatur. per quod peccatum originale ad poſteros traducitur*: inquit Auguſtinus lib. 14. de Civit. cap. 16. 111.

Objicies contra hanc concluſionem Membra exteriora non moventur à ratione, niſi mediante appetitu; quia juxta probabiliorem ſententiam, potentia appetitiva eſt locomotiva, membra verò ſolùm ſunt ejus inſtrumenta: Atqui ratio non imperat deſpoticè appetitui ſenſitivo, ſed politicè tantùm, ùt in 2. concluſione diximus: Ergo nec membris externis, quantùm ad motum localem. 112.

TRACTATVS TERTIVS

DE MORALITATE ACTVVM humanorum.

Ad Quæſtionem 18. divi Thomæ, & tres ſequentes.

PRÆFATIO.

ET ſi triplicem Mundum olim Philoſophia Platonis diſtinxerit, Archetypum, intellectualem, & corporeum, quos microcoſmus homo, creaturarum epilogus, fœlici nexu in ſeſe colligit: verius tamen Theologorum Schola, cum unicum mundum unius numinis abſolutam Imaginem agnoſcat, triplicem in ipſo ordinem, naturalium, intelligibilium, & moralium diſtinguit. Etenim ut in Deo totius rei & entis plenitudo, infinita ſapientia, ac ſumma bonitas exiſtit; ita triplicem ad Deum creaturæ reſpectum habent, ut ad principium, exemplar, & finem. Si primam in Deo principii rationem ſpectes, ſuprema eſt exiſtentium rerum cauſa: ſi ut exemplar & ſapientiam inſpicias, effectrices Ideas habet, quibus producendis rebus modum & menſuram præfigit: ſi ad bonitatem animum convertas, omnia ad ſeſe ut ultimum finem & centrum pertrahit. Ut prima rerum cauſa, & totius eſſe immenſum Pelagus, infimum ordinem naturæ couſtituit: ut exemplar, rebus veritatis radium infundit, quo ad altiorem intelligibilium ordinem evehantur: ut finis demum ultimus, bonitatem rebus largitur, cujus pulchritudine & convenientiâ appetitum alliciunt, & moralitatis ſtatum conſtituunt. Hinc triplex illa apud ſapientes tranſcendentalis, ut vocant, notio, quæ per omnium rerum genera divagatur, entitas, veritas, bonitas; quam ita diſtribuendam cenſeo, ut entitas naturam, veritas ſcientiam, bonitas virtutem omnem moralem comprehendat. Hæc quæ in cæteris ſpecie quadam & umbra tenus ſpectare licet, omnino ad hominem pertinent: ut enim ex corpore & anima coaleſcit, nihil habet ſupra infimum rerum ordinem, quas natura ſuo ambitu claudit, etſi inter eas, quæ oculis ſenſibúſque percipiuntur, primum locum obtineat: prout verò rationis eſt particeps, & virtutum intellectualium præſidio, divina & humana contemplatur, in ordinem intelligibilium tranſit: ac demum virtutibus moralibus inſtructus, & præeunte rectæ rationis judicio, ut ſeſe in ultimum finem dirigit, nec ab impoſita ſibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, ſcilicet moralium, verſatur. Nihil eſt in ho-

Digitized by Google

in homine, ſi ipſum in primo vel altero gradu conſtitutum ſpectes, quod ad hunc tractatum pertineat: ſed ut regulis morum ſubjectus eſt, à quibus aberrore poteſt, vel regi, omnino hanc ſibi partem vindicat, & recto quidem ordine: cùm enim humanorum actuum naturam, ſeu eſſe phyſicum moralitas conſequatur; poſtquam ſuperiori Tractatu de humanis Actibus, tum univerſim, tum ſpeciatim actum eſt, quoad eſſe phyſicum, & ut ad ordinem naturæ pertinent, recta methodus poſtulat, ut quæſtiones D. Thomæ explicaturi, à decima-octava ad vigeſimam-ſecundam, de eorum bonitate vel malitia morali diſſeramus.

Cæterùm, licèt forſitan hæc Tractatio plures difficultate ſuâ deterrere ſoleat, unum tamen habet, quo cæteris penè omnibus anteponendam cenſeo: vix enim alteram Theologiæ partem reperies, quæ cum iſta utilitate jure contendat. Hæc uno vitia extinguit, virtutes inſerit, feros animi motus mitigat, mores componit, & affectus omnes ita temperat, ùt meritò à Platone muſica magna *dici potuerit, non quæ fidium pulſu aures corporis, quas Sapiens* filias carminis *vocat, ad vacuam voluptatem demulceat, ſed quæ partium animæ concordiâ, ac virtutum harmoniâ, ſuaviſſimum & maximè optandum animæ concentum edat.* Quid enim me doces (*inquit Seneca*) quomodo inter ſe acutæ & graves voces conſonant, quomodo nervorum diſparem reddentium ſonum fiat concordia? fac potiùs quòd animus meus ſecum conſonet, ne conſilia mea diſcrepent. O egregiam artem! Scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, nihil eſt quod in menſuram tuam non cadat: ſi artifex es, ſi geometra, metire animum, dic quàm magnus, quàm puſillus ſit. Scis quæ recta ſit linea; quid tibi prodeſt, ſi quid in vita rectum ſit ignoras? *Denique moralis ſcientia, omnium bonarum artium mater, quos erudit, ditat, quos docet nobilitat, quos inſtruit ornat, unde à Platone* ſcientia optimi *meritò nuncupatur.*

Epiſt. 88.

Lib. 3. Inſtit. cap. 7.

Tranſeamus ergo (*inquit Lactantius*) ad eam Philoſophiæ (*dicamus nos Theologiæ*) partem, quam moralem vocant, in qua totius Philoſophiæ ratio continetur, ſiquidem in illa, quæ Phyſica dicitur, ſola oblectatio eſt, in hac etiam utilitas. Et quoniam in diſponenda vitæ ſtatu, formandiſque moribus, periculo majori peccatur, majorem diligentiam neceſſe eſt adhiberi, ut ſciamus quomodo nos oporteat vivere. Illic enim poteſt venia concedi, quia ſive aliquid dicunt, nihil proſunt; ſive delirant, nihil nocent: hic verò nullus diſſidio, nullus errori locus, omnes unum ſentire oportet, ipſamque Philoſophiam uno quaſi ore præcipere, quia ſi quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

DISPUTATIO I.

De Moralitate in communi.

LIcèt præcipuus ſcopus hujus Tractatûs ſit explicare bonitatem & malitiam moralem actuum humanorum, & ab illis D. Thomas exordium ſumpſerit: quia tamen notitia gradûs generici non parum juvat, ut ſpecies ſub illo contentæ perfectè dignoſcantur, hanc diſputationem veluti proœmialem, & viam ad reliquas præſentis tractatûs difficultates aperientem præmittimus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid ſit Moralitas Actuum humanorum, quidve addat ſupra libertatem?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

1. ETſi moralitatis exiſtentia notiſſima ſit, abſtruſiſſima tamen & obſcuriſſima eſt illius natura: unde in ejus explicatione Doctores ita inter ſe diviſi ſunt, ut ferè tot ſint ſententiæ, quot capita. Quidam illam cum libertate confundunt, exiſtimantes actus humanos dici morales ex eo

A præcisè, quòd à libera voluntate cum perfecta rationis deliberatione procedant. Alii dicunt moralitatem eſſe denominationem extrinſecam, à lege, libertate, aut alia forma extrinſeca petitam. Alii docent, illam ſitam eſſe in ordine ſive relatione actuum humanorum ad ſuam regulam. Et eſt adhuc circa hujuſmodi relationem inter Theologos pugna: nam aliqui cenſent eſſe tantùm relationem rationis cum fundamento in re: alii econtra aſſerunt eſſe relationem realem; & ex iſtis quidam volunt eam eſſe prædicamentalem, alii tranſcendentalem. Quibus præmiſſis, pro reſolutione difficultatis

Dico primò, libertatem eſſe quidem funda-

B mentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipſam moralitatem formaliter.

Prima pars eſt certa: quia actus humani habent 2.
à libertate quòd poſſint ſubjici regulis morum, & ab eis dirigi & menſurari; unde actus omnino neceſſarii, & ad unum determinati, non ſunt capaces talis directionis; fruſtra enim adhiberetur lex ei, quod eſt ex ſe & natura ſua determinatum

ad unum, & aliter ſe habere non poteſt: Ergo libertas in actibus humanis eſt fundamentum moralitatis. *& ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*, inquit S. Doctor in 2. diſt. 2. qu. 3. art. 2. De quo plura diximus tractatu præcedenti.

Diſp. 2 art. 2.

3. Secunda verò pars, quòd ſcilicet libertas non ſit formaliter ipſa moralitas, multipliciter oſtenditur. Primò quia libertas pertinet ad ordinem phyſicum, eſt enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere phyſico operandi ab irrationalibus diſtinguitur. Secundò, quia priùs intelligitur libertas in actionibus humanis, quàm moralitas: priùs ſiquidem concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter conſiſtit libertas) quàm habere eſſe morale in ſuo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet eſſe morale in ſuo actu, quòd tendat in objectum cum indifferentia, ex eo enim actus eſt menſurabilis per regulas morum. Tertiò, ſi nulla eſſet regula morum, putà nulla lex, adhuc poſitâ indifferentiâ judicii in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali caſu nulla eſſet in eis moralitas: Ergo moralitas non eſt formaliter ipſa libertas.

Dico ſecundò, moralitatem non conſiſtere in extrinſeca denominatione.

4. Probatur primò ex D. Thoma *hîc art. 4.* ad 2. ubi loquens de moralitate quam actus habent ex fine, expreſsè dicit quòd *inhæret actioni*, quamvis finis à quo ſumitur, ſit extrinſecus: At denominatio extrinſeca non inhæret ſubjecto, nec intrinſecè illud afficit, ſed ſolùm extrinſecè denominat, ut eſſe viſum in pariete: Ergo juxta D. Thomam moralitas actuum humanorũ in intrinſeca denominatione non conſiſtit.

5. Probatur ſecundò: Voluntas, ratio, lex, & objectum, dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem: Ergo id quod conſtituit moralitatem, intrinſecè eſt in actu morali, non in potentia, lege, vel objecto. Conſequentia patet: quia analoga attributionis dicuntur per ordinem ad illud, in quo principaliter & intrinſecè eſt ratio ſeu forma per nomen ſignificata; v.g. medicina, urina, & diæta, dicuntur ſana per ordinem ad ſanitatem, quæ formaliter & intrinſecè eſt in animali. Antecedens verò probatur: Potentia dicitur moralis, quia cauſat actum moralem; lex, quia ipſum dirigit; objectum, quia terminat; finis, quia movet; circumſtantiæ, quia afficiunt: Ergo omnia hæc dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem.

6. Confirmatur: Forma à qua actus humanus immediatè denominatur moralis, debet eſſe intrinſecè in aliquo ſubjecto: Sed hoc non poteſt eſſe aliud quàm actus voluntatis: Ergo eſſe morale in hujuſmodi actu, non eſt denominatio ſolùm extrinſeca. Major patet, Minor probatur. Forma illa, cùm ſit ipſa actualis & formalis moralitas, debet ſubjectum in quo eſt conſtituere actu & formaliter morale; ſicut quælibet forma actualis confert ſuo ſubjecto actualem denominationem: Solus autem actus voluntatis eſt capax prædictæ denominationis, ſicut ſolus ipſe eſt actu formaliter in genere moris, & actu formaliter bonus vel malus: Ergo &c.

7. Nec valet, ſi dicas cum Suare, formam dantem illam denominationem eſſe libertatem, ſuámque primariam & intrinſecam denominationem, quæ eſt denominatio liberi, conferre voluntati in qua eſt, & deinde extrinſecè denominare moralem, actum qui à voluntate elicitur. Non valet, inquam, tum quia libertas neque eſt ipſa moralitas, neque forma moralis, ſed pertinet ad ordinem phyſicum, ut jam oſtendimus; denominatio autem moralis, à forma morali ſumi debet. Tum etiam quia libertas in actibus à voluntate elicitis, non eſt extrinſeca denominatio, provenìens à potentia, ut ſupponit Suarez, ſed eſt quidam modus vitalitatis in illis exiſtens, & à potentia libera & vitali, nempe voluntate, participatus, ut egregiè ac eruditè probant Salmanticenſes, & patet ex eo quòd aliter conſtituenda ſit libertas in actibus elicitis immanentibus, qui ſunt quaſi per eſſentiam liberi, ac imperatis tranſeuntibus, qui ab eis liberi denominantur, adeóque cùm in iſtis ſit extrinſeca, in illis poni debet intrinſeca. Tract. 10. Diſp. 1. dubio 5.

Dico tertiò: Moralitas actuum humanorum ſita eſt in relatione actûs liberi ad regulam ſuam, in relatione, inquam, non rationis, ſed reali, non prędicamentali quidem, ſed ſolum tranſcendentali.

Concluſio tres habet partes, quæ ſigillatim probandæ ſunt. Prima facilè ſuadetur: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus menſurabilis & regulabilis per regulas morum: menſurabile autem, ut tale dicit, ordinem ad menſuram: Tum etiam quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philoſophari, ſicut de artificialibus; Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti ſumitur ex ordine ad ideam & regulas artis, quæ ſunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet ſumi ex ordine, ſeu relatione quam actus humani dicunt ad ſuam regulam, ſeu menſuram. 8.

Secunda pars, quæ aſſerit talem relationem non eſſe rationis, ſed realem, videtur etiam manifeſta, quicquid in contrarium dicat Vazquez *hîc diſp. 73. cap. 7.* Primò quia moralitas convenit actibus humanis independenter ab omni fictione intellectûs: nam revera & à parte rei actus humani ſunt moraliter boni, aut mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni. Secundò, quia fieri entis rationis eſt cognoſci, non autem fieri moralitatis; aliàs qui cognoſceret peccatum, faceret: quod eſt ridiculum. Tertiò: Ordo gratiæ, ſtatus gloriæ, unio hypoſtatica, in ordine morali fundantur: quis verò credat pretioſiſſimam hanc molem, viliſſimi entis rationis inniti fundamento? Nec minùs à ratione diſſonum videtur, quòd Deus entis rationis immenſum gloriæ pondus, vel æternos gehennæ ſtatuerit cruciatus: Ergo relatio quæ actum humanorum eſſe morale conſtituit, non rationis, ſed verè realis eſt; cùm ſit tot tantorúmque bonorum aut malorum origo. 9.

Tertia denique pars, quòd nimirum hæc relatio non ſit prædicamentalis, ſed ſolum tranſcendentalis, probatur: Moralitas eſt genus ad contraria, ſcilicet bonum & malum morale: Sed relatio non eſt genus ad contraria, nec in ejus prædicamento eſt directa contrarietas, ut ex Ariſtotele cap. de relatione docent communiter Dialectici: Ergo &c. 10

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio conceptu, ſive generico, ſive ſpecifico, non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut diſconvenientiam, bonitatem vel malitiam, ſed eſt purus reſpectus ad terminum ſub ratione termini; quod adeò verum eſt, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formaliſſimi conceptûs *ad*, perfectionem exprimant, ut in tractatu de Trinitate fusè oſtendimus: Atqui ſpecies moralitatis, quæ ſunt bonitas & malitia, formaliſſimè exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc verò diſconvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum ſpecies, neque earum genus poſſunt per relationem prædicamentalem conſtitui. Addo quod ſæpè exiſtit moralitas, abſque eo quod objectum morale, quod eſt ejus terminus, à parte rei exiſtat; ut cùm quis appetit bonum vel malum poſſibile: Sed ſine exiſtentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum eſſe morale conſtituit, non eſt prædicamentalis, ſed ſolùm tranſcendentalis.

Diſp. 3. Art. 5.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

11. COntra primam concluſionem objici poſſunt primò varia D. Thomæ teſtimonia, quibus *hic quæſt.* 18. & ſequentibus, ſæpè aſſerit actum voluntatis eſſe moralem, inquantum eſt liber. Sed facilè reſpondetur, hæc debere intelligi in ſenſu cauſali, non verò formali, quia libertas eſt radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte concluſionis diximus: ſicut quia rationalitas eſt radix riſibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis ſimilitudinis, dicimus hominem inquantum rationalem eſſe riſibilem, & parietem ut album eſſe ſimilem. In eodem ſenſu accipiendum eſt id quod ait idem S. Doctor in 2 diſt. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, ſicut per differentias eſſentiales*: nam ſolùm vult bonum & malum, fundamentaliter & radicaliter ſumpta, eſſe differentias eſſentiales actûs voluntarii: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter ſumptæ, ſint accidentia actuum humanorum, ipſi tamen actus voluntarii, ut tales & ex natura ſua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per ſuam ſubſtantiam non ſunt radix, ex qua reſultant diverſæ formæ artificiales quibus differant, ſed totaliter adveniunt ipſis ab extrinſeco principio, & ſolùm habent ſecundùm ſuam ſubſtantiam, potentiâ obedientialem reſpectu ipſarum: unde clavis & cultellus v.g. non diſtinguuntur eſſentialiter per eſſe clavem & cultellum, etiã radicaliter; ſicut diſtinguuntur actus bonus & malus per eſſe bonum & malum radicaliter.

12. Ex his etiam facilè intelliges alia D. Thomæ teſtimonia, quibus ait actus voluntatis eſſe morales, inquantum procedunt à ratione, ſeu deliberatione rationis: nam vel particula *inquantum*, in ſenſu cauſali, non verò formali ſumi debet: vel dicendum eſt, divum Thomam non loqui de ratione præciſè proponente objectum cum indifferentia judicii, à qua actus voluntatis habet quòd ſit liber, ſed de ratione per ſynderesim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo eſt regula moris: unde ſic ſumendo rationem, actus voluntatis ſunt morales formaliter, inquantum ab ea procedunt.

13. Objiciunt ſecundò contra eandem concluſionem. Poſitâ in actu libertate, & præciſo omni alio, actus eſt formaliter moralis: Ergo conſtituitur in eſſe moris per ipſam libertatem. Conſequentia patet, Antecedens probatur: quia poſitâ libertate actus eſt regulabilis per legem; moralitas autem ut ſic, in nullo alio, niſi in hac regulabilitate, poteſt conſiſtere: Tum etiam quia poſitâ libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ eſt imputabilitas; nam actus imputatur, vel eſt imputabilis, præciſè ex eo quod eſt ſub dominio & poteſtate cauſæ; eſt autem ſub ejus dominio & poteſtate, inquantum liber formaliter: Ergo &c.

14. Confirmatur: Nihil fingi poteſt, quod ſit genericum & commune ſpeciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, niſi ipſa ratio liberi; nec enim aliquid eſt determinabile per bonum & malum, niſi ratio liberi: Ergo illa eſt genus mortalitatis.

15. Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Minorem: moralitas enim non eſt ipſa regulabilitas per principia moralia, ſed ſubjectio actualis ad hujuſmodi principia, ſive regulas moris; regulabilitas verò eſt ſola capacitas ad recipiendam hujuſmodi ſubjectionem, quæ capacitas eadem eſſet, etſi nulla extaret regula morum. Enimvero ita ſe habet, proportionaliter tamen, eſſe morale, ſicut eſſe artificiale: eſſe autem artificiale non conſiſtit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per ſuam ſubſtantiam, ſed conſiſtit in habitudine per modum actualis ſubjectionis ad regulas ſive principia artis, quæ ſubjectio ſupponit prædictam capacitatem ſive regulabilitatem: ſimiliter eſſe morale non conſiſtit in regulabilitate per principia moris, ſed in actuali ſubjectione ad hujuſmodi principia.

16. Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt, imputabilitatem quantùm ad eſſe immediatè ſequi ad libertatem; quia ex eo quòd actus eſt liber, poteſt poni vel non poni in eſſe: imputabilitatem verò ad condignitatem laudis vel vituperii, quæ eſt proprietas moralitatis in communi, non ſequi niſi ad ſubjectionem actûs ad regulas morum, ſecundùm quod eſt illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non eſt lex, nec prævaricatio*. Unde quando dicitur, quòd actus eſt imputabilis præciſè ex eo quod eſt ſub dominio vel poteſtate cauſæ, diſtinguendum eſt: eſt imputabilis quantùm ad eſſe, concedo: quantũ ad condignitatem laudis aut vituperii, nego. Vel aliter diſtingui poteſt eadem propoſitio, & concedi de poteſtate & dominio ſubjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non ſubjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominii voluntatis, ſi non ſit lex aut regula, juxta quam, vel contra quam faciat.

17. Ad confirmationem nego Antecedens: poteſt enim aſſignari aliquid commune ſpeciebus moralitatis, ſeu bonitati & malitiæ, ſcilicet reſpectus ad objectum, ut cadit ſub ordine & regulis rationis, ſive per conformitatem, ſive per difformitatem: ſiquidem tam difformitas quàm conformitas in actu, ſive tam bonitas quàm malitia

litia

litia moralis, reſpectum importans ad objectum talibus regulis ſubjectum; unde in tali reſpectu, à conformitate vel difformitate abſtrahente, & per differentias illas boni & mali moralis conſtitutivae contrahibili, conſiſtit ratio generica moralitatis; non verò in ipſa libertate, quæ ſolùm ſe habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis à regulis morum, ſeu potiùs ut conditio ſe tenens ex parte materiæ moralis: ſicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, ſe habent ut materia regulabilis per artem. Quare ſicut in artefactis hæc tria diſtinguuntur, ſcilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipſa artificioſa, quæ eſt per conformitatem ad hujuſmodi regulas: ita in moralibus hæc tria debent diſtingui, nimirum regulæ morum, quæ ſunt recta ratio & lex, præſertim divina; ſubjectio ſive ordo ad hujuſmodi regulas, qui eſt ratio formalis conſtitutiva moralitatis; & materia regulabilis, quæ nulla alia eſt, quàm ipſi actus liberi voluntatis, qui cùm ſint indifferentes ut bene vel malè fiant, poſſunt & debent ſubjici regulis morum, & ab ipſis dirigi & regulari.

18. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Moralitas actuum humanorum ſumitur ab aliquo extrinſeco, nempe à libertate, vel à lege aut ab objecto in quod tendunt: Ergo conſiſtit in denominatione extrinſeca, non verò in aliqua forma intrinſeca.

Confirmatur: Moralitas in objectis non eſt aliquid intrinſecum, ſed vel eſt ens rationis, vel extrinſeca denominatio: Ergo etiam in actibus; illi ſiquidem debent proportionari objectis.

Confirmatur ampliùs: Eſſe morale in aliis rebus, v.g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, eſt pura denominatio extrinſeca, aut merum ens rationis: Ergo & in actibus humanis; nulla enim poteſt aſſignari ratio diſcriminis.

19. Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens: nam actus humani non denominantur morales immediatè à libertate, aut à lege, vel ab objecto, ſed ab ordine ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt ipſis intrinſecus, ut patet ex ſuprà dictis.

20. Dices, ordinem illum non ſemper eſſe realem, ſed interdum eſſe ſolum reſpectum rationis: Ergo ſi ab illo ordine actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano ſumetur ab aliquo ente rationis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Ordo realis debet eſſe ad terminum realem, ac realiter exiſtentem: Sed actus humani non ſemper dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter exiſtens, ut patet cùm aliquis appetit res futuras, aut impoſſibiles: Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non ſemper eſt realis.

21. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem, tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens, & circa non entia; ut conſtat in Logica, quæ licèt ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt: item dignitates & honores, juriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deſideramus, & ambimus, & tamen non ſunt niſi denominationes rationis.

Unde patet reſponſio ad primam confirmationem: eſto enim in objecto eſſe morale ſit ens rationis, vel extrinſeca denominatio (de quo infrà) habitudo tamen ad illud, ſubindéque moralitas formalis, poteſt & debet eſſe realis, & intrinſeca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in eſſe rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, eſt intellectui intrinſecus & realis, & tamen ejus objectum eſt ens rationis) ſed ſufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optimè ſalvatur, etiamſi objectum ſit denominatio extrinſeca, vel ens rationis, & licèt habitudo ad illud terminata, ſit realis & intrinſeca. Patet etiam ſolutio ad
B ſecundam confirmationem, & diſparitas inter eſſe morale monetæ v. g. & eſſe morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano ſumitur; moralitas autem actuum humanorum, licèt leges divinas & humanas ſupponat, ab illis tamen immediatè non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali, quem hujuſmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt realis, & illis intrinſecus.

Objicies quartò: Idem numero actus ſine aliqua reali mutatione poteſt fieri de bono malus, imò & de non morali moralis: Ergo moralitas 22.
C non eſt aliquid reale & intrinſecum, ſed ens rationis, aut extrinſeca denominatio. Antecedens patet in eſu carnium, continuato à feria quinta in feriam ſextam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis, efficitur malus; & in motu primo, qui ſi continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de non libero liber. Conſequentia verò probatur: tum quia eſſe reale non ſupervenit ſine mutatione reali: tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non eſt in ea aliquid reale, ſed denominatio extrinſeca, quia ſine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextera.

D Reſpondeo negando Antecedens: quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinſecè in in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit novum modum realem, ſeu novum reſpectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas *hic art. 4. ad 2.* 23.

Objicies ultimò contra tertiam concluſionem: Moralitas actûs conſiſtit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tanquam ad menſuram: Sed habitudo menſurabilis ad menſuram eſt relatio prædicamentalis: Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentali conſi- 24.
E ſtit.

Reſpondeo conceſſâ Majori, diſtinguendo Minorem: habitudo menſurati ad menſuram eſt prædicamentalis, quando reſpicit terminum ut purè terminum, concedo Minorem: quando reſpicit terminum ut objectum ſpecificativum ſui, vel cauſativum, nego Minorem: unde cum habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum conſiſtit, non reſpiciat illud ut purum terminum, ſed ut ſpecificativum & cauſam formalem extrinſecam, non eſt relatio prædicamentalis, ſed tranſcendentalis. Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum ſubjectum impor- 25.

tate; unam tranſcendentalem, quâ illud ut ſpecificativum & cauſam formalem extrinſecam reſpiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini & correlativi attingit: prima priùs in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ eſt prædicamentalis, & actum humanum in ratione moralis formaliter conſtituit. Sicut ſcientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam tranſcendentalem, per quam ſpecificantur; aliam prædicamentalem, quæ eſt menſurabilis ad menſuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præſupponit.

§. III.

Corollaria ex dictis.

26. EX dictis colliges primò, ſpecificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non eſſe legem, cui ſubjiciuntur, ſed objectum in quod tendunt, ut ſubditum legi, & ab ea propoſitum.

Probatur primò: Moralitas comparatur ad actum in eſſe phyſico, ut modus & perfectio ipſius, ac proinde debet ipſi proportionari in modo ſpecificandi, ſicut ei proportionatur in modo eſſendi: Sed actus in eſſe phyſico ſpecificatur ab objecto: Ergo & in eſſe moris; cum hoc tamen diſcrimine, quòd in eſſe phyſico ſpecificatur ab objecto, ſecundùm ſuam naturalem bonitatem & convenientiam conſideratio; at in eſſe moris ſpeciem deſumit ab illo ut ſubjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen ſynderesis & prudentiæ ordinantis in finem. Unde D. Thomas hîc art. 8. ſic ait: *Actus omnis habet ſpeciem ab objecto, & actus humanus quia dicitur moralis, habet ſpeciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio.*

Probatur ſecundò: Actus moralis non reſpicit legem, niſi mediante objecto, ſicut ipſa lex non aliter regulat actum, quàm proponendo objectum proſequendum vel fugiendum, & licèt dictet exercitium actûs, totum tamen hoc eſt in ordine ad objectum, & per modum attingentiæ ipſius: Ergo id ad quod actus directè & immediatè terminatur, non eſt lex, ſed objectum ut propoſitum per legem.

Tertiò: Idem actus ſecundùm ſpeciem reſpicit diſtinctas ſpecie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non ſpecificatur in eſſe moris à lege. Conſequentia patet: quia res ſpecificata non poteſt habere majorem unitatem, quàm ejus ſpecificativum.

Denique probatur: Si actus moralis ſpecificaretur à lege, omnes actus qui reſpicerent eandem legem eſſent ejuſdem ſpeciei: Sed hoc eſt falſum: Ergo & illud. Major patet, Minor verò probatur: quia reſtitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt ſpecie in eſſe moris, reſpiciunt eandem legem juſtitiæ, præcipientem reddere unicuique quod ſuum eſt.

27. Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus diverſæ ſpeciei in eſſe moris poſſunt eſſe circa idem objectum, ſicut furtum & reſtitutio verſantur circa rem alienam.

Reſpondetur actus diverſæ ſpeciei in eſſe moris, poſſe eſſe circa idem objectum materialiter ſolùm, non verò formaliter; ſicut poſſunt formaliter eandem legem reſpicere: unde furtum & reſtitutio reſpiciunt rem alienam ſub diverſa ratione formali; nam reſtitutio reſpicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at verò furtum & reſtitutio reſpiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod ſuum eſt.

Colliges ſecundò, moralitatem quæ in objecto actuum humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non eſſe aliud quàm ipſammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui ſubditur tanquam regulæ & menſuræ ad terminandum actum. 28.

Probatur: Eodem proportionali modo objectum habet eſſe morale quo voluntas, quia principium & objectum actûs moralis, ſicut principium & finis, ſibi correſpondent: Sed eſſe morale in voluntate, non eſt aliud, quàm ejus entitas ut connotat legem, cui ſubditur in ordine ad ſuam operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non eſt aliud, quàm ipſamet ejus entitas, ut connotat legem cui ſubditur, &c.

Explicatur magis: Si voluntas conſideretur ſecundùm ſe, præciſa omni lege, ſolùm intelligimus potentiam phyſicam, & principium actûs liberi; accedente verò determinatione legis, abſque alio ſuperaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo ſimiliter conſiderando objectum, ſecluſâ omni lege, intelligitur ut objectum phyſicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente verò lege, quâ præcipitur aut prohibetur, abſque alio ſuperaddito, conſtituitur proximè objectum morale, connotando legem, cui ſubeſt in ordine ad terminandum actum.

Quod poteſt ampliùs confirmari: Sicut voluntas non eſt moralis in eſſendo, ſed in operando ſolùm (non enim ſubeſt legi quòd voluntas ſit, aut non ſit, ſed quòd tali aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut ſic non eſt morale in eſſendo, ſed in terminando; nec de eo dictat lex, in pluribus ſaltem, an debeat eſſe vel non eſſe, ſed an debeat talis aut talis actus ad ipſum terminari, aut non terminari: Ergo ſicut moralitas voluntatis non eſt aliud quàm ejus entitas, ut in operando ſubeſt legi, ita moralitas objecti non erit aliud quàm ipſius entitas, ut ſubeſt legi terminando actum.

Quomodo verò entitas objecti, & voluntatis, quæ ſecundùm ſe non eſt intrinſecè moralitas, poſſit rationem moralitatis intrinſecè habere, abſque additione alicujus intrinſeci, per ſolam connotationem extrinſecam legis, facilè intelliges, ſi conſideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio reſultat in patre, eum etiam denominat patrem ſecundi filii, per ſolam extrinſecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, ſed poſſibilem haberi, eſt intrinſecè appetitus deſiderii; connotando verò formam præſentem, deſinit eſſe appetitus deſiderii, & fit appetitus complacentiæ. Item ſpecies Angeli repræſentant ſingularia, quando exiſtunt, ſine ulla intrinſeca mutatione, hoc ipſo quod ea connotant ut in actu poſita. Denique actus neceſſarius divinæ voluntatis habet intrinſecè rationem actûs liberi, per ſolam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentia temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio eſt, quia ſunt plures formæ,

quæ

Digitized by Google

quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinſecam, niſi aliquid extrinſecum connotarent. Unde ſi quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem eſt in objecto forma conſtitutiva moralitatis, vel advenit cum lege? Primum dici non poteſt; aliàs ante legem objectum eſſet morale. Si verò dicatur ſecundum, ſequitur quòd talis forma eſt ſeparabilis ab objecto, atque adeò realiter diſtincta. Facilè reſpondebitur, formam conſtitutivam moralitatis objectivæ, ante legem eſſe in objecto, quantùm ad totam realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud conſtituere proximè morale, defectu connotati, à quo pendet hæc denominatio. Sicut licèt in ſpecie Angeli ſemper fuerit forma conſtitutiva repræſentationis ſingularium, quantùm ad totam realitatem quam dicit in recto; non eſt tamen prædicta repræſentatio, niſi cùm ſingularia exiſtunt, quia hujusmodi exiſtentia eſt connotatum neceſſarium ad illam.

ARTICULUS II.

Quæ ſint regulæ moralitatis?

CUm ordo moralis dependeat à regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis deſumantur, explicatâ actuum humanorum moralitate, conſequens eſt ut ipſius regulas exponamus. Unde ſit

§. I.

Duæ Regulæ moralitatis explicantur.

29. DIco igitur, duas eſſe regulas moralitatis; unam remotam & extrinſecam, in mente divina exiſtentem, ſcilicet legem æternam; aliam proximam & intrinſecam, ac in homine reſidentem, nempe dictamen noſtræ rationis, ſecundùm quod prædictam legem participat, & ei ſubordinatur.

Probatur primò ex D. Thoma infrà qu. 71. art. 6. ubi ſic ait: *Regula voluntatis humanæ eſt duplex; una propinqua & homogenea, ſcilicet, ipſa humana ratio: alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.*

30. Probatur ſecundò ratione: Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis conſideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui ſe habet ad hominem, inquantum eſt agens morale, ſicut finis particularis ad artificem, inquantum artifex eſt, ùt docet D. Thomas infrà qu. 21. art. 2. ad 2. Cùm autem ſolus Deus poſſit eſſe finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipſum in talem finem, poteſt ſolùm in mente divina exiſtere: ſicut quia ſolus Deus eſt primum principium creaturarum, prima idea, per quam res in eſſe producuntur, non poteſt alibi quàm in Deo exiſtere: Sed ratio gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur; ùt dicit S. Doctor infrà qu. 91. art. 1. Ergo lex æterna in mente divina exiſtens, eſt prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet eſſe à ſe indefectibilis in dirigendo & regulando, ſicut primum principium eſt indefectibile in operando: Sed nulla creatura poteſt habere ex ſe indefectibilitatem in ordine morali, ſicut nulla poteſt eſſe ex ſe impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non poteſt eſſe aliquid creatum, ſed ſola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina exiſtens, quam *legem æternam* appellamus.

Quòd autem dictamen rationis noſtræ ſit proxima regula morum, ſic oſtenditur: Illa eſt proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tanquam ejus participatio, dirigit actus morales, ſive per quam ipſa æterna lex, & prima regula homini manifeſtatur, & intimatur ut adimplenda: Sed tale eſt rationis noſtræ dictamen: Ergo illud eſt proxima regula moralitatis actuum humanorum. Major patet, Minor probatur. Deus qui eſt primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipſarum naturam, eis communicando vim quandam ipſarum naturæ proportionatam, quæ eſt quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipſius mente præexiſtentis, & hæc participatio eſt ipſis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis virtus nihil aliud eſt, quàm naturalis inclinatio, vel inſtinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in ſuos fines; in creaturis verò intellectualibus participatio divinæ directionis non poteſt in ſola inclinatione naturali conſiſtere, quia non ſunt ad unum determinatæ, ſed ad plura indifferentes: unde debet in illis ſpecialiter participari per aliquid ſuperadditum, quo ipſis denuncientur quæ per legem æternam agenda præſcribuntur, & hoc eſt dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium eſt dictamen rationis, ùt participat legem æternam in mente divina præexiſtentem. Illud autem non debet eſſe ſolùm actus ſynderesis dictans in communi quid ſit faciendum, vel fugiendum, ſed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid ſit agendum; quia cùm operationes morales ſint in ſingularibus, & ex ſingularibus circumſtantiis dependeant, cognitio univerſalis, etiamſi ſit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, niſi ut applicata per dictamen particulare hic & nunc: ſicut in ſpeculativis principia univerſalia, etiam ſi ſint vera & neceſſaria, non inferunt veram & neceſſariam concluſionem, niſi applicata ſecundùm legitimam formam per rectam illationem. 31.

Dices. Naturalis ratio non dictat niſi quæ ſunt de lege naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non ſpectant ad legem naturæ, ſed ad poſitivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non eſt ſufficiens regula proxima moralitatis. 32.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: non dictat directè & primariò, transeat; non dictat ſecundariò & ex conſequenti, negatur. Nam cùm ratio & lex naturalis dictet parendum eſſe cuilibet legitimè præcipienti, eo ipſo quod quælibet alia lex, ſive humana, ſive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipſa naturalis ratio conſequenter dictat illud eſſe faciendum, vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis noſtræ eſſe proximam regulam morum, hoc non eſt intelligendum de ratione noſtra nudè ſumpta, & ſolo lumine naturali illuſtrata, ſed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infuſionem*, inquit S. Thomas qu. 2. de Malo, art. 4.

Ex his infero contra Scotum, Suarem, Vazquem, & alios Recentiores, naturam rationalem, ùt antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non eſſe formaliter regulam moralitatis, quamvis poſſit quodammodo dici regula radicalis.

33. Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare & determinare modo morali, hoc eſt proponendo, præcipiendo &c. Sed natura rationalis, ùt antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, ſed inclinando per modum naturæ: Ergo &c. Addo quòd, cùm inclinatio naturæ rationalis non ſit ſolùm ad bonum morale, ſed etiam ad bonum phyſicum ordinis rationalis, nec ſolùm contra illam ſit malum morale, ſed etiam malum phyſicum; bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis, nequeunt ſufficienter venari, ſed ſolùm ex ipſo dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique ſubordinato Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, poteſt ſolùm dici quodammodo regula radicalis, quia eſt radix luminis rationis, & tale dictamen illi debetur. Dixi eſſe quodammodo regulam radicaliter: quia non eſt ita univerſalis in ratione regulæ radicalis, ſicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen, ut lege divinâ informatum, ſe extendit ad actus ordinis ſupernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directè ſaltèm, non fertur.

§. II.

Solvitur Objectio Scoti.

34. Objicies cum Scoto: Omne judicium ſupponit aliquam menſuram ſive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non eſt in quo fundetur certitudo judicii ſive dictaminis rationis noſtræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipſam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipſa eſt prima regula moralitatis.

35. Confirmatur. Plura ſunt, quæ ex ſola habitudine convenientiæ, aut diſconvenientiæ ad naturam humanam ſunt bona, vel mala, antequam lege aliquâ præcipiantur, vel prohibeantur, qualia ſunt quæ præcipiuntur, aut prohibentur lege naturæ.

36. Confirmatur ampliùs: Si nulla daretur lex præcipiens, aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus homo eſſet agens morale, & operaretur bene, dando eleēmoſynam, malè autem, furando, aut mentiendo: Atqui tunc ſola natura rationalis eſſet prima regula moralitatis: Ergo & modò

37. Ad objectionem reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem: Id enim in quo fundatur certitudo judicii, ſive dictaminis rationis noſtræ, actus humanos dirigentis, non eſt ipſa natura rationalis (cùm hæc, ùt vidimus, non poſſit ſufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris) ſed eſt ipſa æterna & increata Dei lex, à qua tanquam à prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute poſſit proximè regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum eſt, ea quæ ſolâ lege naturæ ſunt præcepta, vel prohibita, eſſe moraliter bona, vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ eſt prima totius bonitatis & malitiæ moralis regola, & cujus lex ipſa naturalis, ſeu dictamen naturale rationis, eſt quædam intimatio & participatio, ùt docet D. Thomas hîc qu. 19. art. 4. ubi ſic habet: *Quod ratio humana ſit regula voluntatis humana, ex qua ejus bonitas menſuretur, habet ex lege æterna, qua eſt ratio divina. Unde Pſalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis oſtendit nobis bona? ſignatum eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine: quaſi diceret, lumen rationis quod in nobis eſt, intantum poteſt nobis oſtendere bona, inquantum eſt lumen vultûs tui, id eſt, à vultu tuo derivatum. Unde manifeſtum eſt, quod multò magis dependet bonitas voluntatis humana à lege æterna, quàm à ratione humanâ, & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Ex quo patet ſolutio ad ſecundam confirmationem: ſublatâ enim omni lege poſitivâ, divinâ & humanâ, homo adhuc diceretur agens morale, & bene aut malè moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam, quæ eſt prima totius moralitatis, ſeu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si verò ſupponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hâc ſuppoſitione impoſſibili, deſtruetur omnis moralitas formalis (quia ſublato primo alicujus generis, à quo cætera eſſentialiter dependent, ea pariter deſtrui neceſſe eſt) & remanebit ſola moralitas fundamentalis, conſiſtens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur à legibus, ſi ponantur.

DISPUTATIO II.

De Speciebus moralitatis.

Ad Quæſtionem 18. *D. Thomæ.*

Morale genus, de quo diſputatione præcedenti tractatum eſt, vulgari diviſione dividitur in duas ſpecies, bonitatem ſcilicet. & malitiam moralem de quibus breviter agendum eſt: poſtea reſolvemus, an in eas adæquatè dividatur, vel ſit tertia alia ſpecies media inter utramque.

Articulus Primus.

In quo conſiſtat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

Sicot in explicanda ratione generica moralitatis, varia ſunt Authorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ eſt prima ac præcipua ejus ſpecies, diverſæ ſunt eorum ſententiæ Prima eſt, bonitatem hanc nihil eſſe præter collectionem omnium circumſtantiarum ſeu conditionum, quæ ſecundùm rectam rationem neceſſariæ ſunt ut actus interior ſimpliciter & abſolutè denominetur bonus. Refertur pro hac ſententia Scotus in 2. diſt. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuſcujuſque rei, quæ nihil aliud eſt, 1.

quam

quàm collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet divus Thomas hic qu. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actûs moralis, per hoc quòd habeat plenitudinem eſſendi, & nihil illi deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt, ſicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio aſſerit rationem formalem bonitatis moralis conſiſtere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis eſt, ut ad primam regulam; & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult eſſe rationis, & denominationē quandam extrinſecam, deſumptam à regula afficiente objectum per modum formæ extrinſecæ, & dante illi eſſe regulatum & menſuratum. Ita Vazquez hic diſp. 95. c. 10. & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & ſpecificam boni moralis in aliquo modo abſoluto, actui humano ſuperaddito. Hæc attribuitur Cajetano infrà qu. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo abſoluto, habente tranſcendentalem reſpectum ad objectum, & contraponit ly *abſolutum* purè relativo, ſeu relatione prædicamentali, non tranſcendentali: unde non recedit à communi ſenſu Thomiſtarum, bonitatem moralem in habitudine tranſcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc eſt, ut conforme rectæ rationi & legi, conſtituentium.

2. Dico primò: Quamvis ad bonitatem moralem actûs requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti ſunt illi debita ſecundùm rectam rationem, non conſiſtit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionyſii effato, quo aſſerit bonum reſultare ex integra cauſa, malum ex quocumque defectu: tum etiam quia bonum idem eſt ac perfectum; perfectum autem eſt, cui nihil deeſt eorum quæ ipſi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti ſunt ipſis debita.

3. Secunda verò pars, quod ſcilicet in tali collectione non conſiſtat formaliter bonitas moralis actuum humanorum, probatur primò: Quia, ùt dicemus concluſione ſequenti, bonitas moralis non conſiſtit in denominatione extrinſeca, ſed in aliquo intrinſeco actui humano: Atqui collectio eorum quæ ſunt debita actui, plura extrinſeca includit, nempe objectum, finem, circumſtantias, &c. Ergo in tali collectione non conſiſtit formaliter bonitas moralis.

4. Probatur ſecundò: Ratio generica moralitatis realiter diſtinguitur ab hujuſmodi collectione: Ergo & ratio ſpecifica bonitatis. Antecedens patet: ratio enim generica moralitatis importat ſolùm ordinem ad objectum ut ſubjectum regulis morum. Conſequentia probatur: Gradus genericus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter; ac proinde ex reali diſtinctione unius ab altero tertio, infertur diſtinctio alterius ab eodem tertio: quia quæ ſunt eadem inter ſe, diſtinguntur ab uno tertio, ùt dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars ſyllogiſtica fundatur: Ergo ſi ratio generica moralitatis à prædicta collectione realiter diſtinguatur, ab ea quoque ratio ſpecifica bonitatis realiter diſtingui debet.

5. Tertiò: Si bonitas moralis eſſet prædicta collectio formaliter, non eſſet propriè ſpecies moralitatis: quia ſpecies eſt unum per ſe; talis autem collectio unum per accidens, cùm plura involvat diverſi generis, & in ſuo genere completa.

6. Denique probatur ſecunda pars concluſionis: Eodem modo cum proportione loquendum eſt de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem ſunt duo entium genera; quædam abſoluta omnino, hoc eſt quæ non habent ſuam quidditatem in commenſuratione ad extrinſeca, ut lapis, lignum, & ſimilia; alia verò reſpectiva, aut prædicamentaliter, aut tranſcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porrò quamvis bonitas entium abſolutorum conſiſtat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non poteſt formaliter eſſe ſita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tanquam extrinſecè connotata, ut objectum reſpectu actûs, habitûs, aut potentiæ naturalis; in hujuſmodi verò extrinſecis non poteſt bonitas eorum conſiſtere formaliter, ſed potiùs in habitudine & commenſuratione ad illa: unde non ideo ſunt bona his poſitis, quòd in illis formaliter conſiſtat eorum bonitas, ſed quia non poteſt intelligi quod entia reſpectiva habeant omnia ad ſuam perfectionem requiſita, niſi intelligantur habere commenſurationem ad prædicta extrinſeca, in qua conſiſtit bonitas, ùt patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad ſuam perfectionem requiſita, niſi quia connotat objectum cui commenſuratur. Similiter ergo in moralibus, cùm actus bonus moraliter ſit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad ſui perfectionem, reperiantur quædam extrinſeca, ſcilicet objectum ut veſtitum debitis circumſtantiis, evidenter ſequitur bonitatem illius non conſiſtere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipſum requiruntur ſecundùm rectam rationem ſed potiùs in quadam habitudine commenſurationis ad ea quæ per modum extrinſeci connotati requiruntur, ùt dicemus in tertia concluſione. Unde quod poſitis omnibus quæ recta ratio poſtulat, quocumque alio præciſo, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinſeca, non verò ex eo quod in eorum collectione bonitas ipſa conſiſtat.

7. Dico ſecundò: Bonitas moralis non conſiſtit in aliquo reſpectu rationis, aut in denominatione extrinſeca.

Prima pars patet ex dictis ſuprà de moralitate in communi: ſi enim ratio generica moralitatis in aliquo reali conſiſtat, prima ac præcipua ejus ſpecies non poteſt conſtitui per reſpectum rationis. Deinde, ùt ibidem dicebamus, actûs humani ſunt moraliter boni, meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectûs, & bonitas moralis ex ſolo actu intellectûs in eis non reſultat: Ergo non conſiſtit in ente rationis, cujus fieri eſt cognoſci, & quod, ceſſante intellectûs fictione, penitùs evaneſcit.

8. Secunda pars, quod nimirum non conſiſtat in ſola denominatione extrinſeca, probatur. Veritas quam actus intellectûs deſumit ab objecto, eſt illi intrinſeca, & idem dic de ſpecificatione, quam potentiæ, habitus & actus in genere naturæ ſortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, quam actûs humani deſumunt ab objecto ut conformi regulis morum, erit aliquid

ipſis

ipſis intrinſecum, & non ſola denominatio extrinſeca. Unde D. Thomas hic qu. 18. art. 4. ad 2. ait quòd *debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inhæret actioni.*

9. Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum eſt quid reale, & ipſis intrinſecum; illi enim realiter & ſpecie diſtinguuntur penes diverſas bonitates morales, quibus afficiuntur, quamvis interdum reſpiciant idem objectum in eſſe phyſico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipſis intrinſecum. Conſequentia probatur: tum quia qualis eſt habitus intrinſecè, talem facit intrinſecè actum: tum etiam quia alias actus virtutis non poſſet habere rationem cauſæ efficientis, aut diſpoſitivæ, reſpectu virtutis moralis ut ſic; utraque enim cauſalitas ſupponit in actibus aliquid reale intrinſecum, proportionatum ad hoc ut poſſint cauſare bonitatem moralem virtutis: unde ulterius ſequeretur non dari virtutes morales acquiſitas, quia non daretur actus per quos poſſent acquiri; nam per actus in eſſe phyſico non poſſunt comparari, neque etiam per actus in eſſe moris, ſi bonitas moralis non ſit quid reale ipſis intrinſecum: Ergo &c.

10. Dico tertiò, Bonitatem moralem formaliter conſiſtere in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Hæc concluſio ſequitur ex principiis diſputatione præcedente ſtatutis: cùm enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis eſſentiam collocavimus. Ex parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quòd talis habitudo ſit ad objectum ut conſonum regulis morum: tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit objectum diſſonum; tum etiam quia bonitas cujuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actûs humani debet eſſe conformitas cum regula talis actûs, quæ eſt recta ratio.

11. Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis per regulas morum, & menſurabile ut tale dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito, ſed ſolùm in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, ùt ſuprà oſtendimus, neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificativi & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in objectum non exiſtens, ſicut cùm quis appetit bonum poſſibile: Ergo ſolùm poteſt eſſe reſpectus tranſcendentalis ad objectum, ut conſonum regulis morum.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

12. OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas hic art. 1. ubi expreſsè explicat eſſentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, ut ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt, cujusmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali habitudine, ſed in horum collectione, prædicta bonitas conſiſtit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non eſt neceſſe aliud ponere, quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ùt conſtare poteſt inductione in quacunque re naturali, ut homine, equo, lapide &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deeſt ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione omnium quæ ad eos requiruntur, ſine alio ordine vel habitudine ſuperaddità. 13.

Ad objectionem reſpondeo, quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quam conſtituit in collectione objecti & circumſtantiarum debitarum, non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali; & ſolùm intendit quod habitudo ad objectum conſonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſariò præſupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumſtantias, eáque omnia exigit ad hoc ut in actu reſultet. Unde articulo ſequenti in reſp. ad 3, concludit quòd *ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inhæret actioni.* Non ergo conſtituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine eſſendi, ſeu collectione objecti, finis, & circumſtantiarum debitarum, ſed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumſtantiis veſtitum; & ſolùm vult talem plenitudinem ſeu collectionem ad bonitatem moralem neceſſariò prærequiri, tanquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate phyſica, tenet quantùm ad aliquid, non quantùm ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas ſibi debitas ſecundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus quæ recta ratio poſtulat, & per cujusvis eorum defectum, redditur mala & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt: quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubjectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex convenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas, quæ ſubjecto conveniunt; in actionibus verò, quarum totum eſſe eſt in ordine ad objectum, tota bonitas eſt reſpectiva; & propterea aliud eſt quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas reſultet, ſcilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumſtantiæ debitæ; & aliud ipſa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem. 14.

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Relatio conformitatis, in qua nos conſtituimus bonitatem moralem actûs, ſæpe eſt ad objectum non exiſtens, ut cùm quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non eſt realis, ſed rationis. Conſequentia videtur manifeſta: quia relatio realis exigit terminum realem & exiſtentem, cùm à termino ſpecificetur. 15.

Huic

16. Huic argumento patet ſolutio ex dictis diſputatione præcedenti de moralitate in communi: licèt enim relatio illa conformitatis, in qua bonitas moralis conſiſtit, poſſit eſſe ad objectum non exiſtens, & ſic non ſit relatio prædicamentalis & ſecundùm eſſe, hoc tamen non tollit quòd ſit relatio tranſcendentalis vel ſecundùm dici, cùm ipſa non expoſcat neceſſariò terminum realem vel exiſtentem, ſed poſſit ad entia rationis, vel ad res non exiſtentes terminari, ùt patet in ordine tranſcendentali quem Logica dicit ad ſuum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui ſunt meta entia rationis, aut denominationes extrinſecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vazquezii non probat non dari actum realem circa objectum non exiſtens, ita nec probat non dari moralitatem realem actûs erga objectum non exiſtens; cùm illud ipſum objectum non exiſtens, poſſit eſſe menſuratum & ſubordinatum regulis rationis, ſubindeque terminare & ſpecificare actum moralem.

17. Objicies tertiò contra eandem concluſionem: Bonitas & malitia actuum humanorum pendet à libera hominum voluntate aliquid diſponente extrinſecè circa actus humanos: Ergo non eſt aliquid eis intrinſecum, ſed ſolùm denominatio extrinſeca. Conſequentia patet: quia hc diſponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut phyſicum, ſicut nihil phyſicum imprimit monetis diſpoſitio principis, eis dantis pretium, ſed ſolùm extrinſecam denominationem. Antecedens etiam conſtat, tum in actibus qui mali non ſunt ex objecto ſecundùm ſe, ſed quia prohibitum eſt: tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, niſi ſuppoſitâ aliquâ conditione dependente à libera hominum voluntate v. g. furtum, cùm ſit acceptio rei alienæ invito domino, requirit duo quæ pendent à voluntate libera, ſcilicet rem quæ accipitur, eſſe ſub dominio alterius, & dominum eſſe invitum, adulterium requirit alterum eorum à quibus committitur, eſſe matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero conſenſu illius

18. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim à poſitione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter, inquantum per eam immutatur objectum in eſſe moris, in ordine ad quod actus humanus habet ſuam moralem bonitatem vel malitiam; ex hoc tamen non ſequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinſeca denominatione conſiſtere: quia, ùt ſæpe diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam poteſt ferri in objectum, ùt ſubeſt alicui denominationi rationis, & prout ab illa in ratione menſurabilis dependet; ſicut cùm aliquis deſiderat ſibi dignitatem vel juriſdictionem, quæ eſt extrinſeca denominatio.

19. Objicies ultimò contra ultimam concluſionẽ: Relationi nihil eſt contrarium, ut ex Ariſtotele in capite de Relatione docent communiter Dialectici; Sed bonitati morali contrariatur malitia; Ergo bonitas moralis non conſiſtit in relatione, ſed in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito.

Confirmatur: Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis menſurabilis ad menſuram, quæ eſt prædicamentalis & tertii generis: Sed una relatio non poteſt eſſe fundamentum alterius, alioquin daretur proceſſus in infinitum, ùt docetur in Logica: Ergo idem quod priùs.

Reſpondeo hoc argumentum, ejúſque confirmationem, ſolùm probare quòd bonitas moralis non poteſt in relatione prædicamentali conſiſtere; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat: relatio verò tranſcendentalis, quæ entitativè eſt aliquid abſolutum, poteſt contrarium habere, & relationem prædicamentalem fundare; ſicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipſis fundantur relationes aliquæ ſecundùm eſſe, in quibus tamen non conſiſtit ipſa ratio propria actûs vel habitûs; unde bonitas moralis poteſt conſiſtere & de facto conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum, qui eſt ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis menſurabilis ad menſuram, & qui priùs intelligitur in actu quàm talis relatio reſultet. 20.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facilè colligitur quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis, oppoſita bonitati morali: ſuppoſito enim quod ſit forma poſitiva, non poteſt in alio conſiſtere, quàm in habitudine tranſcendentali ad objectum, ut diſſonum regulis morum; cùm debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, ſubindeque ſecundùm gradum genericum importare habitudinem illam, in qua moralitas formalis conſiſtit; in ratione verò ſpecifica debeat conſtitui per habitudinem ad objectum, oppoſitam ei, quæ conſtituit bonitatem moralem: unde cùm bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione ſpecifica conſtitui per habitudinem difformitatis & diſconvenientiæ ad rationem, ſeu per ordinem tranſcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi: *Suppoſito quod malitia ſit forma poſitiva*: quia celebris eſt controverſia circa conſtitutivum peccati commiſſionis, an ſcilicet illud per aliquid poſitivum, vel privativum, aut per utrumque ſimul in ratione mali moralis conſtituatur? De quo fusè agemus in Tractatu de Peccatis, ubi hæc quæſtio propriam ſedem habet, licèt ab aliquibus hic pertractetur. 21. *Diſp. 4. art. 1.*

ARTICULUS II.

Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes à S. Thoma, Ildefonſus Baptiſta & alii ex noſtris Thomiſtis: negant verò Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenſes, cum quibus

Dico, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam; ſubindeque actum moralem adæquatè dividi in bonum & malum.

Probatur primò: Omnis ſpecies moralitatis debet eſſe poſitiva, ſeu per aliquid poſitivum conſtitui: Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex ſua ſpecie ſeu objecto, non conſiſtit in 22.

aliquo poſitivo, ſed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cùm non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas: Ergo non conſtituit ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica poſitiva non poteſt per puram negationem contrahi & determinari ad certam ſpeciem, cùm ex ente & non ente non poſſit aliqua ſpecies conſtitui: moralitas autem actuum humanorum in aliquo poſitivo conſiſtit, ùt diſputatione præcedenti oſtendimus: Ergo omnis ſpecies moralitatis debet eſſe poſitiva, & per aliquid reale & poſitivum conſtitui. Minor autem, in qua eſt difficultas, ſic probatur. Omnis ſpecies poſitiva debet poſſe ſalvari in aliquo individuo. Sed non poteſt dari aliquis actus indifferens in individuo, ùt docet S. Thomas hîc art. 9. & nos infrà diſp. 5. oſtendemus: Ergo indifferentia non eſt ſpecies aliqua poſitiva moralitatis in actibus humanis, ſed ſola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibidem ſibi hoc argumentum objicit: *Nulla ſpecies eſt quæ ſub ſe non contineat vel continere poſſit aliquod individuum: Sed aliquis actus eſt indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem, ùt dictum eſt: Ergo videtur quòd aliquis actus individualis poteſt eſſe indifferens.* Et reſpondet: *aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſuam ſpeciem, poteſt eſſe multipliciter: uno modo ſic, quod ex ſua ſpecie debeatur ei quod ſit indifferens; & ſic procedit ratio: ſed tamen iſto modo nullus actus ex ſua ſpecie eſt indifferens; non enim eſt aliquod objectum humani actûs quod non poſſit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per finem vel circumſtantiam. Alio modo poteſt dici indifferens ex ſua ſpecie, quia non habet ex ſua ſpecie quod ſit bonus vel malus; unde per aliquid aliud poteſt fieri bonus vel malus: ſicut homo non habet ex ſua ſpecie quod ſit albus vel niger, nec tamen habet ex ſua ſpecie quod non ſit albus aut niger, poteſt enim albedo vel nigredo ſupervenire homini aliunde quàm à principiis ſpeciei.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo poſitivo quod deſumatur ab objecto, ſed potiùs in negatione formalitatum, quæ ab objecto deſumuntur, cum non repugnantia ad eas aliunde habendas, ſcilicet à fine aut circumſtantiis: & ſic ſolvit argumentum ſibi propoſitum, & ſalvat non dari actum indifferentem in individuo, licèt aliquis actus dicatur indifferens ex ſua ſpecie: quia non dicitur indifferens ex ſua ſpecie poſitivè, ſed negativè, quatenus ex vi ſuæ ſpeciei, in eſſe entis conſideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem ſibi vendicat, poteſt tamen utramque habere aliunde; Eo modo quo natura humana non habet ſecundùm ſe quod ſit ſingularis, aut univerſalis, poteſt tamen aliunde habere univerſalitatem, nempe ab intellectu, & ſingularitatem à principiis individuantibus.

23. Probatur ſecundò concluſio: Duæ ſunt tantùm ſpecies moralitatis objectivæ. Ergo & moralitatis formalis. Conſequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis deſumitur à moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur; Objectum non reſpicit rationem & regulam, niſi aut ipſam adæquando, aut non adæquando; ſi eam adæquet, eſt ipſi conforme; ſi non adæquet, difforme: Ergo duplex tantùm moralitas objectiva poteſt reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ ſpecificat bonitatem moralem, & difformitas ſeu deviatio à lege, quæ malitiam moralem conſtituit: & inter illas nullum poteſt dari medium poſitivum, ſed tantùm negativum per negationem utriusque extremi, ſicut nec inter par & impar, ſimile & diſſimile. Hanc rationem tangit D. Thomas hîc art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet ſpeciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio. Unde ſi objectum actûs includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus ſecundùm ſuam ſpeciem, ſicut dare eleemoſynam indigenti: ſi autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus ſecundùm ſpeciem, ſicut furari, quod eſt tollere aliena. Contingit autem quod objectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, ſicut levare feſtucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi, & tales actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſunt indifferentes.* Ubi, ùt vides, ordinem ad rationem, ex quo eſt tota moralitas, dividit adæquatè in ordinem convenientiæ, qui conſtituit bonitatem, & in ordinem diſconvenientiæ, qui conſtituit malitiam: quicquid verò nec conveniens eſt, nec diſconveniens, ſed indifferens, excludit à prædicto ordine, & conſequenter à linea moralitatis, quæ in eo conſiſtit.

Dices, inter conveniens & diſconveniens mediare indifferens, ſeu non conveniens regulæ, & hoc eſſe tertiam ſpeciem moralitatis, diſtinctam à bonitate & malitia. 24.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, ſubeſt actu regulæ rationis, vel non? Si non ſubeſt, eo ipſo nulla dabitur in eo moralitas, quæ eſſentialiter conſiſtit in prædicta ſubjectione; atque adeò indifferentia illa, vel non convenientia, non erit ſpecies moralitatis. Si autem ſubeſt, prædicta non convenientia nequit eſſe ſolùm negativa, ſed privativa, vel contraria, quæ eſt idem ac diſconvenientia: ſicut omiſſio actûs eſt privatio culpabilis & peccaminoſa, quando talis actus ſubeſt legi & cadit ſub præcepto. Neque valet, ſi dicas actum indifferentem cadere ſub lege, non præcipiente aut prohibente, ſed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ùt infrà dicemus, actus indifferens non cadit ſub lege poſitivè, ſed ſolùm negativè, inquantum lex non curat de ipſo, & ab eo ſuam diſpoſitionem retrahit; quod ad moralitatem non ſufficit.

§. I.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Ex D. Thoma hîc art. 8. ad 1. & qu. t. de Malo, art. 1. & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè: Ergo mediat inter illa tertia aliqua ſpecies, quæ non poteſt eſſe alia quàm indifferentia. 25.

26. Reſpondeo Bonum & malum non eſſe oppoſita immediatè ſimpliciter, & abſolutè, quia inter illa abſolutè datur medium, nempe actus humanus phyſicè conſideratus: Sed ſolùm in genere moris, quatenus immediatè dividunt genus illud, ſicut rationale & irrationale dividunt animal.

Objicies ſecundò: Omnis actus ex deliberata voluntate procedens, eſt moralis: Sed actus in- 27.

differens ſecundùm ſpeciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare feſtucam, ex deliberata voluntate procedunt, ùt ſupponimus; Ergo ſunt morales, ſubindéque aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D. Thoma ſuprà qu. 1. art 3. in fine corporis ubi ait: *Idem ſunt actus morales, & actus humani*: Sed actus qui ex deliberata voluntate procedunt, ſunt humani, ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ſic dicente: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, ſunt morales.

28. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: eſt moralis ſecundùm ſpeciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circumſtantiis concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel eſt albus, vel non albus; ſi tamen homo ſpectetur ſecundùm eſſentiam, neque eſt albus, neque non albus, ſed abſtrahit ab utroque: ita ſimiliter licèt quilibet actus liber in individuo ſit moralis, ſi tamen conſideretur ſecundùm rationem ſpecificam & prout tendit in objectum abſtrahens à bonitate & malitia, non eſt moralis, vel non moralis, ſed abſtrahit ab utroque.

29. Inſtabis. Actus levandi feſtucam v. g. prout præcisè terminatur ad tale objectum, præſcindendo à quacunque alia circumſtantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo ſecundùm rationem ſpecificam, & prout terminatur ad tale objectum, eſt moralis, & conſequenter ſub aliqua ſpecie moralitatis. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 5 in Corp ſic ait: *Si ergo loquamur de actu morali ſecundùm ſuam ſpeciem ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus. ſed aliquis indifferens* Ubi actum indifferantem appellat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem: Non ergo ſolùm ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumſtantiis, ſed etiam ex objecto, & ratione ſpecifica moralis eſt.

30. Reſpondeo, quod licèt actus indifferens, ut talis, & ſecundùm rationem ſpecificam conſideratus, procedat à ratione, ſeu voluntate deliberata, modo phyſico, ſcilicet cum indifferentia ad utrumlibet, non tamen ab ea procedit modo morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet ad genus moris, niſi ſolùm initiativè, radicaliter, & indirectè, quatenus adjunctâ aliquâ circumſtantiâ poteſt inducere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet initiativè ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc ſenſu D. Thomas loco citato actum indifferentem vocat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem.

31. Urgebis: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi, & circa quem lex habet ſpecialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, ſunt ſubjecti legi, & reſpectu horum lex habet aliquem ſpecialem actum: Ergo ſunt morales formaliter & eſſentialiter, & non ſolùm fundamentaliter & initiativè. Major patet: quia moralitas actûs ſumitur ex ſubjectione ad legem aliquid de eo dictantem Minor probatur ex D. Thoma infra qu. 92 art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam ſunt boni ex genere ſuo; & reſpectu horum poſitus legis actus præcipere ſeu imperare. Quidam autem ſunt actus* A *mali ex genere ſuo, ſicut actus vitioſi: & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſive bonum, ſive malum, ſive indifferens, quod actu non cadat ſub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat ſub aliqua lege, ſaltem ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes ſunt ſubjecti legi, ſubindéque intra genus actuum moralium exiſtunt, & aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt 32.

B Pro ſolutione hujus argumenti, ſciendum eſt, permittere dici actum legis poſitivum, & negativum. Dicitur actus poſitivus uno tantùm modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & ſimilibus quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex juſta & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur verò actus negativus quadrupliciter. Primò quando lex non præcipit quod melius eſt: ſic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet ſic convolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum Tertiò quando aliquid non impedit, cum C poſſit; ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus ſit in genere moris, debet ejus objectum eſſe ſubjectum legi poſitivè, id eſt ſecundùm actum poſitivum, & non ſufficit quod ſubdatur negativè; actus autem cujus objectum ſubditur legi poſitivè permittenti, eſt bonus, ſi fiat eo modo quo lex permittit; malus verò, ſi fiat alio modo; quia in primo caſu eſt conformis legi diſpenſanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in ſecundo verò eſt circa objectum difforme legi. Hoc præmiſſo 33.

D Ad argumentum reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi poſitivè, concedo Majorem: negativè, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto ſunt ſubjecti legi, negativè, concedo: poſitivè, nego. Illi enim dicuntur permiſſi à lege ſolùm negativè, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet ſed eis ſuam diſpoſitionem negat, merè indifferenter ſe habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiva, qua lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illúdque E permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu; vel ſi loquatur de permiſſione purè negativa, non ſumit actum propriè & ſtrictè, ſed lato modo, & prout abſtrahit ab actu vero, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non eſt, ſed ſignificatur ad modum actûs, ut quieſcere, otiari, & ſimilia, quæ licèt verè actus non ſint, imò potiùs ſint carentiæ actûs, tamen ad modum actûs ſignificantur. 34.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, ut eſt ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat; quod 35.

fine operis, qui convertitur cum objecto, non verò de fine operantis, qui ab ipſo diſtinguitur. Aut ſi loquatur de fine operantis, per actum humanum intelligit ipſum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum reſpicit. Vel etiam dici poteſt, ipſum loqui de actibus imperatis formaliter & redoplicativè quâ tales ſunt: illi enim ſub hac formalitate & reduplicatione ſumpti ſpecificantur à fine, ſicut & ipſe actus imperans. De quo fusè diſp. ſequenti art. 3.

6. Objicies ſecundò: Dantur actus boni ex ſua ſpecie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, ſed ſolùm ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & ſpecifica bonitas actuum humanorum non ſumitur ex objecto. Conſequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod eſt tolerantia paſſionis aut mortis, nullam habet bonitatem, niſi adjungatur finis extrinſecus alterius virtutis perfectioris, v.g. fidei aut juſtitiæ, ut docet idem D. Thomas 2.2. *qu.* 124. *art.* 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas ſumitur ex fine religionis, qui eſt cultus Dei, ad quem ordinatur per votum, & ideo reciſo voto, & ceſſante tali fine, virginitas non eſt ſpecialis virtus, ut tradit idem Angelicus Doctor *ibidem qu.* 152. *art.* 3. *ad* 3.

7. Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano 2.2. *qu.* 123. *art.* 7. actum fortitudinis habere ſuam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod eſt tolerare paſſionem aut mortem, non verò à fine operantis, niſi ad ſummum tanquam à conditione extrinſecè connotata, ſine qua hujuſmodi objectum non eſſet bonum honeſtum. Duobus enim modis poteſt requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti ſe tenentis, & per modum conditionis ſeu extrinſeci connotati: tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo poſito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipſius; ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam ſanitatem, egreſſus enim iſte ad agrum non aliam habet honeſtatem, præter eam quæ eſt in acquiſitione valetudinis: tunc verò ſe habet per modum conditionis, ſeu extrinſeci connotati, quando objectum ex propria materia ſpecialem habet honeſtatem, præter honeſtatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio ſimili connotato; & ita ſe habent ſuſtinentia paſſionis aut mortis, & omnimoda abſtinentia à venereis: quamvis enim neutrum iſtorum habeat abſolutè honeſtatem, niſi connotet aliquem honeſtum finem, ad quem ordinetur, ex hoc tamen quod hujuſmodi finem connotet, habet ex propria natura honeſtatem diſtinctam ab honeſtate finis; ſuſtinentia quidem paſſionis aut mortis, ſi ſit propter fidem, aut juſtitiam; abſtinentia verò omnimoda à venereis, ſi ſit ad vacandum rebus divinis, ex imperio religionis, & ex amore cœleſtis contemplationis. Ratio verò à priori, ob quam finis imperantis ſe habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, eſt quia objectum habet aliquando ſpecialem difficultatem, quam ratio poſtulat vinci, & in qua vincenda non poteſt non eſſe ſpecialis honeſtas pertinens ad ſpecialem virtutem; interdum verò non eſt illa ſpecialis difficultas. Utrùmque patet exemplis adductis: nam in eo

A quod eſt pati mortem propter fidem, & abſtinere à venereis, ob amorem cœleſtis contemplationis, eſt ſpecialis difficultas, quam ratio poſtulat vinci, diſtincta ab ea quam habet confeſſio fidei, aut amor cœleſtis contemplationis; at verò in egreſſu ad agrum per ſe loquendo non eſt difficultas ſpecialis, quam ratio poſtulet vinci, diſtincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

Objicies ſecundò: Actus indifferens ex ſua ſpecie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine, vel aliis circumſtantiis; ex ſuo enim objecto eſt indifferens: Ergo primam & ſpecificam moralitatem 8.
B non habent omnes actus humani ex objecto. 9.

Omiſſis variis ſolutionibus, reſpondeo primam & ſpecificam actuum humanorum moralitatem deſumi ab objecto, quando eſt de ſe bonum aut malum, ſicque intelligendam eſſe noſtram concluſionem: quando verò objectum non eſt de ſe bonum aut malum, ſed purè indifferens, prima & ſubſtantialis moralitas actûs deſumitur à prima circumſtantia, quæ determinat formaliter ipſum objectum ad rationem boni aut mali objectivè: unde tunc circumſtantia non habet rationem puræ circumſtantiæ, ſeu accidentis reſpectu actûs, ſed tranſit quodammodo in rationem objecti moraliter ſpecificantis.

C Objicies tertiò: Actus exterior habet rationem objecti reſpectu interioris: Atqui actus interior non accipit ſuam bonitatem aut malitiam ab exteriori, ſed potiùs bonitas & malitia actûs externi ſumitur à bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thomas *infra qu.* 20. Ergo actus humani non deſumunt ſuam bonitatem & malitiam ab objecto. 10.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: nam actus internus ſpecificatur ab externo, ut eſt in intentione: furtum enim v.g. ut apprehenſum, movet voluntatem ad ſui appetitionem, & ſpecificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis; è contra verò 11.
D in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & eſt illo poſterior in executione. Neque verò eſt inconveniens concedere, quòd actus externus & internus mutuò ſibi communicent bonitatem aut malitiam, ſecundùm diverſas rationes, & in diverſo genere cauſæ; & quod internus deſumat illam ab externo, ut eſt in intentione, & ut à cauſa formali extrinſeca, vel finali; externus verò, ut eſt in executione, eam ab interno in genere cauſæ efficientis participet.

Dices: Ex hac ſolutione & doctrina ſequitur, actum ſaltem externum non deſumere ſuam bonitatem aut malitiam ab objecto; ſi enim illam 12.
E habeat ab actu interiori, à quo imperatur, non poteſt illam habere ab objecto, ſeu materia circa quam verſatur.

Reſpondeo actum exteriorem, imperatum à voluntate, habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam ſcilicet ex propria materia, circa quam verſatur, v.g. furtum, & reſtitutio, ex re aliena ut ſubtrahenda, vel ſubjicienda poſſeſſioni proprii domini; & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud eſt, quàm habitudo proportionis, aut improportionis ad hujuſmodi materiam propriam, ſecundùm quod cadit ſub dictamine rectæ rationis: aliam verò ab actu interiori, à quo imperatur; ex actu enim interiori imperante moralitas derivatur ad exteriorem; 13.

prima dicitur moralitas objectiva, ſecunda formalis appellatur. Unde actus humanus, tam exterior, quàm interior, deſumit ſuam primam & ſubſtantialem moralitatem à ſuo proprio objecto; exterior quidem à materia circa quam verſatur, quæ eſt proprium ipſius objectum; interior verò ab ipſo actu exteriori, quem tanquam proprium & immediatum objectum reſpicit.

14. Inſtabis, & dices cum Curiele, materiam, circa quam actus externus verſatur, non eſſe ipſius objectum, ſed illum, ut eſt in via & in fieri, habere pro objecto ſeipſum, ut eſt in facto eſſe: Ergo ſi actus exterior deſumat moralitatem à materia circa quam verſatur, eam non ſumit ab objecto. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò: Si materia, circa quam actus externus verſatur, eſſet illius objectum, ſequeretur actum internum & externum eſſe duos actus in genere moris, eò quòd haberent diverſa objecta. Secundò, res externa eſt circumſtantia *quid* actus humani: Ergo non eſt ejus objectum. Tertiò, circa eandem materiam poſſunt dari actus externi diſtincti ſpecie in genere moris, ſicut furtum, & reſtitutio verſantur circa eandem rem alienam: Ergo materia circa quam actus externus verſatur, non eſt ipſius objectum.

15. Reſpondeo, negando Antecedens: objectum enim actionis externæ non eſt ipſamet operatio in facto eſſe, ſed res illa quæ tali actu, etiam conſiderato in facto eſſe, apprehenditur: v. g. objectum avari eſt pecunia, luxurioſi fœmina, guloſi cibus, beati Deus, qui idcirco beatitudo noſtra objectiva appellatur.

Ad primam probationem in contrarium, nego ſequelam: quia actus interior habens pro objecto immediato actum externum, habet etiam conſequenter pro objecto immediato rem externam, ut ſic vel ſic attingibilem in ordine ad rectam rationem; idem enim eſt velle actum, & velle ejus objectum, v. g. velle furari, & velle rem alienam invito domino, unde actus interior & exterior pro uno computantur in genere moris.

Ad ſecundam probationem, nego Antecedens: nam circumſtantia *quid*, non importat ipſam rationem formalem objecti, ſed aliquam aliam ipſi accidentalem: ſicut res aliena eſt objectum furti, quòd verò ſit ſacra v. g. eſt circumſtantia *quid*.

Ad tertiam dicendum, objectum actûs externi eſſe ipſam rem ad extra, non materialiter & entitativè ſumptam, ſed ut ſic vel ſic attingibilem in ordine ad rectam rationem; eo modo quo dicitur in Phyſica, terminum ſpecificativum motus localis eſſe locum, non quomodocumque, ſed ut attingibilem per talem vel talem viam: unde ſicut idem terminus ut attingibilis per diverſas vias poteſt terminare motus ſpecie diverſos, v. g. eadem media regio aëris motum ſurſum & motum deorſum, ſi unum mobile ad eam aſcendat ex infima regione, & aliud à ſuprema uſque ad ipſam deſcendat: ita pariter eadem res aliena, ut auferenda domino, & ut illi reddenda, actus furti & reſtitutionis ſpecie diverſos terminare & ſpecificare poteſt.

16. Objicies quartò: Hic actus, *volo honeſtè & ſtudioſè vivere*, non determinando in quo objecto, & in qua materia, ſed generaliter, eſt determinatæ ſpeciei; eſt enim actus ſingularis & determinatus in genere moris, ac diſtinctus

A à cæteris actibus moralibus: Atqui talem ſpecificationem, ſeu unitatem, ac bonitatem ſpecificam non poteſt habere ab objecto, quia ejus objectum non eſt determinatum, ſed communiſſimum; complectitur enim omnia objecta, & materias omnium virtutum, nec gaudet unitate ſpecifica, ſed tantùm generica: Ergo moralitas ſpecifica actuum humanorum non deſumitur ab objecto.

Mirum eſt quantùm hoc argumentum Authores torqueat, & in quot varios dicendi modos eos dividat: ſed his brevitatis causâ prætermiſſis, reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad ejus probationem dico, quòd licèt objectum iſtius actûs, *volo honeſtè & ſtudioſè vivere*, in eſſe rei, ſive ſecundum rationem *quæ*, ſit commune & genericum, eſt tamen unum ſpecie in eſſe objecti formaliter, ſive ſecundum rationem *ſub qua* attingitur, eo ferè modo quo objectum Metaphyſicæ, ſcilicet ens reale, in eſſe rei eſt quid commune & analogum, in eſſe verò objecti, & prout ſubſtat rationi *ſub qua*, eſt unum ſpecie, ſicut docent Philoſophi, cùm agunt de unitate ſpecifica ſcientiarum. 17.

Si autem quæras, quænam ſit ratio formalis *quæ* & *ſub qua* objecti talis actus?

Reſpondeo breviter, rationem *quæ* eſſe bonum honeſtum ut ſic in communi & univerſaliter ſumptum, rationem verò *ſub qua* eſſe honeſtatem formaliter & reduplicativè quâ talis eſt, & prout à tali, vel tali honeſtate in particulari abſtrahit: Quamvis enim honeſtè vivere ſit quid commune & genericum, quatenus dicit abſolutè eſſe conſonum rationi, ſicque reperiatur in objectis partialibus ſub eo contentis; ut tamen dicit eſſe conſonum rationi per ſe primò, eſt unum in ſpecie atoma, quia eſſe per ſe primò conſonum rationi, ita convenit illi conceptui communi, quòd non prædicatur de aliis objectis partialibus, quæ non ſunt per ſe primò rationi conſona, ſed tantùm ſecundariò, & inquantum participant rationem illam communem, ac dicunt rationes particulares talis, vel talis honeſti, putà juſti, aut temperati, quæ virtutes juſtitiæ & temperantiæ ſpecificant & diſtinguunt.

Laborant verò hîc Authores in aſſignando habitu, qui prædicti actûs ſit principium: ſed fruſtra, nam ad illum eliciendum nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honeſtum naturale in communi, ſufficit ſola voluntas, quæ hoc ipſo quod eſt potentia appetitiva rationalis, ſuâpte naturâ inclinatur in bonum conſonum naturæ rationali ut ſic, in quo ut tali nulla eſt difficultas: unde niſi deſcendatur ad aliquod bonum honeſtum particulare, in quo ſit aliqua difficultas, cujuſmodi eſt bonum in ordine ad aliud, non oportet ponere aliquem habitum in voluntate. Dicendum eſt igitur, hunc actum, *volo honeſtè & ſtudioſè vivere*, ſi ſit intra ordinem naturæ, procedere à voluntate ſola; ſi verò extendatur ad bonum honeſtum, etiam ſupponere habitum gratiæ & charitatis, quia voluntas ex ſe eſt improportionata ad actum ſupernaturalem. Et ſi quæratur, quid ſit dicendum de hoc actu, *volo turpiter vivere*? Reſpondeo illum actum non eſſe poſſibilem niſi ex motivo alicujus boni utilis aut delectabilis, quia nemo intendens malum operatur, unde ſortitur ſpeciem ex motivo ſeu affectu ad bonum illud particulare, ratione cujus eligitur turpitudo in communi. 18.

Ar-

Articulus II.

Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem deſumat à circumſtantiis?

PArtem negativam tenet Durandus *in 2. diſt. 38. qu. 1.* ubi docet nullam circumſtantiam (ut talis eſt) tribuere actui humano bonitatem aliquam, vel malitiam: quia cùm illam tribuit, tranſit in rationem objecti, & deſinit eſſe circumſtantia. Unde hic Author agnoſcit quidem circumſtantias morales in ordine ad entitatem actûs cui accidunt, ſed in ordine ad actum ut moralis eſt, dicit non eſſe circumſtantias, ſed objecta. Huic ſententiæ favet noſter Conradus *hic qu. 19. art. 2.* ubi concedit quidem actui exteriori, quòd à circumſtantiis recipiat bonitatem vel malitiam, ſed id negat actui interiori, ſeu à voluntate elicito; eodem planè fundamento ductus, nimirum quia exiſtimat omnia quæ ſunt volita à voluntate, habere rationem objecti, ſubindéque non poſſe eſſe circumſtantias.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

19\. DIco tamen, omnes actus humanos, etiam internos, deſumere à circumſtantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita communiter Theologi cum S. Thoma *hic art. 3.* ubi hanc aſſertionem probat ex analogia ad res naturales, in quibus bonitas & perfectio ſumitur non ſolùm à forma quæ dat ſpeciem, ſed etiam ab accidentibus; v. g. in homine bonitas & pulchritudo ſumitur non ſolùm ex forma, ſed etiam ex figura, debitâ proportione, & aliis accidentibus: cùm enim quodlibet ens creatum ſit potentiale, tota plenitudo eſſendi ipſius non conſiſtit in eſſentia, ſicut in Deo, ſed etiam in accidentibus eſſentiæ ſuperadditis. Ergo pariter in actione humana bonitas non ſolùm ſumitur ex objecto, quod ſe habet ad modum formæ tribuentis ſpeciem, ut articulo præcedenti oſtendimus, ſed etiam à circumſtantiis, quæ ſunt quædam accidentia ei adjuncta.

20\. Ratio verò à priori eſt, quia tales circumſtantiæ poſſunt importare ordinem convenientiæ, vel diſconvenientiæ ad rationem, ſive illa ſit ejuſdem rationis cum eo quem importat objectum, ſive diverſæ: non ſolùm enim eſt diſconveniens rationi furari, ſed etiam furari in loco ſacro, aut in tanta quantitate; atque adeò ſicut actus, ex eo quod eſt tendentia in objectum, ut dicens ordinem convenientiæ, vel diſconvenientiæ ad rectam rationem, accipit ab illo bonitatem, vel malitiam; ita & à circumſtantia dicente ſimilem ordinem ad rationem, accipit etiam aliquam bonitatem & malitiam. Hinc eſt quòd SS. Patres, & Philoſophi morales, mirum in modum exaggerant malitiam & deformitatem, quam actus mali & peccaminoſi ſumunt, vel à conditione perſonæ, vel à circumſtantia loci aut temporis. Nam ex conditione perſonæ aggravari peccatum docet Iſidorus lib. ſent. cap. 18. *Peccata* (inquit) *quæ incipientibus levia ſunt, perfectis viris gravia deputantur. Tantò enim gravius cognoſcitur eſſe peccatum, quantò major qui peccat habetur. Creſcit enim delicti cumulus juxta ordinem meritorum, & ſæpè quod minoribus ignoſcitur, majoribus imputatur.* Quem Iſidori locum D. Thomas *infra qu. 73. art. 10.* adhibet ad probandum quòd *magnitudo perſonæ peccantis aggravet peccatum.* Ubi & in corpore articuli varias hujus aggravationis cauſas congerit, quæ ibidem videri poſſunt. Hinc etiam Salvianus lib. 4. de Gubern. ſic in Chriſtianos peccantes graviter invehitur: *Omnis Chriſtianorum culpa Divinitatis injuria eſt; atrociùs ſub ſancti nominis profeſſione peccamus. Ipſa errores noſtros religio quam profitemur accuſat.* Ex circumſtantia verò loci Tullius Antonii, qui in concione quam habebat ad populum evomuerat, fœditatem eleganter exaggerat, his verbis: *Si inter cœnam in tuis illis immanibus poculis hoc tibi accidiſſet, quis non turpe diceret? In cœtu verò populi Romani, negotium publicum gerens, magiſter equitum, cui ructare turpe eſſet, is vomens fruſtis eſculentis, vinum redolentibus, gremium ſuum, & totum tribunal implevit.*

21\. Videri etiam poteſt D. Hieronymus in epiſtola increpatoria ad Sabinianum Diaconum, qui virginem quandam ſacram, è monaſterio Bethlehemitico ad ſtuprum, fugámque ſollicitaverat: ibi enim hoc immane ſcelus, à circumſtantia loci ſacri, in quo commiſſum fuerat, mirum in modum exaggerat, his verbis, quibus ipſum alloquitur: *Infœliciſſime mortalium, tu ſpeluncam illam, in qua Dei Filius natus eſt, & veritas de terra orta eſt, & terra dedit fructum ſuum, de ſtupro conditurus ingrederis? Non times, ne de præſepi infans vagiat, ne puerpera Virgo te videat, ne Mater Domini contempletur? Angeli clamant, Paſtores currunt, ſtella deſuper rutilat, Magi adorant, Herodes terretur, Hieroſolyma conturbatur, & tu cubiculum Virginis, decepturus Virginem irrepis? Paveo miſer, & tam mente quàm corpore perhorreſco, non poſſum ultra progredi, prorumpunt lachrimæ antequam verba, & indignatione pariter ac dolore, in ipſo meatu faucium ſpiritus coarctatur. Ubi mare illud eloquentiæ Tullianæ? ubi torrens fluvius Demoſthenis? Nunc perfectò muti eſſetis ambo, & veſtra lingua torpeſceret; inventa eſt res quam nulla eloquentia explicare queat; repertum eſt facinus, quod nec mimus fingere, nec ſcurra ludere, nec Attellanus poſſit effari.*

22\. Denique de circumſtantia temporis eleganter diſſerunt D. Chryſoſtomus, & S. Leo Papa: hic enim ſerm. 7. de Paſſione, ſcelus Judæorum, eò quòd in feſto Paſchali Chriſtum occiderint, ſic exprobrat: *Quando qui ornare templum, mundare vaſa, victimas providere, & legitimis purificationibus ſacratiorem diligentiam adhibere debuerant, parricidali aditi furore concepto, ad unum opus vacant, & in unum facinus ſimili crudelitate conjurant.* Ille verò homil. 49. in Matth. crimen Herodis, qui ipſo die natalis ſui, necem Joannis Baptiſtæ, aggravat ex circumſtantia hujus temporis: *Temporis ipſius importunitas* (inquit) *ſcelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem perduxit, tunc nefandiſſimam cædem committit. Quando vinctum ex gaudio ſolvere debebat, ad vincula iniquiſſima ſuo juſſu mors acceſſit,* &c.

23\. Poteſt etiam probari concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Duran-

Durandus enim & Conradus aſſerunt, actus humanos nullam deſumere bonitatem vel malitiam à circumſtantiis, quia exiſtimant eas, dum actum humanum afficiunt, tranſire in rationem objecti, & ſic non habere ampliùs rationem circumſtantiæ: Sed licèt interdum hoc accidat, ſicut quando actus eſt indifferens ex ſua ſpecie & objecto, & fit moraliter bonus vel malus in individuo (tunc enim, ut articulo præcedenti annotavimus, prima circumſtantia, à qua accipit bonitatem aut malitiam, tranſit in objectum) hoc tamen in aliis caſibus non evenit: Ergo ruit præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Major patet ex dictis initio hujus articuli, Minor verò ſuadetur. Objectum volitionis illam ſpecificans, eſt id quod eſt volitum per ſe, directè, & immediatè, non verò quicquid eſt volitum indirectè, ſecundariò, & mediatè; objectum enim propriè & strictè ſumptum, dicitur id quod primò & per ſe objicitur actui, & ab eo attingitur: Atqui circumſtantiæ non ſunt per ſe, primariò & immediatè volitæ, ſed ſecundariò tantùm, mediatè, & per modum adjuncti, ſeu acceſſorii: Ergo non ſemper tranſeunt in objectum ſpecificans volitionem.

24. Confirmatur: Si circumſtantiæ ſemper tranſirent in rationem objecti ſpecificantis, ſequeretur quòd actus intenſus ut quatuor diſtingueretur ſpecie ab actu intenſo ut ſex; nam illi actus haberent diverſa objecta ſpecificantia. Ex quo ulteriùs ſequeretur, non poſſe hominem continuare actum charitatis ut quatuor, uſque ad intenſionem ut ſex, quæ enim ſpecie differunt, continuari non poſſunt: Sed hæc ſunt falſa & abſurda, atque à communi Theologorum ſenſu penitùs aliena: Ergo, &c.

25. Denique ſuaderi poteſt concluſio ex infra dicendis: Nam ut oſtendemus diſp. 5. nullus eſt actus, etiam elicitus à voluntate, indifferens in individuo: Ergo nullus eſt qui non habeat bonitatem vel malitiam accidentalem ex circumſtantiis. Probatur Conſequentia: ratio enim ob quam non poteſt dari actus indifferens in individuo, eſt quia nullus dari poteſt, qui non habeat ſuas circumſtantias, ex quibus fiat bonus, vel malus, ut ibidem patebit.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

26. OBjicies primò: Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem aut malitiam, debet eſſe volitum: Sed omne quod eſt volitum, eſt objectum volitionis, ſicut omne quod eſt viſum, eſt objectum viſionis: Ergo nihil poteſt tribuere bonitatem aut malitiam volitioni, præter ejus objectum. Et ita videtur docere D. Thomas *hic qu. 19. art. 2.* ubi expreſsè docet actum interiorem voluntatis in ſua bonitate dependere tantùm ab objecto: in quo diſtinguit ipſum ab actu exteriori, quem aſſerit dependere in ſua bonitate ab objecto, & à circumſtantiis.

27. Reſpondeo, ut aliquid tribuat bonitatem aut malitiam actui voluntatis, ſufficere quòd ſit volitum utcùmque, ſive primariò, & formaliter, ſive ſecundariò & virtualiter, ſive directè ſive indirectè: quamvis autem circumſtantiæ non ſint primariò, formaliter, & directè volitæ, ſed ſolùm objectum eſſentialiter ſpecificans, ſunt tamen volitæ ſecundariò, virtualiter, aut indirectè: cùm enim voluntas ſit potentia ſpiritualis non alligata organo, reflectitur ſuprà ſeipſam, & denominat volitum nedum objectum ſpecificativum, & circumſtantias ex parte ipſius ſe tenentes, ſed etiam (virtualiter ſaltèm & reflexè) ipſummet actum, & quicquid ſe tenet ex parte ejus. In quo differt à potentia viſiva, quæ cùm ſit corporea, & organo corporali affixa, non reflectitur ſupra ſuum actum, nec proinde ipſum, nec ea quæ ſe tenent ex parte ejus, denominat viſa, ſed ſolùm objectum, & ea quæ ſe tenent ex parte ipſius. Ex quibus patet, quòd voluntatis actus poteſt habere bonitatem aut malitiam, nedum ab objecto, & ab his quæ ſe tenent ex parte ejus, ſed etiam ex his quæ ſe tenent ex parte ipſiuſmet actûs.

Ad locum verò D. Thomæ reſpondent aliqui, ipſum loqui de bonitate eſſentiali & ſpecifica actûs interioris voluntatis, hæc enim à ſolo objecto dependet; non verò de bonitate accidentali, cùm hæc ſumatur & dependeat à circumſtantiis. 28.

Sed hæc ſolutio, ſeu expoſitio facilè refellitur: quia D. Thomas ibi apertè ponit differentiam inter actum interiorem & exteriorem, in hoc quod bonitas actûs interioris ſolùm deſumitur ex objecto, bonitas verò actûs exterioris ſumitur etiam ex circumſtantiis: ſi autem loqueretur tantùm de bonitate eſſentiali & ſpecifica, non poſſet tale diſcrimen ſubſiſtere; cùm conſtet non ſolùm actum interiorem, ſed etiam exteriorem, habere bonitatem vel malitiam eſſentialem ex ſolo objecto, aut materia circa quam verſantur, ut furtum ex re aliena; ex circumſtantiis verò ſolùm bonitatem, vel malitiam accidentalem deſumere.

Alii reſpondent S. Thomam non velle, quòd tota bonitas actûs interioris ſumatur ex ſolo objecto, ſed ſolùm quod ad bonitatem actûs interioris bonitas objecti ſufficiat, etiamſi deſint circumſtantiæ: ſi tamen hæ adſint, bonitatem vel malitiam illi tribuunt. 29.

Sed hæc quoque interpretatio facilè impugnatur: tum quia pariter ad bonitatem actûs exterioris ſufficit bonitas objecti, quamvis nullæ ſint circumſtantiæ: tum etiam quia D. Thomas non ſolùm aſſerit objectum ſufficere ad bonitatem actûs interioris, ſed dicit hanc à ſolo objecto pendere.

Tertia expoſitio eſt aliorum, qui volunt S. Thomam nomine *actûs interioris* intelligere primum actum voluntatis circa finem, qui dicitur ſimplex volitio: hic enim (inquiunt) propter ſuam ſimplicitatem, & quia abſtrahit ab executione, ſolùm dependet ab objecto in ſua bonitate & malitia, non verò à circumſtantiis. Verùm (præterquam quod etiam talis actus habet ſuas circumſtantias morales, à quibus ſumit aliquid bonitatis aut malitiæ, ut intenſionem, & durationem) manifeſtum eſt, D. Thomam de eo ſolùm actu non loqui, ſed etiam de intentione, electione, aliiſque actibus internis, qui circa finem aut media verſantur: cùm in nullo alio loco de principiis moralitatis actûs interioris, diſputet, quàm in illa quæſt. quare ſi omnes actus à voluntate elicitos, ſub nomine actûs interioris non comprehenderet, diminutè & inadæquatè procederet in hoc morali tractatu. 30.

Unde etiam excluſa manet aliorum ſolutio, qui dicunt, D. Thomam nomine *actûs interioris*, intelligere ſolùm actum voluntatis imperantem, qui propriè interior eſt: hic enim (inquiunt) 31.

habet

habet ſolùm bonitatem ab objecto, quia quod eſt finis & circunſtantia actûs imperati, transit in objectum imperantis. Manet, inquam, excluſa hæc ſolutio: tum quia non ſolòm actus imperatus, ſed etiam imperans habet bonitatem & maſitiam ex circunſtantiis, òt patet cùm ex intentione adulterandi in loco ſacro, volitio furandi imperatur; illa enim intentio gravios peccatum eſt, & ſpecialem habet deformitatem & malitiam ex tali circuoſtantia loci: tum etiam quia probabile non eſt, D. Thomam loco citato, ubi de Principiis Moralitatis actûs interioris generaliter diſputat, ſuam doctrinam coarctare & limitare ad ſolum actum interiorem imperantem, & actus interiores imperatos prætermittere. His ergo ſolutionibus confutatis

32. Dicendum eſt, quòd quando S. Thomas docet actum interiorem voluntatis ex ſolo objecto dependere, oomine objecti intelligit non ſolùm id quod voluntas directè, primariò, & immediatè vult, ſed etiam quicquid eſt ab ea volitum, ſive immediatè, ſive mediatè, ſive primariò, ſive ſecundariò, ſive per ſe, ſive per accidens, ſive directè, ſive indirectè; quomodocumque enim ſit aliquid volitum, aliquo modo voluntatis objectum eſt. Et de hoc objecto ſic univerſaliter ſumpto verum eſt, bonitatem actûs interioris à ſolo objecto dependere: nam etſi dependeat etiam à circunſtantiis, hæ tamen continentur intra objectum voluntatis ſic largè & impropriè ſumptum. Licèt ergo tam actus interior voluntatis, quàm actus exterior aliarum potentiarum, habeant bonitatem & malitiam ex circunſtantiis; quia tamen hæ noo ſunt objectum actûs exterioris aliarum potentiarum, bene tamen actûs interioris voluntatis, eò quòd per ipſum ſint aliquo modo volitæ: bonitas actûs exterioris non ex ſolo objecto dependere dicitur, bene tamen bonitas actûs interioris voluntatis.

33. Objicies ſecundò: Circunſtantiæ ut plurimùm ſunt extrinſecæ actui humano, ùt patet de loco & tempore: Ergo oon dant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed tantùm extrinſecè illum bonum aut malum denominant. Conſequentia videtur bona: quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinſecam alicui ſubjecto, debet ipſi eſſe intrinſecum.

34. Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: ſi enim hic diſcurſus valeret, probaret etiam quòd objectum non daret actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, quia objectum eſt extrinſecum actui, ſicut ſunt extrinſecæ circunſtantiæ. Quemadmodum ergo actus humani deſumunt ab objecto bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam, & eſſentialem, quia licèt illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum ei intrinſecus eſt, ùt articulo præcedenti declaravimus; ita quoque à circunſtantiis accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem; quia pariter ordo tranſcendentalis, quem dicit actus humanus ad circunſtantias, ei intrinſecus eſt.

35. Quæres, an ex ſingulis circunſtantiis proveniat actui humano aliqua bonitas, vel malitia moralis, vel ſolùm ex aliquibus?

Reſpondeo nullam eſſe circunſtantiam moralem, quæ non addat aliquid bonitatis, aut malitiæ, ubicumque reperitur in ratione circunſtantiæ moralis; unde ſi alicubi circunſtantiæ nihil addant bònitatis aut malitiæ moralis, ſignum eſt eas non eſſe circunſtantias morales, ſed phyſica accidentia reſpectu actûs, cui nihil addunt moralitatis. Ratio eſt, quia de ratione circunſtantiæ moralis, ùt talis, eſt afficere moraliter, & modificare actum humanum: non poteſt autem actus modificari moraliter, niſi aliquo modo moraliter immutetur; immutari verò non poteſt moraliter, niſi morale aliquid accipiendo, quod non poteſt eſſe niſi bonitas aut malitia, quæ ſunt duæ ſpecies in quas moralitas adæquatè dividitur.

36. Confirmatur: Vel actus ex circunſtantiis habet ſpecialem convenientiam aut diſconvenientiam ad rationem, vel non? Si ſecundum dicatur, circunſtantiæ non ſunt morales, ſed mera accidentia phyſica. Si verò habet ex illis ſpecialem convenientiam vel diſcoovenientiam ad rationem, neceſſe eſt ut ab eis etiam ſpecialem bonitatem moralem aut malitiam deſumat, ſubindeq; nulla erit circunſtantia moralis, quæ, in quantum talis, noo tribuat actui humano, quem afficit & modificat, aliquam bonitatem vel malitiam.

37. Dices primò: Circunſtantia *quis*, dicit conditionem ſeu dignitatem perſonæ: ſed dignitas perſonæ oon dat aliquam ſpecialem bonitatem aut malitiam actui; nam ſi duo homines inæqualis ſanctitatis eandem operationem bonam cum eadem intenſione ac iiſdem circumſtantiis eliciant, actio illius, qui erit majori ſanctitate præditus, non erit melior, nec magis meritoria, quàm operatio alterius, minoris ſanctitatis: ſimiliter ſi idem vir maximæ ſanctitatis peccet vel venialiter, vel mortaliter, ejus peccatum cæteris paribus non erit gravius, quàm peccatum alterius viri minoris ſanctitatis, aut etiam peccatoris: Ergo à circunſtantia *quis* non provenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

38. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, verum quidem eſſe, quòd quando major dignitas perſonæ ſe habet ſolùm per accidens, & purè materialiter, ac concomitanter ad actionem quam elicit, tunc ex illa non provenit actui major dignitas moralis; ſecùs tamen quando illa conditio perſonæ noo ſe habet ùt purum accidens phyſicum reſpectu operationis, ſed quodammodo per ſe: unde comeſtio Regis v. g. eſt ejuſdem rationis cum comeſtione ruſtici, quia dignitas regia ad talem actionem merè per accidens & concomitanter ſe habet: at verò genuflexio Regis & genuflexio ruſtici non ſunt ejuſdem dignitatis & valoris moralis, quia genuflexio Regis eſt reflexiva ſupra ſuppoſitum ac regiam dignitatem, quatenus Rex per illam ſe ſubmittit & humiliat, ipſamque dignitatem regiam quodammodo ſubjicit. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Incarnatione, actiones Chriſti Theandricas fuiſſe infiniti valoris: quia cùm eſſent reflexivæ ſupra ſuppoſitum divinum, inde trahebant infinitam dignitatem. Cùm ergo major ſanctitas ſe habeat per accidens, & merè concomitanter in eo qui ferventiorem ſeu intenſiorem actum noo elicit, ab illa non provenit actui humano ſpecialis aliqua bonitas moralis.

Ad aliam probationem ſimiliter dicendum, quòd major ſanctitas perſonæ ſe habet per accidens ad peccatum, quamvis ratione alicujus adjuncti (putà ratione perfectioris cognitionis, & ingratitudinis, quæ poſſunt intervenire quando peccatum procedit ex malitia) poſſit ad illud ſe habere

habere per ſe. Unde in primo caſu ſanctitas perſonæ non eſt circumſtantia moralis peccati, & ita non facit illud gravius: imò tale peccatum eſt quodammodo levius, ùt docet S. Thomas 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: *Si religioſus non ex contemptu, ſed ex infirmitate, vel ignorantia, aliquod peccatum, quod non eſt contra votum ſuæ profeſſionis, committat abſque ſcandalo, leviùs peccat eodem genere peccati, quàm ſæcularis*: & ſubdit rationem, *quia citiùs reſurgit. & minùs in peccato perſeverat.* In ſecundo autem caſu major ſanctitas aut dignitas perſonæ eſt circumſtantia moralis peccati, & ita facit illud gravius, juxta illud Satyrici Poetæ:

Omne animi vitium tantò conſpectius in ſe
Crimen habet, quantùm qui peccat major habetur.

39. Dices ſecundò: Si circumſtantia *quid*, quæ ſignificat materiæ quantitatem, tribueret actui humano bonitatem aut malitiam, actus qui verſaretur circa materiam infinitæ quantitatis, eſſet infinitæ malitiæ aut bonitatis: v. g. volitio dandi eleëmoſynam infinitis hominibus, furandi infinitam pecuniam, aut occidendi infinitos homines: Sed hoc dici nequit, cùm nihil creatum ſit infinitum ſimpliciter: Ergò &c. Minor recipitur ab omnibus, Sequela verò Majoris probatur: Quia ſi quantitas tribuit bonitatem vel malitiam actui, major quantitas tribuet majorem, & infinita Infinitam.

40. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd quamvis bonitas & malitia actûs creſcant, creſcente bonitate aut malitiâ objecti, non tamen ad æqualitatem quantitatis ipſius, ſed proportionaliter, ad modum quo objectum attingitur à voluntate per talem aut talem actum, & cum tali aut tali affectu ſive conatu: quantumcumque autem objectum ſit infinitæ quantitatis, modus tamen quo attingitur à voluntate, tam ex parte cognitionis, quàm ex parte affectûs & conatûs, ſemper Infinitus eſt, ac proinde licèt objectum ſit in quantitate infinitum, nuſquam tamen tribuit actui infinitam bonitatem aut malitiam.

41. Dices tertiò: Intenſio actûs eſt una ex circumſtantiis ejus, quæ dicitur *quomodo*: Sed illa non tribuit actui ſpecialem bonitatem aut malitiam: Ergo ex omnibus circumſtantiis non provenit actibus humanis bonitas aut malitia ſpecialis. Major patet, Minor probatur. Circumſtantia non poteſt dare bonitatem aut malitiam actui, niſi ſit volita: Sed intenſio actûs non eſt volita ab operante, quia non eſt ab illo cognita; nullus enim cognoſcit quàm intenſus ſit actus quem elicit, & quantam habeat latitudinem gradualem: Ergo intenſio non tribuit actui bonitatem aut malitiam ſpecialem.

42. Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quòd licèt intenſio quantùm ad determinationem gradualem, ſcilicet inquantum habet tres vel quatuor gradus, non ſit cognita ab operante, ab eo tamen cognoſcitur quantùm ad magnitudinem & parvitatem in communi, & ſine determinatione ad gradus; & hoc ſufficit ut ſit ab ipſo volita, ſobindéque ut det ſpecialem bonitatem aut malitiam actui.

43. Dices quartò: Si duratio ſeu continuatio actûs, quæ eſt circumſtantia *quomodo*, augeat ejus bonitatem aut malitiam, ſequitur actum continuatum per horam habere infinitam bonitatem aut malitiam: Sed hoc repugnat, cùm nihil creatum poſſit eſſe infinitum: Ergo &c. Sequela probatur: nam prædictus actus in omnibus & ſingulis partibus vel inſtantibus illius horæ, debet habere novum bonitatis vel malitiæ gradum: Ergo cùm in qualibet hora ſint partes, & inſtantia infinita, habebit in illa infinitos gradus bonitatis & malitiæ, partibus & inſtantibus illius horæ correſpondentes, ſubindéque infinitam bonitatem aut malitiam.

Reſpondeo negando ſequelam. Ad cujus probationem dico, quòd ſicut partes & inſtantia illius horæ, quamvis ſint infinita, non efficiunt infinitam durationem, ſed finitam, & clauſam intra terminos unius horæ ita omnes gradus bonitatis aut malitiæ, quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis ſint infiniti, & omnibus & ſingulis partibus vel inſtantibus illius horæ correſpondeant, non efficiunt bonitatem aut malitiam infinitam, ſed finitam & limitatem, ac inter certos terminos comprehenſam. Ratio eſt, quia augmentum regulari debet ſecundùm partes certas & aliquotas, non ſecundùm proportionales & confuſas; in caſu autem argumenti, tam partes durationis, quam gradus bonitatis vel malitiæ actûs illis correſpondentes, majori ex parte ſunt confuſa & incerta, & ideo quamvis ſint infinita, non efficiunt augmentum infinitum. Quod poteſt explicari ac illuſtrari exemplo calefactionis, vel alterius actionis intenſivæ, quæ etiam ſi continuò duret per ſpatium unius horæ v. g. & in omnibus ac ſingulis horæ partibus vel inſtantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeò per totam horam infinitos gradus, non ideò tamen producit calorem infinitum; quia gradus illi majori ex parte ſunt indeterminati & confuſi. 44.

Addo quod, ad bonitatem & malitiam moralem in actu requiritur advertentia rationis, & volitio operandi: licèt autem ſit diſtincta advertentia rationis ad primum inſtans in quo voluntas incipit operari, & expreſſa volitio in eo inſtanti operandi, & ſimiliter in partibus aliquoties & determinatis, non tamen eſt diſtincta advertentia ad ſingula inſtantia continuativa, nec ad ſingulas partes proportionales, neque expreſſa volitio in illis operandi; cùm tam inſtantia continuativa, quàm partes proportionales, confuſo modo fluant & tranſeant.

Quæres utrum, quando actus uno tantùm inſtanti durat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circunſtantia durationis? 45.

Reſpondent aliqui, quos tacito nomine refert Curiel. *hic art. 3. dubio unico.* § *Ad tertium reſpondetur*, durationem non eſſe circunſtantiam moralem, augentem vel minuentem bonitatem aut malitiam actûs, niſi continuetur ultra primum inſtans in quo incipit actus. Rationem aſſignant, quia quilibet actus ad ſui exiſtentiam, & moralitatem ſpecificam & ſubſtantialem, quam deſumit ab objecto, requirit aliquam durationem, quæ non poteſt eſſe minor quàm unum inſtans: Ergo ſi aliquis actus duret tantùm uno inſtanti, non habebit bonitatem aliquam aut malitiam ex circunſtantia durationis ſed ſolùm ex objecto. Sed hæc opinio, licèt videatur plauſibilis, vera tamen non eſt: nam ſicut voluntas operatur bene aut malè in

genere

genere moris, bonitate aut malitiâ ſubſtantiali, quia habet objectum bonum aut malum; ita operatur bene aut malè bonitate aut malitiâ accidentali, quia ejus operatio exercetur cum plena advertentia rationis in hoc inſtanti: Ergo licèt actus uno tantùm inſtanti duret, habet tamen aliquam bonitatem aut malitiam ex circumſtantia durationis.

46. Confirmatur: Quilibet actus dum incipit, habet ſpecialem aliquam difficultatem, ſive ſtatim deſinat, ſive non, quam non habet poſtquam ſemel incœpit; ad quod alludit Poëta, dum dicit: *Dimidium facti qui bene cœpit habet*: ſicut etiam dum continuatur, habet aliquam difficultatem, quam adhuc non habet dum incipit; ob quam rationem ad perſeverandum in bono requiritur ſpecialis virtus, ùt docet S. Thomas 2. 2. qu. 137. art. 1 Sed hæ difficultates diſtinctæ ſunt ab ea quam habet actus ex objecto: Ergo ratione utriuſque habet actus aliquid bonitatis ſuprà eam quam deſumit ex objecto, ſicque licèt uno tantùm inſtanti duret, habet aliquam bonitatem aut malitiam ex circunſtantia durationis.

47. Ex dictis inferes cum D. Thoma art. 10. & 11. hujus quæſtionis, circumſtantias interdum mutare ſpeciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, ſed duntaxat augere intra eandem ſpeciem.

Probatur: Ubi eſt ſpecialis aliqua conformitas vel difformitas ad regulas morum, ibi eſt nova ſpecies bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circumſtantiæ interdum habent ſpecialem conformitatem vel difformitatem ad regulas morum, diverſam omnino & alterius lineæ ab ea quæ eſt in objecto; ùt patet cùm aliquis furatur ad fornicandum; deformitas enim, quæ eſt in fornicatione, eſt diverſæ rationis & ſpeciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circumſtantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diverſæ ſpeciei ab illa quæ eſt in objecto.

Quod autem aliquando non mutent ſpeciem bonitatis aut malitiæ, ſed eam duntaxat augeant intra eandem ſpeciem, patet eâdem ratione: interdum enim circumſtantiæ non dicunt ſpecialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, ſed tantùm modificant ordinem objecti ad eaſdem regulas; ſicut cùm quis elicit actum odii vel amoris intenſiſſimum; intenſio enim actûs non trahit ipſum ad moralitatem diverſæ rationis & ſpeciei ab ea quam habet ex objecto, ſed tantùm ipſam auget & modificat.

Articulus III.

An Actus humani deſumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, ſpecie diverſam ab ea quam habent ex objecto?

48. Licèt finis ſit una ex circumſtantiis, de quibus diſputavimus articulo præcedenti, ſcilicet circumſtantia *cur?* nihilominus quia præcipua eſt, & habet rationem principii reſpectu humanarum actionum, de illo ſeorſim ac ſpecialiter agimus; S. Doctorem imitantes, qui ſpecialiter de hac circumſtantia diſſerit art. 4. hujus quæſtionis, ubi quærit *an actio humana ſit bona vel mala ex fine?* Diſputant autem interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter reſpondeo, haud dubiè D. Thomam nomine finis intellexiſſe finem operantis, ſive extrinſecum, non autem finem operis, ſive intrinſecum. Ratio eſt, quia D. Thomas loquitur de fine ſecundùm quod diſtinguitur ab objecto, aliàs actum ageret, & bis idem repeteret, cùm art. 2. quærat *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ab objecto?* Sed finis diſtinctus ab objecto eſt finis operantis, non verò finis operis; iſte enim coincidit cum objecto, & eſt ille in quem actio ſuâ naturâ immediatè tendit: Ergo D. Thomas loquitur de fine operantis, non verò de fine operis. Hoc præmiſſo: pro reſolutione difficultatis propoſitæ

Dico primò: humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam ſumit ex objecto habet aliam ex fine operantis Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis diſtinctus à fine operis, ut cùm quis facit eleëmoſynam ex ſolo fine miſericordiæ qui eſt ſubvenire alienæ miſeriæ, vel reddit debitum ex amore juſtitiæ.

49. Concluſio ſic explicata probatur primò authoritate D. Thomæ, qui eam expreſſè docet hlc art. 4. in Curp. ubi ait: *Actiones humanæ, & aliæ quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent præter bonitatem abſolutam quæ in eis exiſtit.* Et ſubdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex conſiderari poteſt. Una quidem ſecundum genus, prout ſcilicet eſt actio, quia quantùm habet de actione & entitate, tantùm habet de bonitate. Alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm objectum conveniens. Tertia ſecundùm circumſtantias, quaſi ſecundum accidentia quædam. Quarta autem ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia ſit genus ad alias bonitates (potiùs enim comparatur ad illas ſicut ſubjectum ad accidentia) ſed quia conſequitur rationem genericè communem actionis phyſicè ſpectatæ. Bonitatem verò moralem, quæ eſt ex eo objecto, *abſolutam* appellat, non quòd non dicat habitudinem tranſcendentalem ad objectum, ſed ut diſtinguat illam à bonitate, quæ eſt ex fine operantis; hæc enim non convenit actioni, niſi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cùm tamen illa ipſi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem.

50. Probatur ſecundò concluſio ratione D. Thomæ. Quælibet res ſicut ſe habet ad eſſe, ita & ad bonitatem; unde quorum eſſe ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab alio, ùt patet in Perſonis divinis: Sed ſicut eſſe rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & eſſe actionis humanæ dependet à fine; cùm omnis actio humana ſit propter finem; Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam deſumit à fine extrinſeco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud eſt quàm habitudo ad ûs ad talem finem ut rectæ rationi conſonum. Unde qui fecit aliquid ex voto, ultra honeſtatem operis, addit honeſtatem & meritum religionis, & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterii.

51. Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, advertendum eſt, quòd ut actus recipiat bonitatem à fine operantis, non ſufficit quòd talis finis ſit bonus abſolutè, ſed inſuper requiritur quòd ſit proportionatus actui, qui in ipſum ordinatur, aliàs vitiatur actus: unde licèt celebrare, vel orare, ſit actus bonus ex objecto; & curate de bonis temporalibus, ſit finis bonus: tamen ſi quis oret, vel celebret propter temporalia, tanquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ùt docet S. Thomas 2. 2. qu. 83 art. 6. ad 1. 3. & 4. Ratio à priori eſt, quia bonum morale eſt idem quod conveniens rationi: Sed rationi non convenit, quòd majus bonum ad minus ordinetur tanquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minùs bonum, quam ſit ille ad quem ex natura ſua ordinatur, non eſt bonus moraliter, ſed malus

52. Ex quo inferes eum, qui exercet aliquem actum honeſtum (quales ſunt actus qui ad conſervationem individui vel ſpeciei ordinantur) propter ſolam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac ſuperius, nempe honeſtum, refert ad inferius & minùs perfectum, nimirum ad bonum delectabile, de quo fuſiùs infrà, cùm de indifferentia actuum humanorum agemus.

53. Dico ſecundò: Bonitas aut malitia, quam actus humanus deſumit à fine operantis, eſt diverſa ſpecie ab ea quam habet ab objecto.

Patet etiam hæc concluſio: quia bonitas ex objecto eſt unica, invariabilis, & eſſentialis actui: bonitas verò ex fine operantis eſt multiplex, & variabilis ex beneplacito operantis & accidit actui: Ergo iſtæ bonitates ſpecie differunt, idem conſtat de malitiis: cùm enim quis furatur ut fornicetur malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem illum advenit, ſpecie differt à malitia injuſtitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipſi eſſentialis eſt, & ab eo inſeparabilis.

54. Dices, Bonitas, vel malitia, deſumpta ex fine, eſt generice reſpectu bonitatis, quæ deſumitur ex objecto, ùt docet D. Thomas hîc art. 7. Sed bonitas generica non diſtinguitur ſpecie à bonitate ſpecifica, neque realiter, ſed ſolùm ratione ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non diſtinguuntur ſpecie

55. Sed contrà primò: D Thomas hîc art. 4. ad 3. docet unam iſtarum bonitarum ab alia ſeparari, alia manente; quod & experientià conſtat, cùm operans poſſit actum eleemoſynæ ordinare, vel non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc eſſet impoſſibile, niſi realiter diſtinguerentur: Ergo &c.

56. Deinde genus & ſpecies per ſe ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per ſe; cùm ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non ſe habent ut verum genus & ſpecies. Unde, cùm D. Thomas loco citato docet, quòd bonitas quæ eſt ex fine, eſt veluti generica, loquitur de genere ſimilitudinariè & metaphoricè dicto.

57. Quæres ad complementum hujus quæſtionis, utrum ut actus ſit bonus moraliter, ſufficiat bonitas finis proximi, ſeu objecti, an verò neceſſariò ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, putà ad Deum ordinetur?

Reſpondeo quòd quando actus eſt bonus, & honeſtus ex fine proximo, ſeu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut ſit moraliter bonus, ſed ſufficit quòd non apponatur finis malus, vel alia mala circumſtantia: v. g. qui dat eleemoſynam, intendens ſolùm honeſtatem eleemoſynæ, hoc eſt ſublevare alienam miſeriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & ſimiliter qui jejunat ut carnem ſubjiciat rationi, & ſic de aliis. Ratio eſt, quia talis actus ex fine proximo, ſeu objecto habet honeſtatem, & bonitatem moralem: Ergo ut ſit moraliter bonus, non eſt neceſſarium quòd illam à fine extrinſeco participet. 58.

Adde quod ſicut lapis ex natura ſua tendit in centrum, ut in terminum & finem ſui motûs, niſi violenter ſurſum impellatur ab agente extrinſeco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura ſua bonum & honeſtum, tendit in Deum ut luminis rationis, ac totius boni honeſti auctorem, niſi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honeſtum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circumſtantiam, cenſetur, interpretativè ſaltèm, operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum ſufficit. Sed de hoc fuſiùs in Tractatu de Gratia, cùm oſtendemus contra Janſenium omnia opera infidelium non eſſe peccata. Diſp. 1. art. 3.

DISPUTATIO IV.

De Concurſu multiplicis Moralitatis in eodem actu.

EXplicatis principiis moralitatis, reſtat agendum de Concurſu & Comparatione diverſarum ſpecierum moralitatis reſpectu ejuſdem actûs, ut conſtet quo pacto ſint aut non ſint in eo compoſſibiles, & quem ordinem obſervent, Unde ſit

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum idem numero actus poſſit ſimul habere duas ſpecies moralitatis, putà bonitatem ex ſubjecto, & malitiam ex fine operantis, vel è contra?

§. I.

Quibusdam præmiſſis Difficultas reſolvitur.

SUppono contra Gabrielem, & quoſdam alios, eundem numero actum è voluntate elicitum, poſſe ſucceſſivè eſſe moraliter bonum, & malum ſive tranſire de bono in malum, & econtra. Bonum enim & malum morale ſe habent reſpectu actûs voluntatis, ſicut verum & falſum reſpectu actûs intellectûs: Sed idem numero actus intellectûs poteſt ſucceſſivè eſſe verus & falſus, ex ſola variatione objecti, ut 1.

hic

hic actus, *Petrus ſedet*, eſt verus, Petro ſedente, & poſtea falſus, ipſo ſurgente & ſtante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis poteſt ſucceſſivè eſſe bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore eſt bonum & conforme legi, in alio malum ac ei difforme. V. G. poteſt homo velle veſci carnibus tempore licito, & hanc volitionem ſine interruptione continuare eo tempore quo eſus carnium non eſt licitus: tunc verò manet idem actus in eſſe phyſico (cùm ſit continuus & non interruptus, ùt ſupponimus) & tamen fit diverſus in eſſe moris, & transit ab una ſpecie moralitatis in aliam. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo art. 4. ad 7. ſic ait: *Nihil prohibet aliquid eſſe idem numero ſecundùm unum genus, quod tamen ſecundùm aliud genus non ſolùm numero, ſed ſpecie differt: ſicut ſi ſit aliquod corpus continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, eſt unum numero, in quantum eſt continuum, ſed differt non ſolùm numero, ſed ſpecie, in quantum eſt coloratum. Et ſimiliter ſi in aliquo actu continuo primò feratur intentio ad bonum, poſtea ad malum, ſequitur quòd ſit unus actus numero ſecundùm ſuam naturam, ſed tamen differt ſpecie ſecundùm quod eſt in genere moris.*

Tota ergo difficultas ad hoc devolvitur, an idem actus voluntatis ſimul & eodem tempore poſſit diverſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe ſimul bonus & malus ex diverſis principiis, putà bonus ex objecto, & malus ex fine; ſicut cùm quis dat eleëmoſynam propter vanam gloriam; vel econtra malus ex objecto, & bonus ex fine, ut dum quis furatur ad dandam eleëmoſynam? Quod ut magis declaretur, & ſtatus difficultatis clarè percipiatur, certáque ab incertis ſeparentur.

2. Supponendum eſt ſecundò, actionē humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum; etiam ſi ejus objectum bonum ſit, non eſſe bonam ſimpliciter, ſed ſimpliciter malam. Hoc admittunt omnes Authores, & docet expreſsè D. Thomas hîc art. 4. ad 3. ubi ait: *Non eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant, quia quilibet ſingularis defectus cauſat malum: bonum autem cauſatur ex integra cauſa, ùt Dionyſius dicit 4. cap. de Divin. nomin.* Solùm ergo difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an ſicut in naturalibus poteſt idem ſubjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & eſſe malum quoad aliud; ut ægrotare pedibus, & non manibus; habere pulchros oculos, & naſum deformem; & ſicut in artificialibus poteſt idem opus ſecundùm unam partem eſſe pulchrum, & regulis artis conforme, & ſecundùm aliam difforme, ac diſtortum, & regulis artis diſſonum: ita in moralibus eadem actio humana poſſit eſſe bona ex objecto, & ſimul mala ex fine operantis, aut ex alia circunſtantia; vel quando malus finis aut circunſtantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quòd actus ille tunc non poſſit dici bonus ſecundùm quid, ſeu ex objecto. Eadem difficultas currit, cùm actus eſt malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro reſolutione

3. Dico primò: Quando objectum eſt bonum, & finis malus, aut alia circunſtantia (ut cùm quis dat eleëmoſynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco ſacro) non ſunt duæ ſpecies moralitatis, ſed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circunſtantia redundat in objectum, ejúſque bonitatem moralem omnino deſtruit. Eſt contra Cajetanum *hîc art.* 8. & 9. & *tomo* 1. *opuſc. tract.* 17. *reſponſione* 14. quem ſequuntur ex noſtris Marcus à Serra *hîc art.* 4. & ex extraneis Lorca, Granado, & alii.

4. Probatur primò concluſio ex D. Thoma qui variis in locis eam videtur apertè tradere: nam in 2. diſt. 38. qu. 1. art. 4. ſic ait: *Cùm aliquis vult dare eleëmoſynam propter inanem gloriam, hic eſt unus actus voluntatis, & hic actus totus malus eſt, licèt nunquam ad omne id, quod in eo eſt, malitiam habeat.* Et hîc qu. 19. art. 7. ad 2. *Voluntas* (inquit) *non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſa volendi: qui enim vult dare eleëmoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, & ideo prout eſt volitum ab ipſo eſt malum, unde voluntas ejus eſt mala.* Et in reſp. ad 3. *Sive voluntas ſit ejus quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni, ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala.*

5. Reſpondent Adverſarii, D. Thomam loqui de bonitate ſimpliciter, & non negare quòd, dare eleëmoſynam propter vanam gloriam, ſit actus bonus ſecundùm quid, ſeu ex objecto.

6. Sed contrà primò: D. Thomas loco citato expreſsè dicit, quòd, quando aliquis *vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, volitum ab ipſo eſt malum.* Et ibidem art. 2. ad 2. ait quòd velle bonum quando non debet, ſi referatur ad volitum, tunc voluntas non eſt boni, *quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non eſt velle bonum*: Sed illud volitum eſt objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus à fine operantis, vel ab alia circunſtantia vitiatur, non remanet bonus etiam ex parte objecti, ſed totus malus eſt, licèt non totaliter, ſeu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor in 2. diſtinct. 38. quæſt. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cùm aliquis vult dare eleëmoſynam propter inanem gloriam, hic eſt unus actus voluntatis, & hic actus totus malus eſt, licet non ab omni eo quod in eo eſt malitiam habeat.*

7. Contrà ſecundò: D. Thomas *hîc art.* 5. *ad* 4. docet quòd cùm aliqua circunſtantia actum, qui ex objecto eſſet bonus, reddit malum, talis circunſtantia ſumitur ùt differentia eſſentialis objecti, & ſpecificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis ſpeciem: ſi autem prædictus actus haberet ſimul bonitatem ex objecto, ab eo primariò ſpecificaretur, nec circunſtantia daret ſpeciem eſſentialem, ſed accidentalem, ùt patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti.

8. Contrà tertiò: Idem S. Doctor 2. Ethic. lect. 7. docet ex Ariſtotele bonum in moralibus uno ſolùm modo dici, nempe ſimpliciter, idque explicat exemplo ſagittarii, qui uno ſolùm modo poteſt ſcopum vel punctum ſibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo deviare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno ſolo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde eſt quòd peccare eſt facile, quia multipliciter hoc contingit. ſed rectè agere eſt difficile, quia non contingit niſi uno modo: & ponitur exemplum, quia facilè eſt recedere à contactu ſigni, id eſt puncti, ſive in centro circuli, ſive in quacumque alia ſuperficie determinatè ſignati: ſed tangere ſignum eſt difficile, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thoma actus non poteſt eſſe bonus moraliter, niſi ſit bonus ſimpliciter, ſeu ex omnibus principiis ad illum concurrentibus, nempe objecto, fine, & circunſtantiis debitis; ſubindéque non poteſt eſſe bonus ex objecto, & malus

ex fine operantis, aut ex aliis circumſtantiis.

9. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, quam inſinuat idem Doctor angelicus locis ſuprà citatis. Cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum: Ergo non poteſt dare actui ſpeciem boni. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, tunc eleemoſyna ſecundùm ſe & abſolutè non terminat hunc actum electionis, ſed ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet acquiſitionem vanæ gloriæ; electio enim habet pro objecto medium ut conducens ad finem, & ad illum ordinatum: Atqui eleemoſyna ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, non eſt objectum bonum, ſed malum; cùm ſub hac ratione ſit inſtrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, ſub ſpecie miſericordiæ & charitatis, licèt quantùm ad ſublevationem alienæ miſeriæ habeat effectum eleemoſynæ: Ergo cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & prout illum actum ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum.

10. Confirmatur: Licèt electio priùs ratione terminetur ad medium, quàm ad finem, in genere cauſæ formalis, tamen in genere cauſæ finalis priùs terminatur ad finem: unde cùm cauſa finalis ſit ſimpliciter prior, eò quod agens non agat niſi motum à fine, hinc eſt quod ſimpliciter loquendo, cùm aliquis eligit medium de ſe bonum ad obtinendum malum finem, v.g. eleemoſynam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & refundatur in objectum ſeu medium, ejuſque bonitatem extinguat. Unde Ambroſius Epiſt. 84. ad Demetriadem: *Inflatio & ambitio, & proprium bonorum ſuperba defenſio, poſſunt deſtruere eleemoſynas, poſſunt evacuare martyria, ſi & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & ſæva ſupplicia non ea fortitudine quam Deus tribuit, ſed ea quam de ſe præſumpſit, excipiat.* Hinc etiam hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totam farinæ cui injicitur maſſam corrumpit, univerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat: ſic etiam ſimulatio, cujus ſemel animum imbuerit, tota virtutum ſinceritate & veritate fraudabit,* inquit venerabilis Beda lib. 4. in Lucam capit. 52.

11. Confirmatur ampliùs: Ut aliquis actus ſit bonus, etiam partialiter & inadæquatè, debet regulari per dictamen rectæ rationis & prudentiæ, quæ eſt proxima & immediata regula actuum humanorum, ut diſp. 1. oſtendimus: Sed electio medii de ſe boni ad obtinendum malum finem, jejunii v.g. vel eleemoſynæ, ad captandam vanam gloriam, vel alterius actus ex objecto boni, & ex circumſtantia mali, non regulatur per dictamen rectæ rationis & prudentiæ: Ergo nullam habet bonitatem moralem, etiam partialem & inadæquatam. Major patet, Minor probatur. Prudentia & recta ratio dictant bonum bene eſſe faciendum, bonum fieri malè, ſeu ex malo motivo, non eſſe bonum: Sed quando aliquod bonum fit ex malo fine, fit ex malo motivo, quia finis dat motivum agendi, & quando fit cum mala circumſtantia, non fit bene, ſed malè: Ergo tunc non fit conformiter, ſed difformiter ad rectam rationem & prudentiam.

Probatur tertiò concluſio alia ratione deſumpta ex doctrina D. Thomæ *hic art. ad 4.* ubi docet quòd omnis circumſtantia mala, adveniens actui ex objecto bono, tranſit in rationem objecti, niſi deſtruat bonitatem, quæ ex objecto ſumenda erat: Ergo actus aliquâ malâ circumſtantiâ, vitiatus, nullam retinet bonitatem moralem ex objecto. Minor probatur: Circumſtantia non poteſt tranſire in rationem objecti, niſi etiam tranſeat in rationem ſpecificativi, quia ex objecto ſumitur ſpecificatio, etiam in moralibus: Sed non poteſt tranſire in rationem ſpecificativi, niſi deſtruat bonitatem ſpecificam, quæ ex objecto ſumenda erat: aliàs talis actus haberet duplicem eſſentiam ſeu ſpeciem omnino oppoſitam, & quarum una non poſſet ſubordinari alteri: Ergo circumſtantia mala non poteſt tranſire in conditionem objecti, niſi ipſius bonitatem deſtruat. 12.

Hanc concluſionem probant etiam aliqui ab inconvenienti quod videtur ſequi ex adverſa ſententia: Si enim (inquiunt) idem actus ſimul eſſet bonus & malus moraliter, eſſet etiam ſimul meritorius vitæ æternæ, & alicujus ſupplicii, quod videtur abſurdum. Sed hæc ratio non urget: tum quia reſponderi poteſt, quod ſicut non repugnat in eodem actu ratio boni & mali moralis ſecundùm diverſa, ita nec ratio meriti & demeriti: tum etiam quia ad meritum vitæ æternæ requiritur quod actus ſit ſimpliciter bonus, & Deo gratus, ac ex imperio charitatis ſaltem virtualiter in Deum referatur: neutrum autem convenit actui bono ex objecto, & malo ex fine operantis; ille enim in ſententia Adverſariorum eſt bonus tantùm ſecundùm quid, & cùm ſit peccatum, ſaltem veniale, non poteſt per charitatem referri in Deum; cùm peccatum veniale, licèt non auferat à ſubjecto in quo eſt, habitualem ordinem charitatis, ab ea tamen imperari nequeat, nec in Deum formaliter aut virtualiter referri: quia ſicut actus charitatis eſt converſio in Deum, & peccatum mortale averſio ab illo ut ultimo fine, ita veniale eſt quædam ab illo diverſio, ut docetur in tractatu de Peccatis. An verò actus bonus ex objecto, & malus ex aliqua circumſtantia, ſit meritorius alicujus præmii temporalis, diſputant Theologi in tractatu de Merito. 13.

Dico ſecundò: Quando objectum actûs eſt malum, & finis bonus (ut cùm quis furatur ad dandam eleemoſynam) non ſunt ibi duæ ſpecies morales, una mali ex furto, & alia boni ex eleemoſyna, ſed una duntaxat mali ex objecto, nempe ex furto. Hæc concluſio ſequitur ex principiis in præcedenti ſtatutis: ſi enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circumſtantia, inficit totum actum, & omnem ejus bonitatem deſtruit, à fortiori ea quæ derivatur ex objecto, quæ eſt præcipua ac eſſentialis, idem præſtabit, omnemque bonitatem moralem actûs pariter deſtruet. 14.

Deinde, ſicut eſt contra dictamen prudentiæ, eligere aliquod bonum medium ob malum finem; ita & aſſumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non ſunt facienda mala ut eveniant bona.

Ad

Addo quòd, ſicut ſe habet principium in ſpeculativis, ita & finis in practicis, ut ſæpè docent Ariſtoteles & D. Thomas: unde ſicut principium ſpeculativum certum, applicatum ad concluſionem per medium ſophiſticum, non cauſat aſſenſum ſcientificum, ſed erroneum; ita finis bonus, intentus per medium malum, non cauſat actum bonum, ſed malum.

Denique, ſicut in eo qui dat eleemoſynam propter vanam gloriam, eleemoſyna, inquantum eſt materia & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt objectum bonum, ſed malum (vitiatur enim à fine, & ad ſpeciem ejus trahitur, ut in prima ratione præcedentis concluſionis expendimus) ita in eo qui furatur ad dandam eleemoſynam, eleemoſyna non eſt bonus finis, ſed malus, quia eſt cauſa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, atque ad ſpeciem ejus trahitur: Ergo ſicut primus actus eſt omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & ſecundus. Unde D. Thomas hîc qu. 19. art. 7. ad 3. ſic ait: *Sive voluntas ſit ejus quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni; ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala: ſed ad hoc quod ſit bona, requiritur quod ſit boni ſub ratione boni, id eſt quod velit bonum, & propter bonum.*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

15. OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas hîc art. 4 cùm enumeraſſet in corp. quadruplicem actûs bonitatem, in ſolut. ad 3. addit: *Nihil prohibet actioni, habenti unam prædictarum bonitatum, deeſſe aliam, & ſecundùm hoc contingit actionem, quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam, vel ſecundùm circumſtantias, ordinari ad finem malum, vel è converſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant.* Ubi ponderanda ſunt hæc verba, *habenti unam prædictarum bonitatum*: his enim S. Doctor apertè videtur docere, quod actio humana poteſt habere unam bonitatem moralem, putà ex objecto, & tamen carere aliis quæ deſumuntur ex fine, vel circumſtantiis, ſubindeque ſimul eſſe bona & mala. Unde in 2. diſt. 36. qu. unica art. 5. in fine corp. ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circumſtantias.*

16. Reſpondeo quod quando S. Doctor dicit quod actioni habenti unam bonitatem, putà ex objecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti*, non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum prædicto defectu talem bonitatem conſervet, ſed reddit ſenſum diviſum, & ſolùm ſignificat, quod quantùm eſt de ſe habiturus erat actus talem bonitatem, niſi adveniſſet malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verùm in ſenſu compoſito, ita ut cùm de facto eſt diſtemperies, revera ſit ſanitas, ſed ſolùm in ſenſu diviſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantùm eſt ex aliis principiis, niſi diſtemperies accidiſſet. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. Sententiarum. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet ex locis quæ pro noſtra aſſertione adduximus, in quibus, quacumque parte actus ſit malus, denegat ei S. Thomas omnem bonitatem, ſubindeque docet bonitatem ex objecto, & malitiam ex fine, in eodem actu non poſſe componi, ſeu ſimul reperiri: unde cùm ait actui habenti unam bonitatem, deeſſe aliam, hoc neceſſariò debet intelligi in ſenſu diviſo, ſicut expoſuimus; præſertim cùm idem S. Doctor locis ſuprà citatis doceat circumſtantiam malam tranſire in rationem objecti, atque adeò ipſam bonitatem objectivam deſtruere.

17. Objicies ſecundò: Cùm quis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, ille actus eſt ſimul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis: Ergo ſimul habet duas ſpecies moralitates, nempe bonitatem & malitiam. Conſequentia patet, Antecedens etiam eſt evidens quantùm ad ſecundam partem. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia nullus actus poteſt eſſe malus ex objecto, niſi habeat objectum malum: Sed talis actus non habet objectum malum; nam finis ob quem fit, non eſt ejus objectum, ſed circumſtantia: Ergo non eſt malus ex objecto.

18. Secundò: Cùm quis inſtante præcepto dandi eleemoſynam, dat eleemoſynam ob inanem gloriam; implet præceptum: Ergo talis actus eſt bonus ex objecto. Conſequentia patet: cùm enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex objecto.

19. Tertiò: Si talis actus eſſet malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, ſcilicet inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, ſcilicet ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit; aliàs qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo, *&c.*

20. Quartò: Qui urgente præcepto dandi eleemoſynam, eam tribuit ob inanem gloriam, meliùs facit, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum: Ergo ille actus non eſt omnino malus, ſed retinet aliquam bonitatem, eam ſaltem quam habet ex objecto.

21. Denique: Volitio dandi eleemoſynam ob inanem gloriam elicitur à virtute miſericordiæ: Ergo eſt bona moraliter, ſaltem ex parte objecti. Conſequentia liquet: quoniam virtus moralis non poteſt non reſpicere bonum honeſtum, quod eſt proprium ejus objectum. Antecedens verò probatur: Tum quia qui habet habitum miſericordiæ, majorem habet facilitatem ad prædictum actum eliciendum, quàm qui hujuſmodi habitu caret; quod ſignum eſt hunc actum à virtute miſericordiæ procedere: Tum etiam quia talis actus repetitus auget facilitatem ad veros actus miſericordiæ, atque adeò ipſam virtutem miſericordiæ: Sed virtus non augetur niſi actu à ſe elicito: Ergo talis actus à virtute miſericordiæ elicitur.

22. Huic argumento, quod eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, reſpondetur negando Antecedens, quantùm ad primam partem. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quod licèt objectum hujus actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter & in eſſe entis ſit bonum, formaliter tamen ac in eſſe objecti, & ut actum illum terminat ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum: tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, unde non eſt conforme, ſed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ, ut in prima ratione declaravimus: tum etiam quia tunc circumſtantia finis mali tranſit in rationem objecti ſpecificantis, ſicut in ultima probatione oſtendimus.

23. Ad ſecundam probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam. Ad cujus probationem reſpondeo ex D.Thoma *infrà qu.100. art 9. & 10.* leges eſſe in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis præcipuè quoad ſubſtantiam & entitatem phyſicam, vel (quod idem eſt) quoad bonitatem objectivam materialem; ut quæ præcipiunt ſuccurrere indigenti, audire ſacrum, ſimilea: aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & conſequenter de eorum honeſtate & bonitate formali; cujuſmodi ſunt illæ quæ diſponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipſam juſtificationem & munditiam interiorem, ut credere, ſperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiſcere rem alienam, *&c.* Leges igitur quæ dantur de ſola ſubſtantia actûs (qualis, ut dixi, eſt illa quæ præcipit ſuccurrere indigenti) adimpleri poſſunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiem bonam ſeu objectum materialiter bonum verſetur. Unde hæc inſtantia ſolùm probat objectum hujus actûs, *vole dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſſe bonum materialiter, & in eſſe entis, non autem oſtendit illud eſſe bonum formaliter, & in ratione objecti ſpecificantis.

24. Ad tertiam probationem reſpondeo. aliquos exiſtimare in illo actu duplicem eſſe malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemoſynæ vitiatæ; tunc enim non manet vera eleëmoſyna, ſed fit materia vanæ gloriæ, ac inſtrumentum ſuperbiæ. Unde Auguſtinus in regula, ſeu Epiſt. 109. ait quod *ſuperbia bonis operibus inſidiatur ut pereant*; & Chryſologus loquens de hypocriſi, dicit: *Crudelis arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, miſericordiam miſeratione proſternit.* Veroſimilius tamen videtur non duplicari ibi malitiam, nec aliam dari diſtinctam à ſuperbia, ſeu vana gloria, quæ, ut ſuprà oſtendimus, totum illum actum vitiat, adinſtar fermenti, quod totam farinæ cui injicitur maſſam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo naſcitur pannum corrodit. Unde Chriſtus Matth. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit*: ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ ſi ſit mala, reddit totam actionem malam & tenebroſam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

25. Ad quartam reſpondetur, quod etſi qui urgente præcepto dandi eleemoſynam, eam tribuit ob inanem gloriam, minùs peccet, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum, non tamen, propriè & formaliter loquendo, meliùs facit: quia neuter formaliter bene facit; & ideo comparativum *meliùs* eſt de ſubjecto non ſupponente. Sicut minùs peccat qui dormiens adimplet, ſeu non frangit præceptum non furandi, quàm qui illud violat: non tamen propriè meliùs facit; quia dormiens, nullam exercens operationem, nihil boni facit, & ubi non eſt bonum, melius eſſe non poteſt.

26. Ad ultimam nego Antecedens: nam virtus moralis non concurrit niſi ad actus regulatos judicio prudentiæ: volitio autem dandi eleemoſynam ob inanem gloriam non regulatur dictamine prudentiæ, ut ſuprà oſtendimus: ergo illa non procedit ab habitu miſericordiæ, ſed vanæ gloriæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum eſt, majorem illam facultatem, quam experitur is qui habet habitum miſericordiæ, ad prædictum actum, non provenire per ſe ab hujuſmodi habitu, ſed per accidens: quia dum per ſe diſponit potentiam ad proprium actum, per accidens removendo impedimenta ex parte materiæ, reddit ipſam potentiam facilem ad actus in materia ſimiles, quamvis formaliter non ſint actus virtutis, ſed vitii: ad eum modum quo habens habitum miſericordiæ acquiſitæ, facilior eſt ad eliciendos actus infuſæ; non quia virtus naturalis per ſe influat in actus infuſæ, ſed quia cùm prædictæ virtutes conveniant in materia, licèt non in ratione formali, eo ipſo quòd acquiſita per ſe habilitet potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta quæ ex parte materiæ retardare poſſent ad alios quoſcunque in tali materia eliciendos. Per quod patet ad ſecundam probationem: nam etſi volitio dandi eleemoſynam ob inanem gloriam, non ſit formaliter actus virtutis, poteſt tamen per accidens modo explicato augere facilitatem ad veros actus miſericordiæ, tollendo impedimenta ex parte materiæ.

27. Objicies tertiò: Actus credendi myſteria ſupernaturalia ut à Deo revelata, elicitur à virtute fidei, ſubindeque eſt bonus ex objecto: Sed ille poteſt ad malum finem ordinari, ut ſi aliquis credat propter vanam gloriam: Ergo idem actus poteſt eſſe ſimul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis.

28. Confirmatur: Si aliquis vellet ſuſcipere baptiſmum, aut pati martyrium ex vana gloria, talis volitio eſſet mala, utpote relata ad malum finem, & bona, utpote diſpoſitio ad juſtificationem, quæ per baptiſmum aut martyrium obtinetur: Ergo idem actus bonitatem & malitiam moralem ſimul habere poteſt.

29. Ad objectionem reſpondet Joannes à S. Thoma, quod ille qui credit ex motivo vanæ gloriæ, vel ex alio temporali, credit ex fide acquiſita, quæ innititur teſtimonio humano: ſicut hæretici myſteriis quæ non diſcredit, non aſſentitur ex vera fide ſupernaturali, ſed ex motivo & teſtimonio humano; quia ſcilicet talia myſteria ſibi videntur credibilia. Rationem aſſignat, quia (inquit) actus veræ fidei, debet à gratia excitante procedere: quando autem aliquis credit ex motivo vanæ gloriæ, talis aſſenſus, cùm ſit peccatum, ſaltem veniale, non poteſt produci à gratia excitante, quæ non poteſt in actus malos influere: ergo nec poteſt eſſe actus veræ fidei. Verùm hæc ratio non videtur bona; malitia enim actûs non obſtat quominus ille ſit ex motione divina ſupernaturali, quæ poteſt attingere entitatem actûs mali, præſcindendo ab ejus malitia & deformitate, ut patet in ſacerdote conſecrante hoſtiam propter ſortilegium, aut alium malum finem: nam licèt talis conſecratio ſit mala & ſacrilega, procedit tamen ab auxilio ſpeciale Dei, moventis & applicantis ſacerdotem ut ſuæ virtutis inſtrumentum.

30. Verius ergo & probabilius eſt, prædictum actum à fide infuſa procedere: cùm enim eſſentialiter ſit virtus intellectualis per ſe primò ſpeculativa, nec ſecundùm ſe reſpiciat objectum ſub ratione boni, ſed ſub ratione primi veri, non videtur deſtrui ejus actus per hoc quod ad finem extrinſecum pravum referatur: quia talis relatio, licèt repugnet bonitati morali, non tamen certitudini & infallibilitati, quæ eſt eſſentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad argumentum

rum respondetur, actum credendi propter vanam gloriam non habere bonitatem moralem ex objecto, etſi eliciatur à virtute fidei; quia non eſt de ratione actûs fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto, vel aliunde, ſed tantùm veritatem & infallibilitatem.

31 Ad confirmationem dicendum, quòd ſi aliquis ex inani gloria vellet ſuſcipere baptiſmum, conſequeretur quidem ex vi ſacramenti, & ex opere operato, aliquem ejus effectum, ſcilicet characterem, ad quem non alia requiritur diſpoſitio, quàm voluntas eum ſuſcipiendi; non reciperet tamen gratiam ſanctificantem, quia baptiſmus eam non confert adultis, niſi mediante aliqua diſpoſitione, quæ ad minùs ſit attritio ſupernaturalis, ut magis communiter docent Theologi in tractatu de ſacramentis. Si autem velis ſequi eorum ſententiam, qui dicunt volitionem ſuſcipiendi baptiſmum ſufficere ut gratiam conferat, dicere poteris, illam voluntatem non concurrere ad gratiam per modum diſpoſitionis, ſed per modum conditionis, ſicut ad characterem; & ſic non requiri quod ſit bona moraliter. Qui autem vellet pati martyrium ob inanem gloriam, nec gratiam, nec aureolam martyrii conſequeretur: quia tale martyrium non eſſet verum, ſed apparens; cùm verum martyrium debeat eſſe effuſio ſanguinis propter Chriſtum, aut fidei defenſionem. Unde Hieronymus ſuper illud ad Galat. 5. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi*, ait: *Martyrium ipſum, ſi ideò fiat ut admirationi & laudi habeamur à fratribus, fruſtra ſanguis effuſus eſt.* Imò aliqui exiſtimant, profuſionem vitæ & ſanguinis in tali caſu eſſe peccatum mortale: quia licèt inanis gloria ſecundùm ſe ſit tantùm veniale, tamen prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine, eſt mortale: ſicut abſque aliquo bono fine morti ſe exponere.

Objicies quartò: In naturalibus poteſt eadem res eſſe bona ex uno capite, & ſimul mala ex alio; nam idem homo poteſt eſſe boni auditûs, & mali viſûs; habere pulchras manus, & pedes deformes: Ergo & in moralibus eadem actio poterit ſimul eſſe bona ex objecto, & mala ex fine, vel è contra. Conſequentia probatur: quia ut ait S. Thomas art. 1 hujus quæſtionis: *De bono & malo in actionibus oportet loqui, ſicut de bono & malo in rebus.*

33 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dico de bonitate & malitia in moralibus, quantùm ad multa loquendum eſſe, ſicut de bono & malo in naturalibus: nam ſicut in rebus naturalibus, una eſt bonitas eſſentiæ, alia accidentis, ita in moralibus, una bonitas deſumitur ab objecto, alia à circumſtantiis, quæ ſunt veluti accidentia actuum humanorum. Item ſicut bonitas totalis conſurgit ex plenitudine eſſendi in eſſe naturali, ita & in eſſe morali. Sed diſcrimen eſt in eo, quod in naturalibus malum unius partis non inficit aut deſtruit bonitatem alterius; unde bonitas ex eſſentia poteſt ſimul eſſe cum malo accidenti, & bonitas unius partis cum malo alterius: in moralibus verò, malitia quæ eſt ex fine, vel aliis circumſtantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus deſtruit, ut ſuprà oſtendimus; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex objecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto: ſicut docent Theologi in tractatu de virtutibus, quod virtutes morales, licèt inter ſe ſint eſſentialiter diſtinctæ, tamen ita ſunt connexæ, ut nulla adſit, ſi una deficiat.

Objicies ultimò contra ſecundam concluſionem: Iſte actus, *volo furari ut dem eleemoſynam*, eſt bonus ex fine, & malus ex objecto: Ergo habet ſimul duas ſpecies moralitatis. Conſequentia patet. Antecedens probatur. Ideircò iſte actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſt malus ex fine, quia ordinatur ad malum finem, & ex tali ordinatione vitiatur: Sed iſte actus, *volo furari ut dem eleemoſynam*, non ordinatur ad finem malum à quo vitietur: Ergo non eſt malus, ſed bonus ex fine. 34

Confirmatur: Iſti duo actus, *volo jejunare ut dem eleemoſynam*: & *volo furari ut dem eleemoſynam*, habent eundem finem, ſcilicet eleemoſynam: Sed hic finis tribuit priori actui bonitatem ſuam: Ergo & poſteriori.

Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens, quantùm ad primam partem. Ad cujus probationem dicendum, quod licet in iſto actu, *volo furari ut dem eleemoſynam*, eleemoſyna non ſit medium ad malum finem, ſicut in priori actu, quo quis vult dare eleemoſynam propter vanam gloriam, ſubindeque non ex eo vitiatur; benè tamen ex eo quod ſit finis movens ad malum medium, & malitia medii redundet in finem, ejuſque bonitatem deſtruat. Unde 35

Ad confirmationem dico quod licèt iſti actus, *volo jejunare ut dem eleemoſynam*, & *volo furari ut dem eleemoſynam*; materialiter habeant eundem finem, non tamen formaliter: nam in ſecundo actu malitia medii vitiat finem, & in ipſum refunditur, ita ut finis non ſit eleemoſyna abſolutè, ſed ut cauſa furti; ex quo efficitur mala malitiâ furti.

ARTICULUS II.

An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala?

OSTENDIMUS articulo præcedenti, eundem actum non poſſe ſimul habere duas ſpecies moralitatis inter ſe oppoſitas, bonitatis ſcilicet & malitiæ: nunc breviter diſcutiendum eſt, an poſſit habere ſimul duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ: v. g. dum aliquis vult jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, quæritur an ejus actus ſit ſimul in ſpecie abſtinentiæ & pœnitentiæ: vel dum quis vult furari ut fornicetur, vel occidere ut furetur, an talis actus ſit ſimul in ſpecie furti & fornicationis, vel in ſpecie homicidii & furti? 36

Partem negativam tenet Vasquez hîc diſp. 53. cap. 3. ubi negat eundem numero actum humanum poſſe eſſe in duplici ſpecie bonitatis moralis, quarum una ſit ex objecto, alia verò ex fine; quamvis concedat poſſe eſſe in duplici ſpecie malitiæ moralis; & in ſuam ſententiam pertrahere conatur Ferrarienſem, & aliquos ex Nominalibus, quos tamen Salmanticenſes & alii Moderni ab hac opinione vendicant. Unde vix eſt qui prædictæ ſubſcribat ſententiæ, præter Vazquem, cui proinde adaptari poteſt illud Geneſ 16. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.* 37

Dico igitur, unum & eundem actum poſſe ſimul habere duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ, unam ex fine, & aliam ex objecto.

38 Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 4. ubi ait: *Actiones humanæ habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem abſolutam quæ in eis exiſtit.* Ubi per *bonitatem abſolutam*, intelligit eſſentialem, deſumptam ex objecto, ut diſputatione præcedenti annotavimus. Et ſtatim ponit quadruplicem bonitatem, quæ poteſt reperiri in actu, inter quas enumerat bonitatem ex objecto, & ex fine, tanquam diſtinctas, idem habet art. 6. & 7. ubi ad 1. ait: *quòd ſecundum ſubſtantiam ſuam non poteſt aliquid eſſe in duabus ſpeciebus, quarum una ſub altera non ordinetur, ſed ſecundum ea quæ rei adveniunt, poteſt aliquid ſub diverſis ſpeciebus contineri; ſicut hoc pomum ſecundùm colorem continetur ſub hac ſpecie, ſcilicet albi; & ſecundum odorem, ſub ſpecie benè redolentis.* Denique 3. contra gent. cap. 138. clariſſimè docet noſtram ſententiam, his verbis: *Contingit unum actum duorum vitiorum eſſe, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut cùm quis furatur ut fornicetur, actus quidem ſecundum ſpeciem ſuam eſt avaritiæ, ſecundùm intentionem verò luxuriæ. Eodem modo in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: ſicut cùm quis dat ſua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex ſua ſpecie eſt liberalitatis, ex fine autem, charitatis.*

39 Probatur ſecundò ratione: Bonitas & malitia moralis actûs ſumuntur ex conformitate vel difformitate ad rationem: Sed unus & idem actus poteſt eſſe conformis vel difformis rationi duobus modis inter ſe diverſis; poteſt enim habere conformitatem vel difformitatem ad rationem ex parte objecti quod immediatè reſpicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, ut patet in exemplis adductis: nam cùm quis tribuit eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, in iſto actu datur objectum, nempe ſublevatio alienæ miſeriæ, quod ex ſe eſt rationi conſonum, deinde datur honeſtas pœnitentiæ, ſpecie diverſa ab honeſtate miſericordiæ: item cum quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas; una ex objecto, ſcilicet ex re aliena quæ tollitur; altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione; Ergo idem actus duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ, ſimul habere poteſt.

40 Probatur tertiò: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, v. g. velle jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, procedit à diſtinctis virtutibus, à temperantia ſcilicet, & pœnitentia: Ergo habet ab utraque ſuam ſpecialem bonitatem. Conſequentia patet: actus enim pertinere non poteſt ad aliquam virtutem, niſi attingat objectum ſub ratione formali illius, in quo ratione ſpecialis bonitas & honeſtas neceſſariò imbibitur. Antecedens verò probatur: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, elicitur ab una virtute, ab ea ſcilicet ad quam pertinet objectum, & imperatur ab alia, ad quam pertinet finis; ut electio jejunandi ad ſatisfaciendum pro peccatis, elicitur à temperantia, & imperatur à pœnitentia: Ergo procedit à diſtinctis virtutibus, nempe ab una elicitivè, & ab alia imperativè. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium eſt actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* Et qu. 32. art. 1. ad 2. *Nihil prohibet (inquit) actum qui eſt propriè unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti ſicut ordinanti & imperanti ad ſuum finem. Et hoc modo dare eleemoſynam, ponitur inter opera ſatisfactoria: inquantum miſeratio in defectum patientis, ordinatur ad ſatisfaciendum pro culpa. Secundùm autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem ſacrificii, & ſic imperatur à latria.*

Confirmatur hæc ratio, & ſimul præcipuum Adverſarii fundamentum convellitur. Si prædictus actus non procederet à diverſis virtutibus, maximè quia ab illa ſola eliceretur, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente, ad quam pertinet objectum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major eſt præcipuum fundamentum Vazquezii. Minor verò probatur. Primò Licèt potentia vel habitus poſſint imperare actum, qui eſt extra ſuum objectum adæquatum, non tamen poſſunt ipſum elicere; v. g. voluntas poteſt imperare viſionem, ſed non elicere, quia viſio eſt extra objectum voluntatis, & neceſſariò dependet à viſu: Sed jejunium v. g. vel martyrium eſt extra objectum adæquatum charitatis, vel pœnitentiæ; quæ ſolùm reſpiciunt dilectionem Dei, vel dolorem de peccatis: Ergo neutrum poteſt elici à charitate, vel à pœnitentia, ſed ab ipſis duntaxat imperari. 41

Probatur ſecundò eadem Minor: Actus habens objectum bonum, & bonum finem, habet ſpecialem difficultatem ex objecto, diſtinctam ab ea quam habet ex fine: Ergo præter influxum ſeu imperium virtutis, ad quam pertinet finis, requiritur ſpecialis influxus illius ad quam pertinet objectum. Antecedens patet; jejunium enim, vel martyrium, ſpecialem habet difficultatem ex objecto, diſtinctam ab ea quæ in actu charitatis, aut dolore de peccatis invenitur. Conſequentia verò probatur: tum quia ubi eſt ſpecialis difficultas ex parte actûs, opus eſt ſpeciali virtute ex parte principii: tum etiam quia ſicut quælibet virtus habet determinatam materiam, & determinatam rationem formalem in tali materia, ita verſari debet circa determinatam difficultatem in eadem materia. Unde impoſſibile eſt virtutem ad quam pertinet finis, extendi ad difficultatem quam actus habet ex objecto, pertinente abſolutè ad aliam virtutem diſtinctam. Et hæc eſt ratio fundamentalis connexionis virtutum moralium ſub ſtatu perfecto; quia nulla earum ſine aliis eſt ſibi ſufficiens ad perfectum actum, ob alias difficultates in aliis materiis, quæ ipſum impedire poſſunt: poteſt enim aliquis impediri v. g. ab exhibendo Deo cultum religionis, nedum ex intrinſeca difficultate hujus operis, ſed etiam ex affectu ad pecunias, vel voluptates à Deo avertentes, aut ex timore mortis: unde niſi habeat virtutem liberalitatis domantem affectum ad pecunias, virtutem temperantiæ ſuperantem affectum ad voluptates, & virtutem fortitudinis vincentem paſſionem timoris, non poterit perfectum actum religionis exercere; quia per ſolam virtutem religionis non poterit ſuperare difficultates, quæ reperiuntur in ſubjiciendo rationi affectum ad pecunias & voluptates, vel paſſionem timoris. 42

Tertiò Minor principalis ſuadetur: Ex frequentatione actus imperati non ſolùm intenditur virtus imperans, ſed etiam virtus ad quam 43

pertinet actus imperatus; v.g. ſi à charitate imperentur actus fortitudinis, exercendo tales actus imperatos fortitudinis, creſcit non ſolùm charitas, ſed etiam fortitudo: Ergo tales actus fortitudinis, non ſolùm à charitate ut imperante, ſed etiam à fortitudine ut eliciente procedunt. Conſequentia eſt manifeſta; quia actus ſolùm intendunt habitum à quo procedunt.

44 Quartò eadem Minor poteſt probari ex variis abſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia. Si enim actus boni & honeſti ab ea ſolùm virtute procederent, ad quam pertinet finis, eâ ad quam pertinet objectum nullo modo concurrente, ſequeretur primò, ſuperfluas eſſe virtutes morales, tam acquiſitas, quàm infuſas: quia actus qui verſantur circa propriam materiam ipſarum, ſunt ordinabiles in finem charitatis, ac proinde omnes poſſent immediatè a ſola charitate elici. Ex quo ulteriùs ſequeretur, in Chriſto nullum fuiſſe actum ab aliqua virtute morali elicitum, ſed actus ſolius charitatis: quod eſt pluſquam falſum: tum quia apertè repugnat Scripturæ, in qua actus miſericordiæ, humilitatis, patientiæ, obedientiæ, & aliarum virtutum paſſim illi attribuuntur: tum etiam quia omnes aliæ virtutes à charitate fuiſſent in eo ſuperfluæ, & conſequenter non debuiſſent ipſi infundi; ſicut propter hanc ſuperfluitatem non fuerunt ipſi infuſæ fides, ſpes, & pœnitentia, ut in tractatu de incarn. docetur. Sequela manifeſta eſt: Quia omnes actus Chriſti imperabantur actualiter à charitate, & in finem ipſius actualiter referebantur: Ergo ſi actus boni & honeſti ab ea ſolùm virtute procedant, cujus eſt finis ad quam ordinantur, omnes actus Chriſti Domini fuere à ſola charitate eliciti. Sequeretur etiam ex eodem principio, quod charitas non poſſet dici forma omnium virtutum: nam ex D. Thoma 2.2. qu. 23. art. 8. charitas dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus, ipſaſque applicat ad eos eliciendos; ſubindeque, ſi actus virtutum moralium ab eis immediatè non elicerentur, ſed à ſola charitate, à qua in finem ſupernaturalem diriguntur, ipſa non poſſet dici forma aliarum virtutum, nec eas informaret & perficeret, ſed potius deſtrueret ac expelleret.

Diſp. 12. art. 3.

45 Probatur quintò: Si omnes actus boni & honeſti ab ea ſolùm virtute procedant, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente ad quam pertinet objectum, non erit melius, ſeu majoris meriti, ad finem charitatis ſeu pœnitentiæ eligere opera excellentioris virtutis, quàm opera virtutis inferioris: quia in illis non erit bonitas aliqua moralis illius virtutis aſſumptæ, deſumpta ex ordine ad objectum ſed omnis bonitas talium actuum erit deſumpta ex fine virtutis imperantis ad quem ordinantur. Unde non erit majoris meriti eligere martyrium ob amorem Dei, quàm velle dare eleemoſynam, vel jejunare uno die: quod pluſquam abſurdum eſt.

46 Nec valet quod ait Vazquez, cæteris paribus, melius eſſe eligere opus excellentioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas ſpecie diverſa oriatur, ſed quia medium illud, cùm ſit magis idoneum, facit intentionem meliorem. Non valet, inquam, nam quòd medium excellentioris virtutis aſſumptum ab alia, v.g. à charitate, ſit magis idoneum, hoc non poteſt ſumi ab ipſa charitate imperante; cùm ejus imperium ſit æquale reſpectu omnium mediorum, ut ſupponimus: Ergo debet ſumi ex majori perfectione quam ex propria ſpecie & objecto habet actus excellentioris virtutis: ſicut quod lux magis participetur in cryſtallo quàm in ligno, non oritur ex parte lucis, quæ æqualiter ſe offert, ſed ex parte cryſtalli & ligni, quæ ſunt magis vel minùs diſpoſita ad recipiendam lucem: Ergo ſi actus præſtantioris virtutis eſt aptius medium ad finem charitatis, & ideò majus meritum efficit, debet habere ſpecialem bonitatem ex objecto, diſtinctam ab ea quæ ex imperio charitatis & directione in finem ſupernaturalem ei advenit.

47 Denique ſuaderi poteſt concluſio alia ratione fundamentali. Actus habens bonitatem ex objecto, non amittit illam ex relatione ad ulteriorem finem bonum, ſed non obſtante tali relatione eam retinet: Ergo duplici bonitate gaudet, unâ ex objecto, & aliâ ex fine extrinſeco ad quem refertur. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Forma ſuperior, etiamſi ſit ordinis ſupernaturalis, non deſtruit, ſed magis perficit inferiorem ipſi ſubordinatam: At bonitas virtutis imperantis, maximè ſi eſt charitas, eſt forma ſuperior & quaſi univerſalis ad omnes actus quos imperat: Ergo eorum bonitatem moralem non deſtruit, ſed potiùs ipſam fovet ac perficit.

48 Confirmatur: Bonitas non deſtruitur niſi per ſuum contrarium, ſcilicet per malitiam: At ex eo quod actus refertur & ordinatur in meliorem finem, & ad ſuperiorem virtutem, non ſit malus, ſed potius melioratur & perficitur, ut patet in exemplis ſuprà adductis: Ergo ex relatione ad ulteriorem finem actus non amittit bonitatem quam habet ex objecto & fine proximo.

49 Dices cum Vazque, eo ipſo quod actus ordinetur ad ulteriorem finem, ejus bonitatem objectivam deſtrui, quia hoc ipſo talis bonitas non eſt volita ratione ſui, ſed ratione alterius, quod eſt contra rationem virtutis, cujus honeſtas propter ſeipſam debet diligi, ut colligitur ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. aſſerente, *Quod ut actus juſtitiæ ſit bonus, non ſufficit quod ſit circa rem juſtam, ſed requiritur primò, quod fiat ſcienter, ſecundò ex electione, tertiò propter ipſum.* Et lib. 6. cap. 12. inquit, *quod actus virtutis primò debet fieri non ignoranter, ſecundò non ab invito, tertiò ob hoc,* id eſt, *propter ipſius virtutis honeſtatem.* Hoc eſt præcipuum ac ferè unicum hujus Authoris fundamentum.

50 Sed contra: Quia, ut dicebamus, bonum ſuperius non conſumit aut deſtruit bonum inferius, ex eo quod iſtud illi ſubordinetur, & ad illud referatur; bonum enim bono non eſt contrarium, ſicut nec verum vero: imò potiùs ex tali ſubordinatione & relatione bonum inferius perficitur, quia inferiora perficiuntur ex ſubordinatione & conjunctione cum ſuperioribus, ut corpus ex unione cum anima, luna ex conjunctione cum ſole, & inſtrumentum ex ſubordinatione ad agens principale: Ergo abſurdum eſt dicere, quod eo ipſo quod aliquis actus, ex objecto bonus & honeſtus, ordinetur in finem extrinſecum bonum, putà jejunium ad ſatisfaciendum pro peccatis, propriam bonitatem objectivam amittat; alias, ut ſuprà dicebamus, charitas, quæ actus omnium virtutum in finem ſupernaturalem dirigit, eorum bonitatem objectivam deſtrueret, ſubindeque non perficeret, ſed extingueret omnes virtutes morales,

les, nec eſſet earum forma, ſed ruina & deſtructio.

51 Confirmatur: Quando aliquis actus virtutis, v. g. temperantiæ, imperatur à charitate, habet meritum non ſolum correſpondens charitati imperanti, ſed etiam temperantiæ ipſum elicienti, ſive illud præmium ei collatum intuitu talis virtutis ſit accidentale, ſive eſſentiale, de quo in tractatu de merito: Ergo etiam duplici bonitate gaudet, quarum una correſpondet objecto quod immediatè reſpicit, ſcilicet honeſtati temperantiæ, altera provenit à fine ad quem à charitate refertur. Conſequentia patet: ſiquidem meritum eſt propria paſſio bonitatis moralis: Ergo ubi reperitur duplex meritum, duplex etiam bonitas moralis reperiri debet. Antecedens verò colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus promittitur præmium operibus miſericordiæ, & caſtitatis, quæ in hac vita exercentur, non ſolùm quia charitatis ſunt, ſed etiam quia procedunt ab illis virtutibus: dicitur enim Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete paratum vobis regnum: eſurivi enim, & dediſtis mihi manducare &c.* Similiter virginitati & martyrio, ut ſunt actus temperantiæ & fortitudinis, correſpondent aliqua præmia accidentalia, quæ aureolæ appellantur, ut in tractatu de beatitudine fusè oſtendimus: Ergo &c.

Diſp. 2. art. 6.

52 Ad locum verò Ariſtotelis, cui maximè Vazquez confidit, reſpondetur quod cùm Philoſophus dicit opus virtutis debere fieri *propter ipſum*, ſolùm intendit actum virtuoſum debere eſſe non ſolùm ea ſcientia, & electione, ſed etiam propter ipſam virtutem, ſeu propter honeſtatem virtutis, tanquam propter finem ſaltem proximum & intermedium: ſi enim aliquis bonum opus eliceret ex paſſione, vel timore, aut propter lucrum, vel inanem gloriam, non eſſet actus virtutis, ſed vitii. Non negat tamen Philoſophus, quod opus illud poſſit ad ulteriorem finem ordinari, & ex imperio alterius virtutis præſtantioris fieri. Ita D. Thomas 2. Ethic. lect. 4. & lib. 6. lect. 10. & in 1. diſt. 1. qu. 2. art. 1. ad 3. ubi ſic ait: *Propter ſe dicitur dupliciter: uno modo ſecundùm quod opponitur ad propter aliud; & hoc modo virtutes & honeſtum non propter ſe diliguntur, cùm etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter ſe, ſecundùm quod opponitur ad per accidens; & ſic dicitur propter ſe diligi, quod habet in natura ſua aliquid moveus ad diligendum: & hoc modo virtutes propter ſe diliguntur, quia habent in ſe aliquid unde quærantur, etiamſi nihil aliud ab iis contingeret. Non tamen eſt inconveniens, ut aliquid propter ſe ametur, & tamen ad alterum ordinetur.*

53 Ex quo ſolutum manet aliud fundamentum adverſæ ſententiæ, quod poteſt ſic breviter proponi. Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tale opus non appetitur propter ſe, ſed tanquam medium ad pœnitentiam: Atqui medium quâ tale non habet rationem boni honeſti, quæ ſoli fini convenit, ſed tantùm boni utilis: Ergo talis electio non habet honeſtatem ſeu bonitatem moralem ab objecto, quod immediatè reſpicit, ſed tantum à fine extrinſeco ad quem ordinatur, ſubindeque non duplici, ſed unica tantùm bonitate gaudet.

Huic, inquam, argumento jam patet ſolutio: dicendum eſt enim, quod opus pietatis, aſſumptum propter pœnitentiam, v.g. eleemoſyna facta ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſimul appetitur & propter ſe proximè & immediatè, ratione propriæ honeſtatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri medii, nec puri finis, ſed finis ſimul ac medii, ſeu finis intermedii; & eſt bonum honeſtum ratione ſui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; & conſequenter duplicem habet ſpeciem bonitatis moralis, unam ex objecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinſeco ad quem ordinatur. Quænam autem ſit prima & eſſentialis, dicemus articulo ſequenti.

ARTICULUS III.

A quo actus, ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

54 NOTANDUM primò, ad actum moralem ex objecto & fine, v. g. ad largitionem eleemoſynæ in ſatisfactionem pro peccatis, tres ſaltem actus concurrere, nimirum intentionem ſatisfaciendi pro peccatis, volitionem dandi eleemoſynam, & exteriorem eleemoſynæ largitionem, quæ elicitur à potentia exteriori ex imperio voluntatis. Ex quibus intentio ſatisfaciendi eſt actus purè imperans & elicitus; executio exterior habet rationem actus purè imperati; volitio verò dandi eleemoſynam eſt actus ſimul elicitus & imperatus: elicitur enim à voluntate ex imperio virtutis pœnitentiæ, intendentis ſatisfacere Deo pro peccatis. De primo actu, ſcilicet intentione ſatisfaciendi nulla eſt difficultas: illa enim eſſentialiter ſpecificatur ab honeſtate ſatisfactionis, quæ eſt finis intrinſecus, & immediatum ipſius objectum. Similiter non eſt dubium de actu exteriori, & purè imperato; cùm enim actus exterior ſit unus actus in eſſe moris cum interiori à quo imperatur, & quem immediatè terminat, idem prorſus judicium de illo ac de iſto ferendum eſt. Tota ergo controverſia, & difficultas, procedit de ſecundo actu, volitione ſcilicet dandi eleemoſynam, ut à pœnitentia imperatur. Pro cujus majori declaratione:

55 Secundo notandum eſt, hunc actum poſſe conſiderari dupliciter; vel reduplicativè, ut imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipſius, quaſi medium electum ad ſatisfaciendum; vel ſpecificativè, inquantum eſt actus miſericordiæ, reſpiciens honeſtatem ſui objecti, quamvis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Primo modo habet rationem electionis: ſub alia vero conſideratione, & per comparationem ad objectum ſub ratione honeſti & finis intermedii, eſt intentio. Unde Cajetanus ſuprà qu. 8. art. 3. dicit talem actum eſſe unum unitate ſubjecti, quia eſt unica operatio entitativè; ſed multiplicem numeroſitate formarum, quoniam ſub

una ratione eſt intentio, ſub alia verò electio. His præmiſſis,

56 Circa propoſitam difficultatem variè opinantur Authores: Vaſquez enim hîc diſp. 51. cenſet actum moralem, quoties ad extrinſecum finem ordinatur, ab ipſo fine, non verò ab objecto ſpecificari. Curiel verò in alio extremo poſitus, aſſerit quod actus humanus, etiam formaliter & reduplicativè ut imperatus, habet ſpeciem eſſentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab objecto, non verò à fine. Valentia autem hîc puncto 4. docet illum tam ab objecto, quàm à fine ſpecificari. Pro reſolutione,

Dico primò: Actus imperatus, ut talis formaliter & reduplicativè, non ſpecificatur ab objecto, ſed à fine operantis.

57 Probatur breviter: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter finem operantis: v.g. volitio dandi eleemoſynam, ut imperata à virtute pœnitentiæ, reſpicit eſſentialiter honeſtatem pœnitentiæ, & non ſiſtit in ſuo objecto proximo, nempe honeſtate miſericordiæ: Ergo ut ſic ſpecificatur à fine operantis. Conſequentia patet: Reſpectiva enim ſpecificantur ab eo quod per ſe primò & eſſentialiter reſpiciunt: Sed actus humani, tam in eſſe moris, quàm in eſſe phyſico conſiderati, ſunt de genere reſpectivorum: Ergo, &c. Antecedens verò ſic oſtenditur: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter id quod reſpicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleemoſynam, reſpicit eſſentialiter finem nempe bonum pœnitentiæ; Ergo & ipſa volitio eleemoſynæ, ut imperata à virtute pœnitentiæ. Unde D. Thomas qu. unica de virtutibus art. 10. ad 10. ſic ait; *Actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit ſpeciem moralem formaliter loquendo de ipſo actu: unde cùm quis fornicatur ut furetur, actus iſte, licèt materialiter ſit intemperantia, tamen formaliter eſt avaritia.*

58 Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, eſt ſubordinatus actui imperanti, & quodammodo unus & idem cum eo; unde inquantum hujuſmodi, habet ſuam ſpecificationem eſſentialem ab eo à quo actus imperans ipſam deſumit: Sed actus imperans ſpecificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum objectum reſpicit, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicativè quâ talis, à fine operantis ſpeciem ſumit.

Dico ſecundò: Actus imperatus ſpecificativè ſumptus, non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto ſeu fine operis.

59 Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in locis clarè & expreſſe hanc concluſionem docet. Nam hîc art. 2. ait: *Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex ſua forma, quæ dat ſpeciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti.* Et art. 4. recenſens quatuor bonitates, quæ in actu humano reperiuntur, dicit quòd *una eſt ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actio* (quæ eſt bonitas phyſica ſeu naturalis) *alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm objectum conveniens*, quæ moralis eſt: *tertia ſecundùm circumſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam: quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Item ſupra qu. 7. art. 3. ad 3. docet finem operantis non dare actui ſpeciem ſubſtantialem, ſed eſſe circumſtantiam ejus; ut ſi quis fortiter pugnet ob liberationem patriæ, ſpecies eſſentialis illius actûs non ſumitur ex liberatione patriæ, ſed ex bono fortitudinis. Denique in 4. diſt. 16. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 3. factâ diſtinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: *Iſte finis dat ſpeciem actui, unde vel non eſt circumſtantia, &c. Alius verò eſt finis agentis, & hic finis dicitur circumſtantia cur: ab hoc autem actus non recipit ſpeciem propriam, ſed quaſi communem, ſecundùm quòd actus imperati induunt ſpeciem virtutis vel vitii imperantis, ſupra ſpeciem quam habent ex actu eliciente.*

60 Probatur ſecundò ratione quam inſinuat S. Doctor locis citatis. Finis operantis eſt circumſtantia actûs imperati abſolutè conſiderati, quæ vocatur circumſtantia *cur*: Sed actus humani non ſpecificantur à circumſtantiis, nec ab eis bonitatem aut malitiam eſſentialem, ſed duntaxat accidentalem deſumunt; cùm circumſtantiæ ſint veluti quædam accidentia moralia humanorum actuum, ut conſtat ex dictis diſp. præcedenti artic. 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine operantis, ſed ab objecto, ſeu fine operis.

61 Confirmatur: Si actus imperati ſpecificarentur à fine extrinſeco, ad quem ordinantur, ſequeretur quòd finis operantis nunquam eſſet circumſtantia: Sed hoc eſt falſum & contra communem ſententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Finis operantis, ſi comparatur ad intentionem, & actum imperantem, non eſt circumſtantia, ſed objectum proprium & ſpecificativum, ut ſupra annotavimus: Ergo ſi pariter det ſpeciem eſſentialem electioni, & actui imperato, nunquam erit circumſtantia, ſeu accidens morale actûs humani.

62 Probatur tertiò: Actus imperatus ſpecificatur ab eo quod primò & immediatè reſpicit: Sed primò & immediatè reſpicit objectum, ſecundariò verò & mediatè finem operantis, ut patet in exemplo adducto; volitio enim dandi eleemoſynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per ſe reſpicit honeſtatem miſericordiæ; ſecundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non reſpicit, niſi ut terminata ad proprium objectum, & conſequenter ut ab ipſo ſpecificata: Ergo actus imperatus non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto & fine operis.

63 Confirmatur: Ordinatio quâ iſte actus ordinatur ad finem extrinſecum operantis, non mutat ejus naturam: Ergo ſi talis actus ex ſe, & ſecundùm ſe ſumptus, habeat ſuam ſpeciem eſſentialem ex objecto, etiamſi ad finem extrinſecum ab operante ordinetur, eandem ſpeciem ſervabit, & ſolùm addet novum ordinem ad finem operantis, & ratione ejus novam ſpeciem accidentalem. Sicut quia color non mutat eſſentiam hominis, non addit illi novam ſpeciem ſubſtantialem; ſed accidentaliter tantùm illum intra propriam ſpeciem perficit.

64 Probatur quartò: Actus imperati non eliciuntur ab ea virtute, ad quam pertinet finis, ſed ab ea ad quam pertinet objectum, v.g. actus jejunii imperatus à pœnitentia, non elicitur à pœnitentia, ſed ab abſtinentia; martyrium imperatum à charitate, non elicitur à charitate, ſed à fortitudine, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 124. art. 2. ad 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine, ſed ab objecto. Conſequentia patet; quia idem eſt ſpecificativum actûs, & habitûs à quo procedit: Ergo ſi actus imperatus non procedat à virtute, ad quam pertinet finis, ſed ab ea ad quam perti-

nec objectam, non ſpecificatur à fine, ſed ab objecto.

65 Denique ſi actus imperati ſpecificarentur à fine operantis, omnes actiones juſti, qui ſe & omnia ſua ex charitate retulit in Deum, eſſent ejuſdem ſpeciei eſſentialiter, nempe charitatis, & nunquam juſtus exerceret actum alterius virtutis, ſubindeque omnes aliæ virtutes à charitate, in eo eſſent otioſæ & ſuperfluæ: quod eſt abſurdum, ut articulo præcedenti oſtandimus. Sequela patet: nam in tali homine omnes actus quos exercet, referuntur in finem charitatis: Ergo ſi actus imperati ſpecificentur à fine operantis, non verò ab objecto & fine operis, omnes actus hujus hominis erunt ejuſdem ſpeciei eſſentialiter.

Sequeretur etiam ex eadem ſententia, quòd actus fidei informis, & fidei formatæ, non eſſent ejuſdem ſpeciei eſſentialiter, ſed diverſæ; quia unus ſpecificaretur ab objecto, alter verò à fine charitatis, à qua informatur: unde fides non eſſet ejuſdem ſpeciei eſſentialis in homine peccatore, & in homine exiſtente in gratia.

Item ſequeretur nullum dari actum indifferentem ſecundùm ſpeciem: nam cum non detur actus, quantumcunque ex objecto ſit indifferens, qui ex fine non ſit bonus, vel malus, ut oſtendemus diſputatione ſequenti; ſi finis eſſentialiter ſpecificet actus humanos, ſequitur evidenter, nullum dari actum, qui non ſit eſſentialiter bonus, vel malus, ex ſua ſpecie.

Ex quibus excluſa manet ſententia Valentiæ,
66 aſſerentis actus imperatos ab objecto & fine operantis ſimul ſumptis ſpecificari: tum quia ex hac ſententia eadem abſurda & inconvenientia ſequuntur, ut conſideranti patebit: tum etiam quia una res ſimplex non poteſt ſumere ſpeciem eſſentialem à duobus, quæ ſolùm ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Sed objectum actûs imperati, & finis operantis, ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Ergo actus imperatus, ab objecto & fine operantis ſimul ſumptis ſpecificari non poteſt. Major eſt certa: quia cùm ſpecies rei ſimplicis ſit ens per ſe, non poteſt eſſentialiter pendere ab eo quod eſt per accidens. Minor etiam patet: nam eleemoſyna v.g. pro voluntate operantis poteſt ad innumeros fines bonos vel malos ordinari, ut ad amorem Dei, ad ſatisfactionem peccatorum, ad gratiarum actionem, ad inanem gloriam, &c. Ergo objectum actûs imperati, & finis operantis, per accidens conjunguntur.

Ex dictis inferes, quòd factâ comparatione
67 inter duas illas ſpecies, quæ in actu imperato reperiuntur, illa ſola quæ ſumitur ex objecto eſt eſſentialis, alia verò quæ eſt ex fine, accidentalis. Patet hoc corollarium ex dictis: Primo quia finis operantis eſt ſolùm circunſtantia actûs: Sed circunſtantiæ bonitatem & malitiam duntaxat accidentalem tribuunt: Ergo & finis operantis. Secundo, quia ut ſuprà dicebamus, ordinatio in finem operantis accidentaliter advenit actui, & per accidens cum ejus objecto ſpecificativo conjungitur. Tertio, quando alicui actui competit duplex ſpecies, aut duplex bonitas, illa eſt eſſentialis, quæ eſt ex ſe invariabilis, & illa accidentalis, quæ competit variabiliter: Sed ſpecies, vel bonitas aut malitia, quæ competit actui imperato ratione objecti, eſt invariabilis; quæ verò convenit ex fine, eſt variabilis, & poteſt adeſſe vel abeſſe ab actu, ut patet in exemplo eleemoſynæ ſæpè adducto; bonitas enim vel hone-

A ſtas miſericordiæ, quæ ipſi ex objecto convenit, ab ea inſeparabilis eſt; ea verò quæ ſumitur ex fine, variabilis eſt; cùm ille qui vult dare eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, perſeverando in eadem volitione, poſſit mutare finem, & intendere v.g. agere gratias Deo pro acceptis beneficiis: Ergo ſpecies quæ ſumitur ex objecto eſt eſſentialis, illa verò quæ eſt ex fine operantis, accidentalis.

Dices primò: Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 2. conſtituit duos caſus: primus eſt, quod aliquis com- 68
miſit adulterium ut poſſet furari: ſecundus, quod alius è contra furatus eſt ut frueretur fœminâ, & committeret adulterium. Et concludit, quòd in primo caſu operans eſt magis fur quàm adulter; in ſecundo verò è contra eſt magis adulter quam fur: Sed operans denominatur fur vel adulter à
B ſuo actu: Ergo unus actus debet eſſe magis furtum, quam adulterium; alter verò è contra magis adulterium quàm furtum; ſubindeque in illis ſpecies deſumpta ex fine potior eſt ac principalior eâ quæ ſumitur ex objecto.

Reſpondeo primò, in moralibus operantem 69
magis denominari ab affectu, vel habitu, à quo actus imperatur, quàm ab ipſo actu imperato: unde cùm in primo caſu ille qui committit adulterium ut furetur, magis ſit affectus ad furtum, quàm ad adulterium, magis dicitur fur, quam adulter: è contra verò cùm alter qui furatur ad adulterandum, magis ſit affectus ad mœchiam, quam ad furtum, & ex illa moveatur ad furandum, potiùs dicitur mœchus vel adulter, quam fur; li-
C cèt in primo actu ſpecies adulterii ſit prima & præcipua, & in ſecundo ſpecies furti. Solutio eſt D. Thomæ qu. 8. de malo, art. 1. ad 15. ubi ſic habet: *Dicendum quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel paſſione, ſed ex habitu, ſicut de juſto & injuſto Philoſophus dicit in 5. Ethic. Intentio autem hominis provenit ex habitu: & ideò quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, ſed tamen intentio procedit ab habitu, & ideo non denominatur fur, ſed mœchus.*

Reſpondeo ſecundò: quod volens adulterari 70
ad furandum, vel furari ad adulterandum, non ſolùm denominatur fur, vel adulter à tali actu imperato, ſed etiam ab actu imperante, quo vult furari vel mœchari; & quia talis intentio furandi vel mœchandi, imperans alium actum, principalior eſt, quandoquidem ex illa movetur operans
D ad actum imperatum, Ariſtoteles dixit operantem in primo caſu eſſe magis furem quàm adulterum, in ſecundo magis adulterum quam furem.

Dices ſecundo: D. Thomas ſuprà qu. 13. art. 1. 71
affirmat, quod *quando martyrium imperatur à charitate, materialiter eſt actus fortitudinis, & formaliter eſt actus charitatis.* Ergo cùm eſſentia ſit id quod eſt formaliſſimum in re, cenſet ſpeciem, quæ in actu imperato deſumitur ex fine, ſeu virtute imperante, eſſe eſſentialem, eam vero quæ eſt ex objecto, eſſe ſolùm accidentalem.

Sed nego conſequentiam: licèt enim eſſentia 72
E ſit formaliſſimum rei conſideratæ quantùm ad ſubſtantialia, tamen ſi conferatur cum accidentibus ſupervenientibus, materialiter ſe habet ad illa in quantum ſunt actus ejus; homo enim materialiter ſe habet ad album & nigrum, ad Philoſophum & Arithmeticum, quæ ſunt ſpecies accidentales ejus; & ſic actus fortitudinis exercitus ex imperio charitatis, licèt eſſentialiter ſit fortitudinis, & charitatis accidentaliter, rectè

tamen

tamen dixit S. Thomas, quod materialiter eſt fortitudinis,& formaliter charitatis, ut ſignificaret talem actum eſſe elicitivè & ſubſtantialiter à fortitudine, imperativè autem ac directivè à charitate;& hoc exemplo declararet, quod electio elicitivè & ſubſtantialiter pertinet ad voluntatem, licèt directivè ab intellectu dependeat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

73 OBJICIES primo contra primam concluſionem: Imperium non mutat naturam actûs imperati: Ergo ſi actus imperatus ſecundùm ſe ſpectatus ſpecificetur ab objecto, non verò à fine operantis, etiam ut imperatus, & in finem operantis ordinatus, idem ſpecificativum habebit.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: etiam ut imperatus idem ſpecificativum habebit: ſi ly *ut* ſumatur ſpecificativè, concedo: ſi ſumatur reduplicativè, nego. Nam, ut ſupra dicebamus, actus imperatus, inquantum hujuſmodi, habet idem ſpecificativum ac ipſe actus imperans, cùm ſit quodammodo unum & idem cum eo: unde ſicut intentio imperans electionem, ſpecificatur à fine, quem ut proprium & immediatum objectum reſpicit, ita & electio, ſi conſideretur formaliter & reduplicativè ut imperata.

74 Objicies ſecundo contra ſecundam concluſionem: D. Thomas hîc art. 6. ait: *Sicut actus exterior accipit ſpeciem ab objecto circa quod eſt, ita actus interior voluntatis accipit ſpeciem à fine, ſicut à proprio objecto.*

Reſpondeo D. Thomam, nomine *actus exterioris*, comprehendere actum omnem imperatum, ſive ille à voluntate, ſive ab alia potentia ſit elicitus;& conſequenter nomine actûs interioris ſolùm actum imperantem intelligere, ut explicat Cajetanus ibidem; & patet, quia in reſp. ad 2. ejuſdem articuli de eodem actu interiori ait: *Comparatur ad exteriorem, ſicut formale ad materiale*; Actus autem qui ſe habet ut formalis, eſt actus imperans, & actus qui ſe habet materialiter eſt actus imperatus, ut idem S. Doctor ſupra qu. 17. art. 4. docet.

75 Objicies tertio: Illud primo ſpecificat volitionem eleemoſynæ, atque eſſentialem illi tribuit bonitatem, quod eſt ratio formalis volendi eleemoſynam: Sed ratio volendi eleemoſynam reſpectu ejus qui illam vult propter finem charitatis v.g. eſt finis charitatis: Ergo ipſe finis charitatis tribuit actui illi imperato bonitatem eſſentialem. Major eſt evidens: quia actus non ſpecificatur ab objecto materiali, ſed à formali: Ergo quamvis eleemoſyna ſit objectum materiale talis volitionis, ſi tamen finis charitatis ſit ratio formalis volendi eleemoſynam, ab illo ſpecificabitur volitio imperata eleemoſynæ. Minor autem probatur: Quando idem numero actus fertur in medium & in finem, tunc finis eſt ratio volendi medium, ut docet S. Thomas ſupra qu. 8. art. 3. & qu. 12. art. 4. Sed ille idem actus imperatus fertur in eleemoſynam tanquam in medium, & in objectum charitatis tanquam in finem: Ergo finis charitatis eſt ratio volendi eleemoſynam, reſpectu ejus qui ipſam vult propter finem charitatis.

76 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: quod eſt ratio formalis volendi eleemoſynam, proxima & immediata, concedo Majorem: remota tantùm & mediata, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: ratio volendi eleemoſynam, remota & mediata, eſt finis charitatis, concedo Minorem: ratio volendi proxima & immediata, nego Minorem: eleemoſyna enim habet propriam bonitatem, non participatam à fine charitatis, ſecundùm quam movet voluntatem, quamvis non ſine ordine ad finem charitatis;& hæc eſt honeſtas miſericordiæ, quæ eſt ratio formalis proxima & immediata illam volendi.

77 Inſtabis: Talis actus eſt electio: Sed tota ratio nedum remota, ſed etiam proxima, movens voluntatem ad eligendum, eſt bonitas finis qui intenditur: Ergo finis charitatis eſt tota ratio volendi eleemoſynam, reſpecto illius qui eam vult propter finem charitatis.

78 Reſpondeo negando Majorem: nam ut ſupra 2. notabili obſervavimus, talis actus non eſt pura electio, ſed etiam intentio; quia tendit in bonitatem eleemoſynæ ut in finem intermedium; finis autem intermedius, cùm ſimul habeat rationem finis & medii, & bonitate non ſolùm utili, ſed etiam honeſta gaudeat, utrumque actum (intentionem ſcilicet & electionem) ſecundùm diverſas rationes terminare & ſpecificare poteſt. De quo plura diximus contra Vaſquem tract. 1. diſp. 1. art. 5.

79 Objicies quartò: Plura peccata habent ſpeciem eſſentialem à ſolo fine, & non ab objecto: nam D. Th. 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diverſis finibus diſtinguit diverſas ſpecies mendacii: ſi quis enim proferat mendacium animò recreandi ſe vel alium, dicitur mendacium jocoſum: ſi ex intentione juvandi proximum, mendacium officioſum; ſi ex intentione illi nocendi, mendacium pernicioſum. Similiter ſi quis verbum injurioſum proferat animo auferendi honorem proximo, eſt contumelia; ſi ex intentione diſſolvendi amicitias, ſuſurratio; ſi ex intentione confundendi audientem, irriſio: Ergo actus humani habent ſpeciem eſſentialem à fine operantis, non verò ab objecto.

80 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: plura peccata habent ſpeciem eſſentialem à fine, prout redundat in ipſum objectum, & intrinſecam cauſat in eo diverſitatem, concedo. Poteſt enim fieri ut finis qui apparet eſſe extrinſecus & operantis, ſit revera intrinſecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum & finis intrinſecus mendacii eſt dicere falſum cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. dicere falſum cum intentione fallendi in materia jocoſa, conſtituit mendacium jocoſum; in materia pernicioſa, mendacium pernicioſum & ſic de aliis: ubi vides quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingreditur rationem objecti, & finis intrinſeci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, ſuſurratione, diſcordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc concluſionem fieri poſſent, diſp. præcedenti, art. 2. ſoluta ſunt.

* * *

DISPVTATIO V.

De Indifferentia ad bonitatem & malitiam.

CONSIDERATA bonitate & malitiâ actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum eſt, & cum S. Doctore hic art. 8. & 9. diſcutiendum, an dentur actus indifferentes ex ſua ſpecie & in individuo? Unde ſit

ARTICULUS UNICUS.

Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non ſolùm ex ſua ſpecie, ſed etiam in individuo, ſeu quoad exercitium ſit indifferens?

§. I.

Quibusdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

1 NOTANDUM primò: quod ſicut duplex eſt bonitas vel malitia actûs, una eſſentialis quæ deſumitur per ordinem ad objectum; alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circumſtantiis: ita duplex poteſt in eo concipi indifferentia, una eſſentialis & ſpecifica, quæ ſumatur per ordinem ad objectum indifferens; altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & alias circumſtantias. Quod ut magis declaretur; & ſtatus hujus celebris quæſtionis clarè percipiatur,

2 Notandum ſecundò, quod ſicut homo poteſt conſiderari dupliciter: primò ſecundùm ſe, & quantùm ad ea ſolùm quæ ipſi eſſentialiter competunt, quâ ratione eſt ſolùm animal rationale: ſecundò ut à parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipſi competit etiam accidentaliter; & ſic non ſolùm eſt animal rationale, ſed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, ſanus vel infirmus, muſicus vel philoſophus: ita pariter actus humanus dupliciter ſpectari poteſt, nempe ſecundùm ſuam ſpeciem & eſſentiam; & ut exercitus à parte rei; ac veſtitus omnibus circumſtantiis. Inquirimus ergo, an poſſit eſſe indifferens utroque modo, ſcilicet per ordinem ad objectum, ſeu in ſua eſſentia & ſpecie, & in individuo; ac penſatis omnibus accidentibus, quæ neceſſariò illum comitantur? Quæſtio autem ſolùm procedit de actu humano, id eſt libero ſeu deliberato; nam quoad actus non humanos, ſeu indeliberatos, maximè qui ex imaginatione procedunt, conſtat nec bonos eſſe moraliter, nec malos, etiamſi abſolutè eorum objecta comparata ad rationem eſſent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem neceſſariò præſupponitur, ſunt extra totum genus moris, & ſic ad bonum & malum potiùs negativè quàm privativè indifferentes ſunt, ut notavit D. Thomas hîc art. 9. in calce corporis articuli. Hîc etiam ſolùm agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, ſeu quæ ſumitur ex ordine ad finem naturalem; nam loquendo in ordine ad finem ſupernaturalem, dubium non eſt quin dentur actus, qui neque ſunt boni, neque mali, nec meritorii, nec demeritorii: v.g. eleemoſyna facta ab infideli, vel à peccatore, ob finem naturalem miſericordiæ, eſt actus moraliter bonus; ſed quia non procedit ex gratia, quæ eſt radix & principium meriti in ordine ſupernaturali, in illo ordine neque meretur præmium, neque ſupplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmiſſis,

3 Circa propoſitam difficultatem triplex verſatur ſententia. Prima eſt Scoti in 2. diſt. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex ſua ſpecie, plures tamen actus in individuo indifferentes eſſe. Secunda D. Thomæ hîc art. 8. & 9. aſſerentis dari quidem actus indifferentes ex ſua ſpecie, nullum tamen eſſe poſſe indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vaſquez & aliorum, admittentium actus ex ſua ſpecie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima ſententia rejicitur.

DIco primò, dari actus indifferentes ex ſuâ ſpecie.

4 Probatur ratione D. Thomæ hic art. 8. Actus humanus ſpeciem ſumit ab objecto, ut diſputatione præcedenti viſum eſt: unde ſicut actus illi dicuntur boni ex ſua ſpecie, qui tendunt in objectum de ſe bonum, & è contrario illi ex ſpecie ſua cenſentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex ſuâ ſpecie appellantur, qui habent objectum ex ſe ad bonum vel malum indifferens, utpote ſecundùm ſe neque conſonum, neque diſſonum rationi. Hujuſmodi autem eſſe plures actus voluntatis conſtat: nam ambulare, levare feſtucam, ire ad agrum, & hujuſmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, ſed ad utramque indifferentes ſunt: unde ex bono fine honeſtari, & ex malo vitiari poſſunt, juxta illud Auguſtini lib. 2. de ſerm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ poſſunt bono vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium eſt.*

5 Confirmatur: Communiter dicitur quòd aliqui actus humani ſunt boni, quia præcepti, ut abſtinere à carnibus die Veneris; & alii mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo ſignum eſt, quòd iſti actus ſunt indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem, & quòd poſſunt ex adjunctis circumſtantiis determinari ad bonum vel malum: ſi enim ſecundùm ſuam ſpeciem eſſent determinatè boni aut mali, dicerentur è contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

6 Sed eſt communis objectio: Inter oppoſita privativè non datur medium: Atqui bonum & malum opponuntur privativè: Ergo inter illa non mediat actus indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem.

Confirmatur: Inter verum & falſum reſpectu propoſitionis non datur medium; omnis enim propoſitio aut eſt determinatè vera, aut determinatè falſa: Ergo neque inter bonum & malum reſpectu actûs voluntatis.

7 Reſpondeo primò: quòd licèt bonum & malum in naturalibus opponantur privativè, in moralibus tamen opponuntur contrariè: quia peccatum, quod eſt malum morale, non conſi-

ſtit

ſiſtit in pura privatione, ſed in aliquo poſitivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis: inter oppoſita autem contrariè datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen ſententia quæ docet formale peccati, ſeu malitiam moralem, in ſola privatione conſiſtere, probabilitate non caret, & à pluribus Thomiſtis defenditur, ut juxta hanc ſententiam argumentum ſolvi poſſit.

Diſp. 4. art. 1.

8 Reſpondeo ſecundò: quod licèt inter privativè oppoſita non detur medium abſolutè, benè tamen, ſi apponatur aliqua reduplicatio aut præciſio: v. g. etſi aër à parte rei ſit lucidus aut tenebroſus, & animal videns aut cæcum; ſi tamen aër ſecundùm ſe, & ſecundùm ſuam eſſentiam conſideretur, neque eſt lucidus neque tenebroſus; & animal ſecundùm ſua prædicata eſſentialia neque eſt videns, neque cæcum, ſed abſtrahit ab utroque. Similiter etiam licèt omnis actus humanus, abſolutè & in individuo ſit vel bonus, vel malus moraliter, & ſic non detur medium, ut dicemus concluſione ſequenti, tamen ſumendo reduplicativè, ſeu addendo *ex ſpecie ſua*, datur aliquis actus humanus, qui neque eſt bonus, neque malus, ſed indifferens, ille ſcilicet qui verſatur circa objectum, neque conſonum neque diſſonum rationi.

9 Ex quo patet ſolutio confirmationis: nam licèt inter verum & falſum, reſpectu propoſitionis, abſolutè non detur medium, ſi tamen fiat aliqua præciſio aut reduplicatio, poteſt dari medium: propoſitiones autem de futuro contingenti, prout antecedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem ſignificatam, neq; ſunt veræ, neq; falſæ, ſed indifferentes ad veritatem & falſitatẽ, quia pro illo priori earum objectum nec eſt futurum, neq; non futurum, ſed purè poſſibile, & merè indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut latè expendimus in tractatu de ſcientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correſpondat in actibus humanis indifferentia ſecundùm objectum ad bonum & malum: ſicut determinationi ad verum vel falſum ex decreto, correſpondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

10 Ex hoc etiam facilè ſolves iſtud argumentum, quod contra noſtram concluſionem fieri ſolet. Omnis ſpecies ſemper reperitur in aliquo individuo: Sed non poteſt dari actus indifferens in individuo, ut oſtendemus §. ſequenti: Ergo nec ſecundùm ſuam ſpeciem. Reſpondetur enim, quod licet ſpecies, quæ actui humano abſolute convenit, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit ſub quadam præciſione & ſtatu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum ſine circumſtantiis, non poteſt ad individua deſcendere, quia in individuo inveniuntur circumſtantiæ, ſine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis abſolute non convenit, ſed ſub aliqua tantùm præciſione & reduplicatione, nempe prout ſolùm objectum reſpiciunt, & à circumſtantiis abſtrahunt.

11 Dices: Repugnat actus humanos, etiam ſub hac reduplicatione & præciſione conſideratos, ſeu prout dicunt ordinem ad ſolum obiectum, ut à circumſtantiis præciſum, eſſe indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex ſua ſpecie. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Obiectum actuum voluntatis neceſſariò debet eſſe bonum; cùm voluntas verſetur circa bonum, ſicut intellectus circa verum: Vel ergo eſt bonum honeſtum, vel utile, vel delectabile? Si eſt honeſtum, hoc ipſo eſt bonum morale; ſi delectabile & non honeſtum, hoc ipſo eſt malum: ſi utile, aut ſiſtitur in ipſo tanquam in fine, & ſic eſt perverſum & malum, quia perverſitas eſt frui utendis, ut ait Auguſtinus: aut refertur utile in aliquem finem, & ſic hoc ipſo habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum eſt bonus, & ordo ad finem malum eſt malus: Ergo non poſſunt dari actus humani indifferentes ſecundùm ordinem quem dicunt ad objectum.

Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma hic artic. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex ſua ſpecie eſſe bonum bonitate naturali non verò bonitate morali, quæ conſideratur per comparationem ad rationem. Unde cùm quæritur an illud ſit bonum honeſtum, delectabile vel utile? Reſpondetur eſſe bonum honeſtum, non actu, ſed potentiâ, quia poteſt honeſtari ex fine, vel ex circumſtantiis adjunctis: eſſe autem actu delectabile vel utile, quia poteſt alicui fini deſervire, & in ſe etiam aliquid delectationis admittere; ſicut loqui, aut ire in campum, de ſe delectabile eſt, & poteſt etiam utile eſſe ad aliquem finem. Et cùm inſtatur, & dicitur quòd delectabile non honeſtum, eſt malum, diſtinguendum eſt: ſi ſit non honeſtum privativè & contrariè, concedendum: ſi ſit purè negativè non honeſtum, capax autem honeſtari ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non eſt malum determinatè & in actu, ſed eſt permiſſum & indifferens, poteſtque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter objectum illud poteſt dici utile, non determinatè ad bonum, vel determinatè ad malum, ſed indifferenter ad utrumque, quatenus poteſt ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere. 12

§ III.

Alia difficultas reſolvitur.

Dico ſecundò: Non datur, neque dari poteſt aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo conſideratus cum omnibus circumſtantiis quas actu habet, non ſit determinatè bonus, vel determinatè malus, ſed verè indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus Diſcipulos, docent plures celebres Theologi, Curiel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius, Vega, Navarrus, Sayrus, & alii, quos hic referunt & citant Joannes à S. Thoma, Ildephonſus, & alii ex noſtris Thomiſtis.

13 Probatur primò ex SS. Patribus: Auguſtinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiſſ. cap. 18. expreſſe docet, quod voluntas non poteſt in medio quodam ita conſiſtere, quòd nec bona ſit nec mala. Et Epiſtola 19. ait: *Cavendum eſſe, ne quædam facta hominum media dicamus inter rectè facta & peccatum.* Quæ teſtimonia adeò manifeſta ſunt, ut Vaſquez hic diſputatione 25. capite 6. ingenue fateatur fuiſſe Auguſtini ſententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat ſententiam Divi Auguſtini, Divi Thomæ, Divi Proſperi, Divi Fulgentii, & aliorum Auguſtini Diſcipulorum hac in re non ſibi placere.

14 Confirmatur: Divus Damaſcenus libro ſecun-

cundo de fide capite trigeſimo nono duos tantùm providentiæ divinæ modos circa opera hominum conſtituit, nempe ſecundùm acceptionem reſpectu bonorum, & ſecundùm permiſſionem reſpectu malorum; quorum etiam meminit Divus Thomas quæſtione quarta de veritate articulo quarto & primam, *providentiam approbationis*, ſecundam, *providentiam conceſſionis* appellat: Atqui ſi in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ reſpectu ipſorum deberet admitti; cùm ſub providentia approbationis ſolùm cadant actus boni; ad providentiam verò conceſſionis ſeu permiſſionis, ſolùm pertineant actus mali: Ergo, &c.

15 Probatur ſecundò concluſio ratione Divi Thomæ, cujus vis in eo conſiſtit, quòd ſi aliquis actus poſſet eſſe indifferens in individuo, maximè ille qui eſt indifferens ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto: Sed actus ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo: Ergo &c. Maior patet: quia actus bonus, aut malus ex obiecto, eſt neceſſariò bonus, aut malus in individuo. Minor verò probatur: Licet aliquis actus non habeat ex ſua ſpecie & obiecto quòd ſit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet ſolùm ab obiecto ſed etiam à circunſtantiis, quæ ſunt veluti quædam accidentia, oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circunſtantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam ſi finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, ſit honeſtus, etiamſi obiectum ſit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cùm quis vadit in agrum honeſtæ recreationis causâ: ſi verò finis non ſit honeſtus, eo ipſo talis actus erit malus moraliter; quia eo ipſo quod actus non habet finem bonum, eſt malus: *Cùm enim* (inquit ſanctus Doctor) *rationis ſit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex ſua ſpecie, ſeu ex obiecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo.

16 Reſpondet Vaſquez ubi ſuprà, tripliciter poſſe contingere quòd finis actus noſtri non ſit bonus: primo contrarie, quia potiùs eſt malus, ut ire in agrum ad furandum; & ſic abſque dubio conſtituit actum malum: ſecundo privative, quia teneor apponere finem bonum, & non appono; ut ſi celebro ſine intentione conſecrandi; nam illi actui debita eſt talis intentio, quam ſi non appono, pecco: tertio negative, quando ſcilicet non appono finem bonum, ſed non teneor apponere: unde cùm homo non teneatur actui indifferenti ex objecto apponere finem bonum & honeſtum, ſed poſſit illum exercere ob ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujuſmodi actus, etiamſi advertenter & liberè fiat, & abſque formali aut virtuali intentione alicujus finis honeſti, non eſt malus, ſed remanet indifferens.

17 Hoc eſt præcipuum, ac ferè unicum hujus Authoris fundamentum, quod facilè poteſt convelli. Primò, quia quoties homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non verò ut animal præciſè; ac proinde juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis per quam operatur: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, ſive honeſtum, quod eſt finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ, ſemper eſt ad proprium finem talis naturæ; unde ſi non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honeſtum, hoc ipſo actus ille, non ſolùm negative, ſed etiam privative erit non bonus, & non honeſtus, ſubindeque inhoneſtus & malus moraliter.

Secundo: Quotieſcumque homo operatur ut homo, & cum conſilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, ſeu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ: Recta autem ratio & prudentia dictant homini, bonum honeſtum eſſe aliis bonis præferendum, & omnia ejus opera, ſaltem virtualiter, in finem honeſtum eſſe dirigenda, ut ſic ejus vita naturæ ipſius rationali correſpondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altiùs, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter ſaltem, bonum honeſtum, non agit ut homo, ſed aſſimilatur jumentis inſipientibus, quibus non eſt intellectus. Hinc Propheta Pſalmo nono dicebat: *Conſtitue, Domine, legulatorem ſuper eos, ut ſciant Gentes quoniam homines ſunt*: id eſt, mitte Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo ſolùm ad bonum delectabile & ſenſibile) operari conformiter ad naturam humanam, & ſequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac proſequi bonum honeſtum & rationi conſonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem eum ruſticis paſcere porcos; ita magis dedecet regiam hominis naturam in actibus porcorum & jumentorum volutari, ac ſiſtere in ſolo bono delectabili & ſenſibili, non referendo illud, virtualiter ſaltem, in bonum honeſtum, & rationi conſonum. Quod ut magis declaretur, 18

Sciendum eſt, bonum communiter dividi à Philoſophis in honeſtum, delectabile, & utile: inter quæ hoc reperitur diſcrimen, quod bonum honeſtum eſt tale ratione ſui, & independenter ab utili & delectabili; utile vero non habet rationem boni, niſi dependenter ab extrinſeca bonitate finis, ſeu boni honeſti, quæ eſt ratio eligendi media; delectabile autem eſt quaſi illecebra boni honeſti, & veluti aliquod ejus condimentum, quod provida & ſapiens natura, in actibus præſertim qui ad conſervationem ſpeciei & individui ordinantur, appoſuit, ut bruta, quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, delectabili traherentur: unde bruta intendunt delectabile, natura vero honeſtum, nempe individui vel ſpeciei conſervationem: ſed homo qui eſt rationis compos, & bonum honeſtum apprehendere poteſt, quotieſcumque cum conſilio & deliberatione rationis agit, tenetur, virtualiter ſaltem, intendere bonum honeſtum: ſubindeq; ſi in ſolo delectabili ſiſtat tanquam in fine, peccat, & agit more brutorum, & quod in brutis eſt natura, in ipſo eſt vitium. Quare falſum eſt, & à principiis moralis Philoſophiæ penitùs alienum, quod Adverſarii dicunt nempe hominem poſſe exercere actus ex obiecto indifferentes, propter ſolam delectationem, 19

aut

Digitized by Google

aut commoditatem naturæ, tanquam propter finem: tum quia pars ſenſitiva & animalis, utpote inferior, debet ſemper ſubeſſe & ſubordinari rationali ſuperiori, & ab ipſa dirigi & regulari; tum etiam quia cùm bonum delectabile ſit inferius honeſto, & ordinetur per ſe primò ad illud, ſicut decor & pulchritudo ad juventutem, ut ait Philoſophus in libris Ethic. recta ratio dictat hominem nunquam debere operari propter bonum delectabile tanquam propter finem, ſed illud ſemper eſſe referendum ad bonum honeſtum. Unde SS. Patres, infra referendi, docent actum conjugalem, ob ſolam delectationem factum, eſſe malum, & peccatum, ſaltem veniale, & D. Thomas 2. 2. qu. 168. art. ad 2. ait quod malum eſt ponere finem in delectatione ludi. Et in corp. articuli conſtituit quandam virtutem, quæ dicitur *Eutrapelia*, ſeu jucunditas, cujus munus eſt ponere medium in ludis & jocis, ſeu in delectationibus ex ludis & jocis provenientibus; ut ſcilicet homo tantùm, & non plus, vel minùs de delectatione ex ipſis ſumat, quantùm ſufficit & requiritur ad animi recreationem, quæ eſt finis honeſtus.

20 Ex his ergo patet vis & efficacia rationis D. Thomæ, quæ poteſt ſic reſumi. Quotieſcunque homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem; cùm finis ſit objectum adæquatum voluntatis, ſaltem motivum, ut tractatu præcedenti oſtendimus: vel ergo talis finis eſt bonum honeſtum, aut delectabile: utile enim quâ tale, cùm non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolùm propter aliud, ad quod deſervit ut medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus, & rationi conſonus: ſi verò ſit purè delectabile, actus erit malus, & rationi diſſonus; quia, ut oſtendimus, eſt intrinſecè malum & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine: nam, ut ait D. Thomas ſupra qu. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes*: Ergo nullus poteſt dari actus humanus & deliberatus indifferens in individuo.

21 Dices: Homo non tenetur ſemper agere ex deliberatione rationis, aliàs indeliberatè fricare barbam, aut movere pedem, eſſet peccatum, quod eſt abſurdum: Ergo neque tenetur omnem actionem deliberatam in finem honeſtum ordinare.

Sed contra: Sicut licèt artifex non teneatur facere ſtatuam, ſi tamen eam facit, tenetur ipſam facere juxta regulas artis, & ſi ab illis deviat, peccat in genere artificiali: ita licèt homo non teneatur ſemper agere cum conſilio, & deliberatione rationis, quia non eſt in ejus poteſtate; cùm ipſius operatio intellectualis dependeat ab extraneis & corporeis principiis, quæ illius non ſubduntur poteſtati, & habeat rationem ſenſibus alligatam; ſuppoſito tamen quod aliquid deliberatè & humano modo, ſubindeque ut agens morale faciat, tenetur illud facere conformiter ad regulas morum, quæ ſunt recta ratio & prudentia, & ſi ab illis deviat, peccat in ordine morali: Sed recta ratio & prudentia dictant omnem actionem noſtram deliberatam eſſe virtualiter ſaltem in finem honeſtum dirigendam, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo licèt homo non teneatur ſemper agere ex deliberatione rationis, tenetur tamen omnem actionem, quam cum conſilio & deliberatione rationis elicit, in finem honeſtum, virtualiter ſaltem, ordinare. Dixi *virtualiter ſaltem*, quia ad honeſtatem & bonitatem moralem actûs humani, non ſufficit relatio habitualis in finem honeſtum, neque requiritur ſemper formalis, ſed ſufficit virtualis, quæ habetur ex vi præcedentis intentionis faciendi omnia virtuosè, & in ordine ad bonum honeſtum, aut propter Deum, quandiu manet in aliquo ſuo effectu. De quo in tractatu de merito. Nec hoc nimis durum, aut ſeveriùs quàm par eſt à Theologo dictum exiſtimes, quandoquidem Poëta Ethnicus, multis Theologis æquior, idipſum agnovit & S. Thomæ accinit, damnans indifferentiâ actuum ſingularium, hoc autem verſu:

Ni ratio jubeat, digitum exere, peccas.

§. IV.

Alia ratio D. Thomæ exponitur.

22 SECUNDA ratio, quam habet Divus Thomas art. 9. in argum. *Sed contra*, magis confirmat præcedentem, poteſtque ſic breviter proponi. Omnis actio otioſa eſt mala moraliter: Sed actio quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſt otioſa: Ergo eſt mala moraliter, & non indifferens ad bonitatem & malitiam moralem. Major probatur: Verbum otioſum eſt malum & puniendum in die judicii, ut colligitur ex illis verbis Chriſti Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Unde Tertullianus libro de patientia: *Traditum eſt in doctrina Chriſti, manere nos omnis vani, & ſupervacanei dicti reatum.* Et Divus Gregorius homil. 6. in Evang. *Moneo vos admoneo, ut ab otioſo ſermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, in ventum verba non defluant, cum judex dicat: Omne verbum otioſum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die judicii.* Ergo à fortiori opus otioſum eſt malum, & in die judicii puniendum. Conſequentia patet: tum quia in opere otioſo non minus vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, quàm in verbo otioſo: tum etiam quia cum opus quid majus & pretioſius ſit quàm verbum, cæteris paribus, pejus eſt opus otioſum, quàm verbum otioſum. Unde Hieronymus in Pſal. 16. *Si de verbo otioſo redditur ratio, quantò magis de operibus.*

23 Minor verò, quæ aſſerit, actionem quæ ad finem honeſtum non ordinatur, otioſam eſſe, facilè ſuadetur. Actio non dicitur otioſa eò quod habeat malum finem, aut malam aliam circumſtantiam: Ergo ſolum poteſt dici otioſa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregorius ubi ſuprà: *quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione juſtæ neceſſitatis.*

Confirmatur ex ſignificatione hujus nominis *otioſum*: ſignificat enim id quod non deſervit ad finem ſuum præcipuum; ſic calamus qui non poteſt deſervire ad ſcribendum, aut culter ad ſcindendum, dicitur otioſus & inutilis; ſic etiam, ſi in ædificio ſit aliqua pars, quæ ad inhabitationem aut ornatum non deſerviat, otioſa cenſetur. Item Matthæi vigeſimo operarii dicuntur otioſi, non quia nihil omnino agerent [forte enim confabulabantur, & deambulabant] ſed quia finem ſuum non exercebant, nempe excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sapientiæ quarto dicitur: *Impiorum multi-*

tudo non erit utilis: quia ut exponit Lyranus, *Inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, ſicut medicina dicitur inutilis, quæ non inducit ſanitatem: omnes autem homines, inquantum ſunt ad imaginem Dei facti, ſunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impij ab ea deficientes, dicuntur inutiles.* Ergo ſimiliter actio illa in ordine morali cenſetur otioſa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempe in bonum honeſtum, & rationi conſonum.

24 Hoc argumentum valde ac validè torquet Adverſarios, & ideò variis ſolutionibus ejus vim declinare conantur. In primis aliqui negant Majorem, & dicunt neque verbum, neque opus otioſum eſſe malum morale & peccatum: nam licèt Matthæi duodecimo dicatur de omni verbo otioſo reddendam eſſe rationem, hoc tamen non debet intelligi de judicio condemnationis, ſed tantùm diſcuſſionis.

Sed hæc reſponſio non ſolùm falſa, ſed etiam temeraria eſt. Primò quia repugnat ſanctis Patribus ſuprà relatis, qui aſſerunt otioſum verbum eſſe peccatum, & condemnandum ac puniendum in die judicii; & patet ex intento Chriſti, ille enim verbis ſupra relatis intendebat oſtendere argumento à minori ad majus, graviter puniendam eſſe blaſphemiam in die judicii, quia in eo homines reddent rationem de verbo otioſo: quod argumentum non haberet vim, ſi verbum otioſum non eſſet peccatum puniendum in die judicii. Unde Bernardus libro de triplici cuſtodia manus, linguæ, & cordis: *Si de verbo otioſo reddenda eſt ratio, quantò diſtrictiùs de verbo mendaci, irriſorio, elato, laſcivo, adulatorio, & detractorio?*

Secundò: Omne quod examinandum eſt in die judicii, vel examinatur ad præmium, vel ad ſupplicium: Sed verbum otioſum non eſt examinandum ad præmium, ut patet: Ergo ad ſupplicium, tanquam malum morale.

Tertiò: In vanum & abſque ulla utilitate expendere pecunias, peccatum eſt prodigalitatis: Ergo cùm tempus ſit aliquid pretioſius pecuniâ, inutiliter illud terere in verbis, aut operibus otioſis, peccatum erit otioſitatis. De quo videri poſſunt Anſelmus ſuper illud Pauli Epheſeos quinto, *Redimentes tempus*. Et Bernardus libro citato de triplici cuſtodia, ubi eleganter expendit quàm gravis, pernicioſa, & culpabilis ſit jactura temporis, quod in verbis otioſis impenditur. *Nemo veſtrum fratres* (inquit) *parvi æſtimet tempus, quod in verbis conſumitur otioſis: ſi quidem tempus acceptabile eſt, & dies ſalutis. Volat verbum irrevocabile, volat tempus irremeabile, nec advertit inſipiens quid amittat. Libet confabulari, aiunt, donec hora prætereat, donec pertranſeat tempus. O donec hora prætereat, quam tibi ad agendam pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam miſeratio conditoris indulget. Donec pertranſeat tempus, quo divinam tibi repropitiare debueras pietatem, properare ad angelicam ſocietatem, ſuſpirare ad amiſſam hæreditatem, excitare remiſſam voluntatem, flere commiſſam iniquitatem.*

Denique Fideles omnes timoratæ conſcientiæ, tam docti, quàm idiotæ, exiſtimant verba otioſa eſſe mala, & peccata venialia, & ideò ab illis abſtinent, & in confeſſionibus de eis ſe accuſant, nullo Concilio, Prælato, aut viro docto contradicente: Ergo ſine ingenti temeritate negari non poteſt, verba otioſa eſſe mala, & condemnanda, ac punienda in die judicii. Unde

Reſpondent ſecundò alii, verba quidem otioſa eſſe prava, non tamen opera, & duplicem aſſignant rationem diſcriminis. Prima eſt, quia verbum ex ſe eſt inſtrumentum ad finem ordinatum, ſcilicet mentis manifeſtationem, & ideò hoc ipſo quod caret fine, otioſum eſt & pravum; opus verò non eſt neceſſarium propter aliud, ſed propter ſe. Secunda, quia locutio eſt actio magis rationalis, quàm aliæ actiones externæ; maximè enim propriè convenit homini, quatenus rationalis eſt, & ideò magis requirit finem rationi conſentaneum, quàm aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici poſſunt; ut ambulare, &c. Ita quidam antiqui, quos refert ſanctus Thomas in 2. diſt. 40. quæſtione 2. articulo 5. & Divus Bonaventura ibidem art. 1. qu. 5. 25

Sed hæc ſolutio confutata manet ex ſupra dictis: oſtendimus enim quòd ſi verba otioſa ſint mala, etiam opera otioſa prava erunt: tum quia ſi opus ſit vanum & inutile, in illo vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, ſicut in verbo otioſo: tum etiam, quia cùm Deus non minorem expoſcat rectitudinem in factis, quàm in verbis, ſicut in verbis requiritur debitus finis, ita in operibus. Unde ait Hieronymus ſupra relatus: *Si de verbis otioſis redditur ratio, quantò magis de operibus.* Rationes autem diſcriminis, ab illis Authoribus adductæ, frivolæ ſunt. Nam in prima eſt æquivocatio, quia verbum ordinatur ad aliud, ut ſignum ad ſignatum, quo uſu non privatur, etiamſi otioſum ſit, nam etiam per illud explicat homo mentem ſuam, præſertim ſi in locutione ſit veritas, ut ſupponimus; aliud verò eſt totam hanc locutionem & mentis expreſſionem ordinari ad bonum & honeſtum finem, qui non debetur locutioni ut locutio eſt, ſed ut actio humana eſt. Secunda etiam non valet: quia cùm quælibet actio, ut humana eſt, ſit rationalis, non minùs requirit finem honeſtum, & rationi conſonum, quàm locutio. 26

Tertiò alii reſpondent; conceſſa Majori, negando Minorem, nempe actionem, quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſſe otioſam: ut enim (inquiunt) aliqua actio otioſa non ſit, ſufficit quòd ad aliquam naturæ commoditatem ordinetur.

Sed contra: Vel per commoditatem naturæ intelligitur conſervatio ſanitatis, ſeu ſuſtentatio, quies, ac recta conſiſtentia corporis: vel delectatio aliqua corporea & ſenſibilis, ex operationibus, quibus ſpecies aut individuum conſervatur, ſequuta? Primum dici non poteſt: quia cùm conſervatio ſanitatis, & ſuſtentatio ac quies corporis, ſit bonum honeſtum, *hoc ipſum quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur*, ut ait Divus Thomas articulo nono ad tertium. Unde actiones illæ quæ ad naturæ ſubſidium ordinantur, & quæ ad vitæ vel ſanitatis conſervationem neceſſariæ ſunt, vel utiles, non ſunt indifferentes, ſed honeſtæ, & naturæ rationali conformes; nam homini, etiam ut rationis eſt particeps, convenit ſenſitivæ & vegetativæ parti conſulere, & prudentia dictat his naturæ indigentiis eſſe ſubveniendum, proceduntque iſti actus à naturali in nos ipſos dilectione, quæ hone-

honeſta eſt & bona moraliter. Secundum etiam affirmari nequit: tum quia, ut ſuprà oſtendimus, bonum delectabile nunquam debet eſſe finis naturæ rationalis: tum etiam, quia ſi ad tollendam otioſitatem verborum aut operum, ſufficeret ea ad aliquam naturæ delectationem ordinari, vix ullum eſſet verbum aut opus otioſum; quia nullum ferè eſt quod non dicatur aut fiat propter aliquam naturæ delectationem, ſeu animi vel corporis oblectationem. Unde ut verba aut opera non ſint otioſa, neceſſariò requiritur, ut ad proprium finem naturæ rationalis, id eſt ad aliquod bonum honeſtum & rationi conſonum, virtualiter ſaltem referantur.

§. V.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

27 OBJICIES primò: Hmmo non tenetur dirigere omnem actum ſuum in finem honeſtum: Ergo ruit primum ac præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Conſequentia patet, Anrecadens probatur: quia nullum eſt præceptum ad id obligans: nam vel eſſet poſitivum, vel naturale? Non primum, cum ex Scriptura non conſtet: Sed neque ſecundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, ſpectat: Ergo &c.

Confirmatur: Præcepta omnia ſunt de actibus virtutum: Sed referre omnia ad finem honeſtum, ad nullam virtutem pertinet: Ergo de hoc nullum extat præceptum.

28 Confirmatur amplius: Rigoroſum nimis videtur, & ferè impoſſibile, obligare hominem ad hoc quod in omnibus ſuis actionibus, in his etiam quæ ad naturæ commoditatem & individui conſervationem pertinent, ut ſpuere, purgare nares, fricare barbam, &c. ſemper rectum finem apponat: alias continuò peccarent homines, ſaltem venialiter, cum continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas referre in bonum finem.

29 Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia ut ſuprà diſp. 1. art. 2. explicando regulas moralitatis dicebamus, ſicut agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus, naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta; Videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes ſuos actus tendant ad proprios fines conſonos ſuis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præcepta & legem, ut omnibus ſuis actibus deliberatis tendat ad finem conſonum naturæ rationali, qui eſt bonum honeſtum. Neque verò minùs ſpectat ad naturæ Authorem, dare agentibus liberis pro omnibus ſuis actibus determinationem moralem, quæ eſt per præceptum, quàm agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ eſt per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum eſſe naturale. Ad quod autem ex decem contentis in Decalogo reducatur, variè opinantur Authores. Quidam exiſtimant illud eſſe reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione hujus præcepti tenemur diligere Deum ſuper omnia, & habere eum pro fine ultimo, & conſequenter referre in ipſum omnes noſtras actiones, ſaltem mediatè, quod fit ordinando ea ad aliquem finem honeſtum. Alii dicunt, quod ſicut eſt præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis in operibus vanis & otioſis inutiliter non occupandi.

30 Verius tamen & probabilius exiſtimo, quod ſicut dantur quædam veritates, quæ per ſe non pertinent ad objectum fidei, ſed ſunt veluti præambula ad illam, ut Deum exiſtere, Deum eſſe unum, ſicut docet D. Thomas 1. p. qu. 2 art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, ſed ſunt quaſi præambula ad ipſa; ſicut eſt præceptum diligendi ſeipſum, ad quod reducitur præceptum de non operando abſque fine rationabili, inquantum homo, quia rationalis eſt, & vivit vita intellectuali, ac elevata ſupra vitam brutorum, debet diligere ſuam dignitatem, & operari ut homo, non verò aſſimilari jumentis inſipientibus, ut in prima ratione fusè expendimus. Ex quo infertur quod operari abſque fine rationi conſono, non opponitur alicui virtuti, ſed naturali inclinationi hominis operandi ut rationalis eſt, quæ inclinatio naſcitur ex amore naturali ſui ipſius, qui non eſt virtus aliqua, ſed aliquid majus virtute. Unde patet reſponſio ad primam confirmationem.

31 Ad ſecundam dicendum, præceptum illud non eſſe ita rigidum & difficile, ſicut adverſarii exiſtimant; quia, ut ſuprà annotavimus, non præcipitur ut actualiter omnes actus noſtros referamus in bonum honeſtum, ſed ſufficit quod referamus virtualiter: idque impletur, quando proponit homo operari ex fina honeſto actionas ſuas; hæc enim relatio manet, quamdiu non retractatur. Nec peccatur continuò, ex hoc quod tale præceptum detur: Tum quia multæ actiones, quæ videntur indifferentes, revera tales non ſunt, eò quòd in recreationem honeſtam, aut commoditatem debitam, vel naturæ ſolatium ſeu quietem referantur, aut virtualiter relatæ ſint: Tum etiam quia plures non fiunt ex deliberatione, ſed ex imaginatione, ut fricare barbam, movere pedem, levare feſtucam &c. præceptum autem referendi actus noſtros in bonum honeſtum: non obligat, niſi quando operamur humano modo, & cum conſilio ac deliberatione rationis.

32 Dices, Eſto detur tale præceptum, poſſunt tamen aliqui ejus obligationem invincibiliter ignorare, ſubindeque ratione talis ignorantiæ ab ejus impletione excuſari: Ergo ſaltem in illis poterunt dari actus humani indifferentes in individuo. Adde quod opinio oppoſita, quæ negat dari tale præceptum, non caret probabilitate: poteſt autem quis licitè & tutâ conſcientiâ ſequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori: unde tunc faciens actum indifferentem ex fine etiam indifferenti, non peccabit, quia utetur probabili opinione; neque faciet actum moraliter bonum, quia non intendet, ut ſupponimus, finem honeſtum, ſed indifferentem: Ergo ſaltem in aliquo caſu poterit dari actus indifferens in individuo.

33 Propter hoc argumentum aliqui dicunt, quod ſicut inter duos Reges non poteſt dari bellum juſtum ex utraque parte, per ſe loquendo, per accidens tamen id poteſt contingere, ſuppoſitâ ignorantiâ invincibili ex parte unius, v.g. ſi unus ex illis invincibiliter ignoret jus quod

alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur: ita ſimiliter (inquiunt) quamvis per ſe loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id poteſt contingere, & de facto contingit in illo duplici caſu in objectione adducto.

34 Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: tum quia D. Thomas univerſaliter aſſerit, nunquam poſſe dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia ſi ſemel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otioſis; quia poterit quilibet dicere, ſe velle uti opinione probabili Scoti & Vazquezii, & ſic poterit multiplicare actus iſtos, & generare habitum moralem indifferentem, qui nequè ſit virtus neque vitium; quod repugnat Ariſtoteli & D. Thomæ: nam Philoſophus 2. Ethic. cap. 3. inquit quod habitus morales verſantur circa illa, per quæ homo ſit melior vel deterior. Et cap. 12. aſſerit quod habitus exiſtentes in voluntate, vel ſunt virtutes, vel vitia. Idem docet S. Thomas infrà q. 54. art. 3. & in procemio qu. 55. ubi dicit nullum habitum moralem eſſe medium inter bonum & malum. Unde

35 Meliùs & faciliùs reſpondetur, negando primum caſum eſſe poſſibilem: quia quamvis ſecundùm rationem ſpeculativam poſſit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen ſecundùm rationem practicam. Ut enim oſtendimus, eſt præceptum ſeu dictamen generale ſynderesis & prudentiæ omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honeſtum dirigendi, ſeu nunquam ſiſtendi in bono delectabili tanquam in fine, & nunquam otioſè aut inutiliter operandi: prima autem principia, tam ſpeculativa quàm practica, ſingulis hominibus ab Authore naturæ inſita ſunt, ut mediis ipſis poſſint ſe tam in ſpeculativis quàm practicis dirigere, unde de illis in nullo homine, quantumvis bardo & ſtupido, ignorantia invincibilis dari poteſt. Ad illud quod ſubditur de opinione probabili, dicendum eſt non eſſe licitum ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, ſed nos teneri eligere id quod probabilius & veroſimilius judicamus, ut in diſſertatione de probabilitate, infrà ſubjicienda, fusè oſtendemus.

36 Objicies ſecundò: Agere aliquid ſolùm ad delectationem capiendam, ſeu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem, non eſt malum, nec rationi diſſonum, ſed merè indifferens; Ergo poſſunt dari actus indifferentes in individuo. Conſequentia patet ex dictis in prima probatione concluſionis, Antecedens probatur. Comedere vel bibere abſque neceſſitate, ſolùm ad delectationem capiendam ſcilicet ob frigiditatem potûs, vel ſuavitatem cibi, non eſt contra rationem, dummodo id ſanitati non noceat; ſimiliter odorati flores, aut res aromaticas, ob ſolam delectationem ex bono odore capiendam; aut inſpicere pulchras, ob ſolam delectationem quam viſus in earum aſpectu percipit; vel audire muſicam ad capiendam auditûs delectationem, non eſt malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet? Ergo agere aliquid ob ſolam delectationem capiendam, ſeu operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem ordinare, non eſt malum, nec rationi diſſonum.

43 Reſpondeo, negando Antecedens: cùm enim operationes non ſint propter delectationes, ſed è converſo delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas ſuprà relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc ſolam operatur, inordinate agit: unde qui propter ſolam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem ſenſitivam elicit, peccat, ut non obſcurè docet Auguſtinus 10. Confeſſ. cap. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, ſic ait: *Cùm ſalus ſit cauſa edendi & bibendi, adjungit ſe tanquam pediſſequa periculoſa jucunditas, & plerumque præire conatur, ut ejus cauſa ſiat quod ſalutis cauſa me facere vel dico, vel volo*: apertè indicans, cùm cauſa ſolius voluptatis editur aut bibitur, malum eſſe. Et cap. 33. agens de voluptate aurium inquit: *Sed delectatio carnis meæ, cui mentem meam enervandam non oportet dare, ſæpe me fallit, dum rationem ſenſus non ita comitatur, ut patienter ſit poſterior, ſed tantùm quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere ac ducere conatur. Ita in his pecco, non ſentiens, ſed poſtea ſentio.* Et infrà: *Cùm mihi accidit, ut me ampliùs cantus quam res quæ canitur moveat, me peccaſſe confiteor.* Ergo cùm quando aliquid agitur ob ſolam delectationem, hæc amplius moveat, quàm res, & non ſit poſterior, ſed præcurrat ac ducat malum, & peccatum erit.

Advertendum tamen, ut delectatio ſit volita propter operationem, atque adeò rectè & ſecundum ordinem rationis, non eſſe neceſſarium, ut ſemper actu & formaliter intendatur bonum honeſtum, ad quod ex ſua natura tendit bona operatio, ſed ſatis eſſe ut virtualiter ſit intentum: unde quamvis quis accedens ad menſam, non cogitet de conſervatione vitæ, ſed ſolum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conſervativam, ſaltem virtualiter vult, ſicque non inordinatè, niſi fortè propter immoderatam concupiſcentiam delectationis ciborum, ſuperfluè cibum ſumat. *Ea enim* (inquit Gregorius) *ſumenda ſunt, quæ naturæ neceſſitas quærit, & non quæ edendi libido ſuggerit.* 38

Lib. 30. moral. cap. 27.

39 Ex his intelliges, falſam eſſe, & bonis moribus adverſam Joannis Sanctii ſententiam, qui diſp. 23. num. 25. contendit *finem ſolius delectationis in conjugatis nec peccatum quidem eſſe veniale: ſicut non eſt pulchram proſpectare campum, fragrantem roſam odoratui ob voluptatem admovere ſuavi melodiæ liberas aures dare*. Hæc enim doctrina apertè repugnat SS. Patribus, præſertim Auguſtino lib. de bono conjugali cap. 6. ſic dicenti: *Conjugalis concubitus generandi gratiâ non habet culpam; concupiſcentiæ verò ſatiandæ, ſed tamen cum conjuge, propter fidem thori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius eſt criminis, exigere autem ultra generandi neceſſitatem, eſt culpa venialis.* Item 4. contra Julian. cap. 14. ait: *Hoc malo* (libidinis) *benè utuntur nuptiæ, cùm conjuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. aſſerit, quod *ſi aliter quàm per concubitum poſſet procreari proles, & tamen concumberent conjuges, apertiſſimè libidini cederent, atque illo malo uterentur malè. Cùm verò propter quod ſexus ambo ſunt inſtituti aliter eorum commixtione non naſcitur homo, propter hoc mixti conjuges, illo malo utuntur bene: ſi autem de libidine quærunt etiam voluptatem, veniàliter malè.* Et ſuperius lib. 2. ejuſdem operis cap. 10. dicebat, *Conjuges contrahere unde quotidiè dicant: Dimitte nobis debita noſtra, quando modum generatio-*

rationi neceſſariam cauſâ ſolius voluptatis excedunt. Similia habet Gregorius magnus lib. 12 moral. cap. 17. alias 20 Tunc (inquit) *ſolum conjuges in admixtione ſine culpa ſunt, cùm non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur.* Et de cura Paſtorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi ſunt conjuges ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint cauſâ conjunctos; & cum immoderata admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant quod licèt extra non eſt, in ipſa tamen conjugio, conjugii jura tranſcendunt. Unde neceſſe eſt ut crebris exhortationibus moveantur, ut deſiſtant, quod pulchram copulæ ſpeciem, admixtis voluptatibus fœdant.* Hos duces catervatim ſecuti ſunt Scholaſtici, ſignanter Magiſter ſententiarum lib. 4. diſt. 26 & 31. D. Thomas ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus ſolis modis conjuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet causâ procreandæ prolis, & debiti reddendi, alias ſemper eſt ibi peccatum ad minus veniale.*

40 Ex quo patet falſum eſſe quod ait Tamburinus 7. lib. cap. 3. §. 5. num. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonii uſu aliquis ex his quatuor eſſe debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiſcentia ſedanda; ſanitas propriæ uxoris ve conſervanda; propria obligatio ſatisfacienda.* Patet, inquam, hoc eſſe falſum: cùm D. Thomas duos ſolùm agnoſcat, propter quos ſine culpa actus conjugalis fieri poſſit, nempe cauſam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale: & D. Auguſtinus ſuprà relatus aſſerat, quod dùm conjuges de libidine quærunt voluptatem, venialiter peccant.

41 Objicies tertiò: Actus qui fiunt ob ſolam commoditatem naturæ, ut fricare manus ad depellendum frigus, deambulare ad juvandam digeſtionem, & tuendam ſanitatem, & ſimiles, nec ſunt boni, nec mali: Ergo ſunt indifferentes. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Et in primis quod tales actus non ſint boni, videtur manifeſtum: tum quia non fiunt ob honeſtatem virtutis, ſed ob ſolam naturæ commoditatem: tum etiam quia ſi eſſent actus virtuoſi, poſſent eſſe materia voti; quod eſt ridiculum, ſtultum enim eſſet tales actus vovere. Quod autem non ſint mali, etiam patet: quia aliàs eſſent materia ſufficiens confeſſionis: cujus oppoſitum ex eo conſtat, quod nemo de illis ſe accuſat, nec ſacerdos aliquis abſolvit accuſantem ſe tantùm de illis. Unde D. Hieronymus epiſt. 89. ad Auguſtinum, quæ etiam eſt 11. inter epiſtolas Auguſtini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad ſolam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi ſtercora, capitis naribus purgamenta projicere, ſputis rheumata jacere, hoc non eſt bonum, nec malum: ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam.*

42 Ad hoc argumentum patet reſponſio ex ſuprà dictis: diximus enim ſuprà quod ſi prædicti actus ad ſanitatem & ad rectam corporis humani diſpoſitionem, aliumve honeſtum finem fuerint aliquo modo neceſſarii, vel utiles, in eiſque debitus modus & menſura ſervetur, verè ſunt actus boni & honeſti, ſicut alii quibus ſaluti corporis providemus; unde de ſe ordinantur ad bonum virtutis, ſaltem virtualiter, & dictantur à recta ratione & prudentia, proceduntque naturali in nos ipſos dilectione, quæ honeſta eſt, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum ſunt materia congrua voti: quia hoc debet eſſe de bono meliori, & ſæpè quamvis exercere illos actus ſit bonum, melius eſt mortificationis gratiâ ab illis abſtinere: ſicut licèt ſit bonum carnibus veſci temperatè, non eſt per ſe materia voti, quia melius eſt ab eis propter Deum abſtinere. Si verò prædicti actus ob ſolam delectationem exerceantur, ſunt peccata venialia; ſicut actus conjugalis, propter ſolam delectationem factus, eſt malus moraliter, & veniale peccatum, ut ſuprà vidimus: unde ſicut iſte actus eſt ſufficiens materia confeſſionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando ſunt deliberati, & propter ſolam delectationem fiunt. Quia tamen ſimiles actus ut plurimum ſine deliberatione ex ſola imaginatione fiunt, & ſi fiant cum conſilio & deliberatione rationis, ad ſanitatem, vel honeſtam recreationem, vel naturæ quietem & ſolatium virtualiter ſaltem referuntur, regulariter ſunt materia dubia, & ideò prudens ſacerdos raro debet his ſolum abſolutionem impendere, ſed monere pœnitentem, ut de aliis, licèt jam confeſſis, quæ certò ſcit fuiſſe peccata, ſe accuſet.

Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim maximam faciunt Adverſarii, facilè reſpondetur, ipſum ſolùm velle, actus illos naturales, quos ibi recenſet, non eſſe ex ſua ſpecie & objecto determinatè bonos, aut malos, ſed indifferentes: obſervationem verò antiquæ legis, de qua ibi loquitur, ſemper fuiſſe aut determinatè bonam, aut determinatè malam ex ſua ſpecie; nam ante adventum & paſſionem Chriſti erat determinatè bona, poſt ejus paſſionem determinativè mala, cùm legalia per Chriſti paſſionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non aſſerit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout fiunt in individuo, & ſunt veſtiti ſuis circumſtantiis, eſſe indifferentes, quia poſſunt ex circumſtantiis vitiari: nam ſi quis ſputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco ſacro purgaret, abſque dubio peccaret: ſicut licèt præcepta & ſacrificia antiquæ legis, ante adventum Chriſti eſſent ex ſe & ex ſua ſpecie determinatè bona, & Deo gratiſſima, tamen ex pravo fine, aut ex aliis circumſtantiis, eorum adimpletio ſæpè fiebat, mala ac Deo inviſa & abominabilis, ut ipſe conqueritur Iſaiæ 1 his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum veſtrarum, dicit Dominus? Plenus ſum: holocauſta arietum, & adipem pinguium, & ſanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui &c.* 43

Inſtat Vazquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes non ſolùm in ſpecie, ſed etiam in individuo, ſubdit enim, *ſive feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vazquez) denotat exercitium actionis in individuo, cùm actus non poſſit fieri niſi in individuo & ſingulari. 44

Verùm hæc inſtantia frivola eſt: nam ſicut ſi ego, qui cenſeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque eſt bonum neque malum, ſed indifferens: unde ſive vadas ſive non vadas, neque bonum feciſti, neque malum*, ineptiſſimè quis interpretaretur quod pono actum in individuo indifferentem: ita pariter ineptè arguit Vazquez, dum infert Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, quia

de

de actibus ſuprà enumeratis dicit: *ſive feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam.* Nam eſto ly *feceris* denotet actum particularem & in individuo, poteſt tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus ſumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, ſecundùm id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum eſt, prædictos actus, ſive fiant, ſive non fiant, neque ad juſtitiam nec ad injuſtitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circumſtantiis, quæ objecto & ſpeciei accidunt, debeant tales actus habere bonitatem aut malitiam, ſuppoſito quod fiant cum deliberatione.

45 Objicies quartò: Si quis ob exercitium duntaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex ſpecie & objecto indifferentem eliceret, v.g. feſtucam de terra levaret, talis actus neque eſſet bonus & honeſtus, neque malus & vitioſus; ſed omnino indifferens; cùm exercere propriam libertatem, non ſit determinatè bonum, aut determinatè malum, ſed purè indifferens: Ergo poteſt dari actus indifferens in individuo.

46 Reſpondeo, quod ſi aliquis ſemel tantùm aut bis aliquem actum ex ſpecie & objecto indifferentem faceret, eo ſolo fine ut libertatem exerceret, talis actus eſſet bonus & honeſtus; haberet enim finem honeſtum, ſcilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, etiam circa actum ex objecto indifferentem, honeſtum eſt. Si verò ſæpe vellet ob eum duntaxat finem operari, tales actus non eſſent boni & honeſti, ſed mali & otioſi: quia licèt ſemel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honeſtum ſit, & rationi conſonum, ſæpiùs tamen id facere, nullam habet honeſtatem, ſed otioſitatem.

DISPVTATIO VI.

De moralitate actus interioris.

Ad quæſtionem 19. D. Thomæ.

1 EGIMUS hucuſque cum D. Thoma qu. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendum de moralitate actuum interiorum, qui ſunt præcipuè intentio & electio, de qua S. Doctor qu. 19.

ARTICULUS I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur; vel ſaltem bonitas intentionis diminuat malitiam electionis?

TRIA hîc inquirimus, ſeu tres difficultates breviter hîc diſcutiendas movemus. Prima eſt, an actus intentionis, qui ex ſe & ex proprio objecto non habet unde vitietur, ſed ex illa parte foret bonus, ex eo quod ſit cauſa malæ electionis reddatur malus: v. g. cùm quis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam, furatur ut tribuat eleemoſynam, quæritur an intentio illa ſit mala, ſeu vitiata ex electione hujus mali medii? Secunda difficultas eſt, an intentio boni finis poſſit aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medii; v.g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invaſorem ſuæ pudicitiæ effugiat, poſſit abſque peccato ſe præcipitare in flumen, aut ſibi manus violentas inferre? Tertiò quæritur, an ſuppoſito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam ſaltem aliqualiter minuat; ita ut furtum quod fit ex intentione dandi eleemoſynam, non ſit adeo grave, ſicut eſſet, ſi abſque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

2 DIco primò: Quando intentio per ſe & neceſſariò cum prava electione connectitur, ab ea vitiatur: ſecùs verò, ſi per accidens tantùm, & ex malitia eligentis, cùm ea conjungatur.

Probatur prima pars: Quando intentio per ſe & neceſſariò cum prava electione connectitur, in eam influit, ipſamque virtualiter continet; nam intentio eſt voluntas circa finem, non quomodocumque, ſed ut acquirendum per media, & ex ipſa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, ſeu trahit voluntatem ad illud, malum eſt: Ergo intentio quæ per ſe cum prava electione connectitur, eamque neceſſariò infert, eſt mala, & à tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de diſpenſatione & præcepto cap. 17. dicit quod *ut rectus ſit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe charitas in intentione, & veritas in electione*: hoc eſt rectitudo finis, & medii electi.

3 Probatur ſecundò: Actus humani bonitatem aut malitiam moralem deſumunt à circumſtantiis, ut ſuprà oſtenſum eſt: Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam furatur, tale furtum eſt circumſtantia illius intentionis: Ergo eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per ſe ex aliqua actione ſequutus, eſt circumſtantia *Quid*: id etiam quod ad aliquid faciendum præſtat opem & auxilium, eſt ejus circumſtantia, nimirum circumſtantia *Quibus auxiliis*: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam furatur, furtum eſt effectus per ſe ex tali intentione ſequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite eſt circumſtantia illius intentionis.

Diſp. 12. art. 3.

4 Probatur tertiò: Sic ſe habent intentio & electio in practicis, ſicut principium & concluſio in ſpeculativis, ut docet Philoſophus 7. Ethic. cap. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam conſequentiam infertur concluſio falſa, tale principium in ſe falſum eſt: Ergo ſimiliter cùm ex intentione per ſe & neceſſariò infertur prava electio, ſeu eligitur malum medium, talis intentio eſt in ſe mala & vitioſa.

5 Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis: Nam quando intentio non connectitur per ſe cum prava electione, quòd aſſumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem; cùm illa ſit contenta electione medii honeſti, quo finis poſſet obtineri, ſed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medii non reddit malam priorem intentionem: ſicut cùm ex defectu arguentis,

Digitized by Google

tis, ex principio vero deducitur falſa concluſio, hujus falſitas non redundat in ipſum principium, nec illud reddit falſum, ſed in arguentem, qui malè ipſum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falſum deducit. Unde qui habens bona propria efficaciter intendit dare eleemoſynam, in tali intentione non peccat, etiamſi ut illam det, poſtea furetur: quia furtum non ſequitur per ſe ex tali intentione, ſed ex prava voluntate & malitia peccantis, nam poterat etiam ex propriis dare eleemoſynam. Qui verò non habens unde faciat eleemoſynam, niſi ex alienis, eam efficaciter dare intendit, peccat; quia ex tali intentione per ſe, & neceſſariò ſequitur furtum, ſive acceptio rei alienæ, ſicque illa intentio, cùm per ſe ſit ratio volendi malum, eſt inordinata, & perverſa: Similiter qui vendit agnum ſacerdoti idolorum, non peccat, etiam ſi ſciat illum idolis immolaturum, quia talis immolatio non per ſe ſequitur ex agni venditione, ſed ex prava ſacerdotis voluntate: poterat enim illo agno uti ad faciendum convivium amico. Si autem ille vendat veſtes cultui idolorum deputatas, procul dubio peccat, quia cùm non poſſint tales veſtes ad alios uſus deſervire, cultus idolorum per ſe ſequitur ex tali venditione.

6 Confirmatur: Quando malum medium per accidens conjungitur fini honeſto, non eſt ejus circumſtantia; quia nec eſt effectus per ſe ex illo ſequutus, nec medium per ſe ad ejus aſſecutionem conducens: Ergo tunc intentio non vitiatur ex electione illius. Unde S. Thomas in hac. q. 19 art. 8. in argumento *ſed contra*, & in 2. diſt. 38. qu. 1. art. 5. concedit dari aliquando rectā intentionem cum mala electione: quod non poteſt aliter contingere, quàm in caſu noſtræ concluſionis, quando ſcilicet intentio non influit per ſe in pravam electionem, ſed per accidens ex malitia operantis ei conjungitur.

7 Objicies primò contra primam partem concluſionis: Intentio ſecundùm ſe eſt prior quàm electio: Ergo non ſumit malitiam ex illa, quamvis per ſe & neceſſariò cum ea connectatur. Conſequentia videtur legitima: quia priùs non dependet à poſteriori.

8 Reſpondeo, quod licèt intentio ſit prior actu electionis formaliter ſumpto, ipſa tamen electio, ut virtualiter in intentione contenta, non ſolùm eſt ſimul cum actu intentionis, ſed etiam aliquo modo prior, quia ſe habet per modum circumſtantiæ ex parte objecti ſpecificantis intentionem, illudq; vitiantis, ut ſupra oſtenſū eſt.

9 Objicies ſecundò: Intentio eleemoſynæ, etiam ſi fiat ex furto, eſt in ſpecie miſericordiæ, ſiquidem per talem eleemoſynā verè ſublevatur miſeria proximi, & impletur præceptum dandi illam, ſi inſtet: Ergo talis intentio eſt bona, & non vitiatur à prava illa electione, cum qua connectitur.

10 Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum quod eleemoſyna, quæ eſt virtus, non conſiſtit in ſola ſublevatione miſeriæ, quomodocumque facta, ſed prout decet, & ſine præjudicio alterius: unde ſi quis cum damno alterius ſublevet alienam miſeriam, vel det pauperi mulieri pretium meretricii, quo ſublevet ejus paupertatem, non facit actum miſericordiæ ſed injuſtitiæ, vel impudicitiæ. Nec obſtat quod per talem actum adimpleat præceptū eleemoſynæ ex parte materialis effectûs, qui eſt ſublevatio alienæ miſeriæ, quia ſunt quædam præcepta quæ non obligant ad modum, ſed ſolùm ad ſubſtantiam actus, & ſic adimplentur per actus bonos ex objecto, quamvis ſint vitiati ex fine, vel aliâ malâ circumſtantiâ.

11 Objicies tertiò contra ſecundam partem concluſionis: Omnis pravus effectus imputatur cauſæ liberæ: Sed intentio, quæ durat quando poſtea eligitur malum mediū, eſt libera, & cauſa talis electionis; non enim poteſt eſſe electio, niſi in virtute intentionis: Ergo iſte pravus effectus malæ electionis imputatur intentioni perſeverante, & vitiat illam, quamvis per accidens tantùm talis intētio & electio inter ſe connectātur.

12 Reſpondeo primò, quod cùm eligitur pravum medium poſt rectam intentionem, non eligitur in virtute ejus; quia cùm ſit bona, non movet ad malum: ſed tunc formaliter vel virtualiter eſt alia intentio, influens in illam electionem, ſubindeque per ſe cum illa connexa, ſi non quantùm ad ſpecificationē, ſaltem quantùm ad exercitium, ut explicat Joannes à S. Thoma hic diſp. 11. art. 3. unde tunc hæc intentio à tali electione vitiatur.

13 Secundò reſpondetur, concedendo quod homo utitur bona intentione præterita, ſaltem virtualiter manente, ad malam electionem: ſed propterea non vitiatur talis intentio, quando cum mala electione per accidens tantùm connectitur, quia talis uſus & applicatio non eſt ex vi intentionis, ſed ex malitia eligentis, ut antea declaravimus: ſicut ſi quis actum eleemoſynæ rectè factum, poſtea ordinet ad inanem gloriā, non vitiatur talis actus, quia hoc provenit ex malitia ordinantis, non ex ipſa eleemoſyna.

§. II.

Secunda difficultas enodatur.

14 Dico ſecundò: Intentio boni finis non excuſat malitiam pravæ electionis; unde ea quæ ſunt intrinſecè mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honeſtari poſſunt.

Eſt Contra Caſſianum Collat. 17. cap. 18. ubi approbare videtur ſententiam Abbatis Joſeph, dicentis licitum eſſe mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17. ſic ait: *Quando igitur grave aliquid imminet de veritatis confeſſione diſcrimen, tunc mendaciorum ſunt recipienda perfugia.* Idem ſenſiſſe videtur Author operis imperfecti ſuper Matthæum, ad illa verba cap. 7. *Non poteſt arbor bona malos fructus facere*, & alii quos refert Sixtus Senenſis lib. 5. Bibliotb. annot. 253. Quæ ſententia à SS. Patribus, Theologis, & Juriſperitis damnatur tanquam erronea: Auguſtinus enim in libro contra mendacium, cap. 1. multis locis ſacræ Scripturæ mendacium nunquam poſſe honeſtari oſtendit. Idem docet Gratianus in decreto 22. qu. 2. Et Alexander III. in cap. *ſuper eo* de uſuris, reſpondens Panormitano Epiſcopo, ſic ait: *Scriptura ſacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Videri etiam poteſt S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. ubi hæc ſcribit: *Quod eſt ſecundùm ſe malum ex genere, nullo modo poteſt eſſe bonum & licitum; quia ad hoc quod aliquid ſit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant; bonum enim ex integra cauſa, malum verò eſt ex ſingularibus defectibus, ut Dionyſius dicit 4. cap. de Divin. nomin. Men-*

perſona, ſed in jure, ſicut Joannes dictus eſt Elias, non in perſona, ſed in ſpiritu: tum etiam quia loquebatur prophericè & in ſenſu myſtico, ut ſcilicet deſignaret quod minor populus, ſcilicet Gentilium, ſubſtituendus erat loco majoris, ſcilicet Judæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 3. *Quod in Scriptura ſacra inducuntur aliquorum geſta, quaſi exempla perfectæ virtutis, de quibus non eſt æſtimandum eos fuiſſe mentitos: ſi qua tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum eſt ea figuraliter & prophericè dicta fuiſſe.* Judith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta eſt, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendaciis, voluit eum decipere; ſicut cùm dixit, quod duceret illum per mediam Hieruſalem, & ne unus canis latraret contra illum, nam revera illum adductura erat per mediam Hieruſalem, ſed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus &c. Quod ſi in aliquo verbo fortaſſis mentita eſt, non ex eo laudatur, ſed ex charitate & affectu ad ſalutem populi.

Ad id quod dicitur de homicidio, reſpondetur quod ſi Moyſes eſt excuſandus in occiſione illius Ægyptii, dicendum eſt id feciſſe, vel ex inſpiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob juſtam proximi defenſionem, quia videbat fratrem ſuum ſeu proximum injuſte ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipſum, quam invaſorem occidendo. Ad caſum de Samſone dicimus, illũ Spiritu Sancto inſtigante id feciſſe, atque adeò licitè, ut docent S. Auguſtinus 1. de Civit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. quæſt. 64. art. 5. ad 4. Idem dicendum de illis ſanctis fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt, aut in flumen præcipitarunt, ut invaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

21 Solùm difficultas eſt in verbis Hieronymi, quibus videtur docere, licitum eſſe ſeipſum occidere ad ſervandam caſtitatem. Duplex tamen huic teſtimonio poteſt adhiberi reſponſio. Prima eſt, Hieronymum ſolùm velle, licere ſe occidere propter periculum caſtitatis, quando id fit ex inſtinctu Dei, qui frequentiùs aut certiùs adeſſe ſolet, cùm intervenit periculum caſtitatis, quàm in aliis caſibus. Secunda eſt, ſenſum Hieronymi eſſe, non licere propria perire manu, etſi caſtitas periclitetur. Nam dictio *abſque*, non ſemper ſumitur excluſivè, ſed aliquando affirmativè & copulativè, ut patet ex illo Cant. 4 *Quàm pulchra es amica mea, quàm pulchra es! Oculi tui columbarum, abſque eo quod intrinſecus latet.* Ubi dictio *abſq;* non excludit quod intrinſecus lateat pulchritudine, cùm legamus Pſalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus*; ſed ſenſus eſt, etiam pulchra es, præcipuè in his quæ latent.

Ex dictis inferes, erraſſe, & graviter peccaſſe Origenem; qui ut refert Nicephorus lib. 1. hiſtor. cap. 32. poſt multa perpeſſa ſupplicia pro fide Chriſti, poſtmodum pro ſervanda caſtitate, ne videlicet juvenis quidam Æthiops abuteretur illo, fidem exteriùs negavit.

§. IV.

Tertia difficultas expeditur.

Dico tertiò: Intentio boni finis diminuit malitiam pravæ electionis. Ita communiter docent Theologi contra Almainum, Lorcam, & paucos alios.

22 Probatur concluſio ex communi omnium non ſolùm Theologorum, ſed etiam fidelium conſenſu: omnes enim ſibi perſuaſum habent, minus peccatum eſſe, mentiri ad tuendam vitam proximi; vel aliquod grave malum vitandum, quàm ſola libidine mentiendi. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2 ſic habet. *Quantò bonum intentum eſt melius, tantò magis minuitur culpa mendacii.* Idem docet Gratianus Can. *primum* 22. qu. 2. ubi ait: *Mendacium tantò eſſe levius, quantò meliorem habet finem.* Similiter nullus fidelium eſt, qui non exiſtimet eum qui furatur ad dandam eleemoſynam, minùs peccare, quàm qui furatur ex cupiditate pecuniæ, juxta illud Auguſtini: *Pejor eſt qui concupiſcendo, quàm qui miſerando furatur.*

23 Ratio etiam id ſuadet: Tum quia qui furatur ad dandam eleemoſynam, habet voluntatem minùs deordinatam & minùs affectam peccato; cùm non habeat pro motivo furtum ut eſt malum, ſicut alter, ſed ut induit apparentem quandam ſpeciem boni honeſti: Tum etiã quia furtum eſt ab ipſo minùs volitum, cum non ſit volitum propter ſe, ſed tantum propter aliud, in quod primariò principalius, & ultimatè tendit affectus: Sed malitia moralis minuitur, cum minuitur ratio voluntarii: Ergo &c.

Confirmatur: Sicut circumſtantia aggravat peccatum, ita & illud diminuit, ut docet D. Thomas infrà qu. 73. art. 7. Sed intentio finis eſt una ex circumſtantiis: Ergo ſicut aggravare, ita & diminuere poteſt peccatum.

§. V.

Solvuntur objectiones.

24 Objicies primò: Omnis finis, quantumvis ſit bonus ſecundum ſe, tamen ſi moveat efficaciter ad malum medium, vitiatur, & efficitur malus, ut §. 1. vidimus: Ergo non minuit, ſed potiùs auget malitiam pravæ electionis. Patet conſequentia; nam illud quod eſt malum, non minuit, ſed potiùs auget malitiam. Unde Auguſtinus lib. 50. homiliarum; homil. 7. relatus cap. *forte* 14. qu. 5. ait: *Quod hæc cogitatio, volo furari à divitibus, ut dem pauperibus, diaboli calliditate ſuggeritur; nam ſi totum quod abſtulit tribuat, auget potiùs peccatum quàm minuat.*

25 Confirmatur: Qui furatur ad dandam eleemoſynam, conſtituit ultimum finem in eleemoſyna, & non tantùm in furto, cùm propter eleemoſynam faciendam, tranſgrediatur præceptum divinum non furandi, & à Deo ut ultimo fine avertatur: Ergo gravius peccat propter intentionem talis finis.

26 Ad objectionem reſpondeo, quod licèt intentio eleemoſynæ, ex qua imperatur malum medium, ſit mala in individuo, habet tamen ſpeciem boni, & ex objecto eſt bona: unde ex hac parte poteſt minuere malitiam pravæ electionis; non quidem per ſe, ſeu per introductionem aut admixtionem alicujus bonitatis, cujus prava electio capax non eſt, nec actus intentionis vitiatus à mala electione poteſt illũ communicare; ſed per accidens, quatenus ſcilicet intentio eleemoſynæ facit furtum eſſe minùs voluntarium, & minùs per ſe intentum. Sicut paſſio antecedens, & inducens ad actum malum, licèt ſit mala, minuit tamen peccatum, quia facit illud minùs voluntarium.

27 Ad locum verò Auguſtini duplex poteſt adhiberi

hiberi ſolutio. Prima eſt, Auguſtinum ſolùm velle quod ille qui furatur, & dat eleemoſynam ex re furto ſublata, graviùs peccat per accidens, quatenus ſcilicet reddit ſe impotentem ad faciendam reſtitutionem, ex quo nova injuria fit vero domino; & hoc innuunt verba illa: *Si totum quod abſtulit tribuat.* Verùm hæc impotentia non oritur ex ipſa eleemoſyna, quatenus eleemoſyna eſt, ſed ex eo quod ille qui furatur, non habet unde reddat, quod utique eodem modo ſequeretur, ſi rem furatam, non in eleemoſynam, ſed in ebrietatem, ſcortationem, aut aliam rem impenderet: unde eleemoſyna non per ſe, ſed per accidens tantùm influit in illam impotentiam reſtituendi, ſubindeque per accidens tantùm auget peccatum.

Secundò hæc verba, *auget potiùs peccatum quàm minuat*, explicari poſſunt de augmento malitiæ, non quantùm ad gravitatem, ſed quantùm ad numerum peccatorum; ibi enim Auguſtinus agit contra hæreticos, exiſtimantes licitum eſſe facere mala ut eveniant bona, ſicque licitum eſſe furari ad dandam eleemoſynam; & ut talem errorem deſtruat, docet peccatis etiam bona intentione factis, augeri numerum peccatorum; nam cùm talia peccata, etiamſi minora ſint peccatis mala intentione factis, revera peccata ſint, & bona intentione non totaliter excuſentur, ut § præcedenti docuimus, illis multiplicatis, non minuitur, ſed potiùs augetur numerus peccatorum.

28 Ad confirmationem dicendum cum Cajetano 2. 2. qu. 148. art. 4. dupliciter aliquid poſſe habere rationem ultimi finis reſpectu peccatoris; primò ut quod, tanquam rem quæ ut ultimus finis appetitur; ſecundò ut quo, tanquam rationem propter quam in illa re ratio ultimi finis conſtituitur: v. g. fœmina reſpectu luxurioſi habet rationem ultimi finis ut quod, quia eſt res quæ ut ultimus finis ab eo appetitur; ejus verò pulchritudo, quæ eſt ratio movens & inducens impudicum, ad hoc ut avertat ſe à Deo ut ultimo fine, & ad talem creaturam ſe convertat, habet rationem ultimi finis ſolum ut quo. Quod ergo habet rationem ultimi finis primo modo, non minuit, ſed auget malitiam peccati: id verò quod tantum ſecundo modo eſt ultimus finis, poteſt malitiam peccati ſeu pravæ electionis minuere, non quidem ex ea parte quâ malum eſt, vel inducens ad malum, ſed quatenus aliàs ſecundum ſe induit rationem boni, & facit actum eſſe minus voluntarium: unde cum iſto ſecundo modo eleemoſyna habeat rationem ultimi finis, quando movet ad furandum, non auget, ſed minuit malitiam furti.

29 Objicies ſecundò: Si aliquis ex malo fine eligat aliquod medium bonum, v. g. ex intentione adulterii eligat ire ad Eccleſiam, vel dare eleemoſynam, ex bonitate talis medii electi non minuitur, ſed potius augetur peccatum malæ intentionis; cum tunc ex majori inclinatione in pravum illum finem feratur: Ergo pariter bonitas finis intenti non minuit, ſed auget malitiam pravæ electionis. Conſequentia patet à paritate rationis: nam ſicut finis eſt circumſtantia electionis, ita è converſo electio eſt circumſtantia intentionis: Ergo ſi una non minuit malitiam, licèt ſit circa objectum bonum, alia pariter eam non minuet, quamvis ſit circa objectum honeſtum.

30 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia finis eſt circumſtantia *cur*, movens voluntatem ad eligendum, eique præbens rationem formalem volendi; unde ex bonitate rei intentæ poteſt minuere malitiam pravæ electionis, minuendo voluntarium pravum, ut antea expoſuimus: medium autem ſeu electio eſt circumſtantia *quid* reſpectu intentionis, & ſe habet ut ejus effectus, & ut quid conſequens ad ipſam; unde etſi medium ſit bonum ex objecto, non minuitur malitia pravæ intentionis, ſed potiùs tota malitia intentionis redundat in ipſum medium, tanquam in ejus effectum, omnemq; ejus bonitatem deſtruit.

ARTICULUS II.

Vtrum voluntas humana, ut recta ſit, debeat conformari divinæ, non ſolum in volito formali, ſed etiam in volito materiali?

§ I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

NOTANDUM primò: Quod licèt prima regula humanorum actuum, quæ eſt lex æterna, præcipuè conſiſtit in dictamine intellectûs divini; quia tamen efficaciam & vim obligandi ſumit à voluntate divina, D. Thomas hîc art. 9. inquirit utrum bonitas voluntatis humanæ dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Et reſpondet affirmativè: quia (inquit) unumquodq; rectum & bonum eſt, inquantum attingit ad propriam menſuram: prima autem humanæ voluntatis regula ſeu menſura eſt divina voluntas; cùm illa ſit ipſa rectitudo & ſanctitas per eſſentiam, & ſummum bonum, ac ultimus finis: Ergo ad hoc quod voluntas hominis ſit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ. Unde Auguſtinus in Pſal. 32. exponens illum verſiculum, *Rectos decet collaudatio*, ait: *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult.* 31

Notandum ſecundò ex eodem S. Doctore art. 10. ejuſdem quæſtionis, quatuor modis intelligi poſſe, voluntatem noſtram conformari divinæ in operando, ſecundùm quatuor cauſarum genera. Primò in genere cauſæ finalis, in quantum voluntas noſtra vult propter eundem finem, propter quem divina. Secundò in genere cauſæ formalis, quia nimirum eadem eſt, ſaltem analogicè, utriuſque forma: & hoc habet quando operatur ex charitate, quæ eſt analoga divinæ dilectionis, ex qua Deus ſemper operatur, participatio. Tertiò in genere cauſæ efficientis, quatenus Deus vult aut permittit noſtram voluntatem velle quod vult, & eam ad volendum applicat: & hoc modo ſemper voluntas noſtra conformatur divinæ; quia ſemper vult quod Deus efficaciter decernit, aut permittit eam velle, ut fusè oſtendimus in tractatu de voluntate Dei, agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in genere cauſæ materialis: & hæc conformitas conſumitur ex parte objecti, quod ſe habet ut materia circa quam; unde reperitur in noſtra voluntate, quando vult idem objectum quod divina. Quod ut magis declaratur, 32

Notandum eſt tertiò, ex qu. 23. de veritate art. 7. *In objecto voluntatis duo eſſe conſideranda: unum quod eſt quaſi materiale, ſcilicet ipſa* 33

rei volitæ; aliud quod eſt quaſi formale, ſcilicet ratio volendi, quæ eſt finis: ſicut in objecto viſus color eſt quaſi materiale, lux verò quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis actu; & ſic ex parte objecti duplex conformitas inveniri poteſt, una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, ſive ex parte finis, ut cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, &c. Hæc appellatur conformitas *in volito formali*; illa verò dicitur conformitas *in volito materiali*. Inquirimus ergo, an duplex hæc conformitas cum voluntate divina ad rectitudinem voluntatis humanæ requiratur? Pro reſolutione

34 Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, quòd quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari non innoteſcit nobis, non tenemur ei conformari. Unde ante cognitam divinam voluntatem Beati Angeli inter ſe pugnant & contrariantur, ut dicitur Danielis 10. Et Eccleſia, quia divinæ providentiæ & prædeſtinationis ſecreta ac decreta ignorat, orat pro omnibus fidelibus ut ſalutem conſequantur æternam, quamvis plures ex illis ſint reprobi, quibus Deus non vult conferre vitam æternam. Item David laudatus eſt à Domino eò quòd cogitaverat ædificare ipſi templum (quod tamen non erat conforme divinæ voluntati, quæ diſpoſuerat ut non ipſe, ſed filius ejus Salomon templum ei ædificaret) quia David talem divinæ voluntatis diſpoſitionem ignorabat. Solùm ergo difficultas eſt, an quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari nobis innoteſcit, teneamur ipſi conformari. Tripliciter autem poteſt nobis innoteſcere & manifeſtari, ſcilicet per revelationem, per præceptum, vel per operationem: nam eo ipſo quod Deus aliquid revelat, præcipit, vel operatur ad extra immediatè per ſeipſum, aut mediantibus cauſis ſecundis, ab ipſo volitum eſſe conſtat: unde præceptum & operatio ad extra inter ſigna divinæ voluntatis numerantur.

35 Denique ſupponendum eſt, quod etiamſi divina voluntas ſit nota quocunque ex his tribus modis, non tenemur ei conformari ſecundùm appetitum ſenſitivum, vel voluntatem ut eſt natura, ſed poſſumus ei diſſentire, & velle oppoſitum: v.g. licèt infirmus ex affectu evidenter cognoſcat voluntatem Dei eſſe ut infirmetur, non tenetur tamen ſecundùm appetitum ſenſitivum complacere ſibi in illa infirmitate, & eam appetere; quoniam appetitus ſenſitivus naturaliter refugit nocivum & deſtructivum ſuppoſiti, & hæc inclinatio bona eſt, & à Deo; & idem dicendum de voluntate ut natura, quæ etiam reſpicit bonum totius ſuppoſiti. Unde Chriſtus in horto olivarum triſtabatur, & refugiebat mortem, ſecundùm appetitum ſenſitivum & ſecundùm voluntatem ut natura erat, & inclinatio totius ſuppoſiti, cùm de noſtræ naturæ communione dicebat: *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem. Pater ſi poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte.* His pro reſolutione difficultatis propoſitæ præmiſſis,

Dico primò: Homo tenetur voluntatem ſuam divinæ conformare in volito formali, ſeu in fine. Concluſio eſt certa, & à nemine negatur, niſi fortè ab illis qui admittunt opera in individuo indifferentia; hæc enim non tendunt in Deum, ſeu bonum divinum, tanquam in finem.

36 Probatur primò: Conformari voluntati divinæ in volito formali, eſt ipſi conformari in ratione communi & generali, propter quam Deus operatur, & quæ eſt bonum commune totius univerſi, ſecundùm quod tale bonum ordinatur ad ipſum Deum, & ad ejus gloriam ut ad finem: Sed voluntas humana non poteſt in hoc honeſtè & rationaliter diſcrepare à divina, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, ſaltem negativè, hoc eſt non diſcordare poſitivè ab illa in tali volito.

Probatur ſecundò ratione quam inſinuat D. Thomas hîc art. 10. in reſp. ad 1. ubi ait: *Deus quicquid vult, vult ſub ratione boni, & ideò quicunque vult aliquid ſub quacunque ratione boni* (non apparentis, ſed veri, ut explicat Cajetanus) *habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantùm ad rationem voliti.* Unde ſic poteſt formari ratio: Ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ in volito formali, quod tendit in bonum divinum, ſicut voluntas divina, id eſt, tanquam in finem: Sed homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem: Ergo & conformari voluntati divinæ in volito formali. Major patet, Minor probatur. Quilibet actus humanus & deliberatus debet eſſe honeſtus & bonus moraliter, cùm nullus poſſit dari actus humanus indifferens in individuo, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: Sed omne opus moraliter bonum, ex ſe, & ex natura ſua tendit in Deum, ſeu eſt propter bonum divinum tanquã propter finem ultimum, cùm procedat à Deo ut primo principio, & ſit quædam participatio bonitatis divinæ. Ergo homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem. Dixi *virtualiter ſaltem & implicitè*, quia homo non tenetur actu formali & expreſſo omnes ſuos actus in bonum divinum tanquam in finem ultimum referre, ſed ſufficit quod velit operari propter bonum honeſtum, quod ex propria natura tendit in bonitatem divinam, niſi impedimentum malæ circumſtantiæ apponatur.

37

Dico ſecundò: Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, niſi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifeſtatur. Eſt contra Alenſem, D. Bonaventuram, Nominales, & alios antiquos Theologos, quos refert & citat Ildephonſus hic diſp. 214. dubio 3.

38 Probatur primò ex D. Thoma, qui expreſſiſſimè docet hanc concluſionem, multis in locis, præſertim hic art. 10. ubi ait: *Voluntas humana tenetur conformari divinæ in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum & commune, ſed non materialiter.* Et qu. 23. de verit. art. 8. in corp. *Divinæ* (inquit) *voluntati ſimpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonniſi ſecundum quod illud volitum conſideratur ſub ordine ad finem; qui quidem ordo ſemper debet nobis meritò diſplicere ſecundum aliquam aliam conſiderationem, utpotè ſecundùm quod in contrarium finem eſt ordinabile.* Quibus verbis rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat, quæ poteſt ſic breviter proponi. Eadem res volita, quæ eſt objectum materiale voluntatis, poteſt eſſe bona ſecundùm rationem univerſalem, & mala ſecundùm rationem particularem: Ergo poteſt ſimul eſſe rectè volita à Deo ut authore & proviſore univerſali, & nolita ab homine ut cauſa particulari. Conſequentia patet: quia tam voluntas quæ vult rem ut habet rationem boni, quàm quæ non vult illam ut habet rationẽ mali, bona eſt. Antecedens probatur: nam, ut inquit

S. Thomas, *Voluntas fertur in ſuum objectum, ſecundùm quod à ratione proponitur: contingit autem aliquid à ratione conſiderari diverſimodè, ita quòd ſub una ratione eſt bonum, & ſecundùm aliam rationem non bonum.* Unde ſi intellectus Dei, qui eſt creator & gubernator univerſalis omnium, proponat ejus voluntati aliqua objecta mala & diſconvenientia, purà peſtem, bellum, mortem, aut alias miſerias & calamitates, ut conducunt ad manifeſtationem ſuæ juſtitiæ, aut miſericordiæ, vel ad bonum & pulchritudinem univerſi, illa erunt bona & convenientia reſpectu voluntatis divinæ, mala autem & diſconvenientia voluntati humanæ; quia intellectus humanus, cùm ſit particularis, ea non proponit ſub ratione illa generali boni, ſed ut mala & nociva proprio ſuppoſito cujus voluntas eſt inclinatio: Ergo, &c. A B

39 Hæc ratio illuſtrari poteſt exemplo occiſionis latronis, quæ ſecundùm rationem univerſalem, & relationem ad bonum commune reipublicæ, quâ ratione eam conſiderat Judex, bona eſt; ſicque Judex, dum vult occiſionem latronis, quia juſta eſt, bonam voluntatem habet: ſecundum rationem verò particularem, quatenus ſcilicet eſt privatio vitæ latronis, familiæ diſconveniēs, quâ ratione eam conſiderant uxor & filii ipſius, mala eſt, ſicque voluntas uxoris & filiorum, nolentium maritum, aut patrem occidi, eſt etiam bona. Cum ergo pariter eadem res, v.g. mors hominis, relata ad communem ordinem univerſi, vel propter oſtenſionem divinæ juſtitiæ, poſſit eſſe bona, mala verò reſpectivè ad filium hujus hominis, qui ejus patrocinio orbatus manet, & ad quem non attinet communis ordo univerſi, aut divinæ juſtitiæ; poterit ſimul juſtè & rationabiliter eſſe volita à Deo, & nolita ab homine. Unde Auguſtinus in Enchir. cap. 101. ait: *Aliquando bonâ voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult. Tanquam ſi bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bonâ voluntate vult mori.* Similia habet Anſelmus in libro de voluntate Dei ad medium & in libro de ſimilitudinibus cap. 59. ubi hæc ſcribit: *Non ſemper debemus velle quod Deus vult, ſed hoc debemus velle quod Deus vult nos velle debere. Voluit enim Deus B. Martinum ab hac vita tollere; ſed ſi ejus diſcipuli hoc tunc voluiſſent, crudeles extitiſſent; at noluerunt quod Deus voluit, ſed voluerunt quod Deus voluit eos velle debere, & viam juſtitiæ tenuêre.* C D

40 Confirmatur: Omnes res mihi moleſtas & nocivas ſcio in particulari eſſe factas à Deo, ſubindeque ab ipſo volitas, ut venenum, ægritudinem, ardorem ſolis, combuſtionem ignis, muſcas, pulices, culices, ſerpentes &c. & tamen non teneor omnia iſta velle; quia moleſta & nociva ſunt; ſeu poſſum ac debeo ea fugere & vitare: Ergo non omni volito materiali teneor conformari, tametſi ſciam in particulari eſſe volitum à Deo, ſed poſſum illud reſpuere, & media ad illud vitandum inquirere, & adhibere. E

41 Adverte tamen, quod quando aliquis adhibet hujuſmodi media voluntati divinæ oppoſita, non debet id facere ex intentione repugnandi voluntati Dei, ſeu impediendi efficaciam & ordinationem ipſius providentiæ, aliàs peccaret; ſed ſolùm ut repellat à ſe id quod ſibi nocivum & moleſtum eſt.

42 Adverte etiam me dixiſſe in concluſione hominem non teneri conformari voluntati divinæ in volito materiali, *niſi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifeſtatur*: quia hoc eſt diſcrimen inter voluntatem Dei præcipientem, vel prohibentem aliquid, & omnes alias, ut voluntatem beneplaciti, conſilii, permiſſionis, quod hæc voluntas præcipiens, vel prohibens, habet annexam voluntatem obligandi hominem ad agendum vel non agendum aliquid, quod non habent aliæ voluntates. Unde D. Thomas 2.2. qu. 104. art. 4. ad 3. ait: *Etſi non teneatur homo velle quod Deus vult, ſemper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: & hoc homini præcipuè innoteſcit per præceptum divinum: & ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

43 OBjicies primò contra ſecundam concluſionem; D. Thomas in 1. diſt. 48. qu. unica art. 4. docet, quòd licèt voluntas ut natura, & appetitus ſenſitivus, poſſint refugere id quod Deus vult, deliberatâ tamen voluntate tenemur conformari divinæ voluntati in volito. Ubi loquitur apertè de volito materiali; nam reſpectu voliti formalis non habet locum appetitus ſenſitivus, aut voluntas ut natura, cùm non poſſint attingere finem propter quem Deus operatur. Et qu. 23 de verit. art. 8 ad 3. ponit differentiam inter voluntatem Prælati & Dei, atque, *Quod voluntas Prælati non eſt regula noſtræ voluntatis, ſicut divina voluntas, ſed præceptum ejus.* Ergo juxta D. Thomam iſta obligatio conformandi nos divinæ voluntati, non eſt regulanda per præceptum, ſed per ſimplicem voluntatem.

44 Propter hæc teſtimonia Conradus hîc ſuper art. 10. & Suarez tract. 3. diſp. 11. ſect. ultimâ, exiſtimant S. Thomam eſſe in ea ſententia, quòd voluntas humana deliberata, tenetur conformari divinæ in volito materiali. Verùm cùm S. Doctor tam clarè & perſpicuè locis ſupra adductis ſententiam noſtram expreſſerit, de ejus mente non eſt dubitandum, ſed iſta loca debent juxta ea quæ in aliis expreſſe docet exponi. Unde ad primum dicendum eſt, D. Thomam loqui de voluntate deliberata, ut ſequitur cognitionem apprehendentem rationes ſuperiores & divinas; quam voluntatem contraponit appetitui ſenſitivo, & voluntati ut eſt natura, quæ non reſpiciunt ſuperiores rationes, & motiva, quibus divina voluntas movetur, ſed ſolùm particulares & proprias, quæ ſibi naturales ſunt: ſi autem accipiendo voluntatem, tenemur conformari voluntati divinæ in volito etiam materiali; quia tunc volitum illud non conſideratur ſecundùm ſe & abſolutè, ſed prout ſtat ſub ordine ad finem, ad quem Deus illud ordinat, ſubindeque ipſum volitum formale, id eſt motivum ipſius voluntatis divinæ, involvit.

45 Ad ſecundum reſpondetur, D. Thomam loqui de voluntate divina pro volito formali: quia dicit voluntatem Prælati non eſſe regulam noſtræ voluntatis, ſicut eſt voluntas divina, ſed præceptum ejus: conſtat autem voluntatem divinam eſſe regulam, non ratione voliti materialis, ſed ratione voliti formalis: quia formalis ratio volendi in Deo eſt ipſa juſtiſſima rerum omnium diſpoſitio, cui ſemper tenemur conformari: ratio autem formalis quâ movetur prælatus, eſt particularis quædam ratio & diſpoſitio, cui ſubditus non tenetur conformari, niſi adſit præceptum.

46 Objicies ſecundò: Nos petimus in oratione

domi-

dominica, ut fiat voluntas Dei in terra ſicut in cœlo: At in cœlo Beati conformantur voluntati divinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in materiali, ut concedit D. Thomas hîc art. 10. ad 1. Ergo & in terra debent viatores voluntatem ſuam conformare divinæ, etiam in volito materiali: maximè cùm voluntas Dei in omni ſuo volito ſit juſtiſſima, & rectiſſima, & volitum divinum, utpote primum in tali genere, ſit regula, & menſura cæterorum. Adde quod ad perfectam amicitiam requiritur concordia voluntatum, ſeu quòd amici habeant idem velle & nolle. Denique 1, Regum 16. Dominus increpavit Samuelem, eò quòd lugeret Saülem, quem ipſe reprobaverat, dicens: *Vſquequo tu luges Saul, cùm ego projecerim eum ne regnet?* Sed non eſt credibile Prophetam tunc diſcordaſſe à voluntate Dei in volito formali (eſſet enim opponere ſe divinæ providentiæ, & peccatum mortale) ſed ſolùm in volito materiali, ex amore Saülis, quem ipſe in regem unxerat: Ergo non ſolùm in volito formali, ſed etiam in materiali, tenemur conformari voluntati divinæ.

Reſpondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua ſicut in cœlo & in terra*, vel eſſe intelligenda de voluntate præceptiva; & per eam nos petere à Deo, ut in omnibus in terra divinis obtemperemus præceptis, ſicut Beati in cœlo ſemper obediunt Deo in omnibus, ut ex Auguſtino exponit S. Thomas in Catena, ſuper hæc verba, & 2.2. qu. 83. art. 9. ad 1. & 1. part. quæſt. 19. art. 11. Vel ſi ſit ſermo de voluntate Dei reſpectu cujuſcunque voliti, ſolùm denotare nos debere conformari divinæ voluntati in quocunque volito, non ſecundùm ſe & abſolutè, ſed prout ſtat ſub ordine ad finem ad quem Deus illud ordinat, velleque ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod verò in patria omnes conformentur divino volito etiam materiali, eſt propter illius ſtatûs perfectionem, ubi cognitâ Dei voluntate, operantur ſolùm ſecundùm rationes æternas & ſuperiores, & ſub illo motivo quo Deus vult res illas: ſed nobis operantibus juxta particulares & temporales rationes, licitum eſt velle oppoſitum ſecundùm illas rationes, imò aliquando ad id tenemur, ut infra patebit.

Neque obſtat quòd voluntas Dei in omni ſuo
48 volito ſit juſtiſſima & rectiſſima: tum quia non tenemur velle omne quod juſtum & rectum eſt, niſi adſit præceptum: tum etiam quia cùm voluntas Dei ſit altioris & univerſalioris ordinis, & reſpiciat ea quæ vult ſub univerſaliori motivo, quàm voluntas creata, aliquando id quod juſtum & rectum eſt reſpectu Dei, ut univerſalis proviſoris, non eſt juſtum nec rectum reſpectu cauſæ particularis, ut patet in permiſſione peccatorum & damnatione reproborum, quæ Deus rectè & juſtè vult, & quæ ego velle non poſſum, quia voluntas mea operatur ſecundùm rationes particulares, & ad me non pertinet gubernatio univerſi.

Non obeſt etiam quòd voluntas noſtra de-
49 beat conformari primo volito, quod eſt regula & menſura cæterorum: nam ut ait D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. ad 3. ex his quæ propoſuerat in argumento, ſed contra: *Primum volitum à Deo, quod eſt menſura & regula omnium aliorum volitorum, eſt finis voluntatis ejus, ſcilicet ſua bonitas; omnia enim alia non vult, niſi propter hunc finem; & ideò dum voluntas noſtra divinæ voluntati conformatur in fine,*
A *ad primum volitum omnia volita noſtra regulantur.*

Ad id quod additur de lege perfectæ amicitiæ requirentis concordiam voluntatum, reſpondet ſimiliter in reſp. ad 2. *Quòd amicitia conſiſtit in concordia voluntatum magis quoad finem quàm quoad ipſa volita: plus enim eſſet amicus febricitanti medicus, qui ei vinum negaret propter deſiderium ſanitatis, quàm ſi vellet eius deſiderio ſatisfacere de vini potatione, in periculum ſanitatis.*

Deinde dico, non eodem modo loquendum 50
eſſe de legibus amicitiæ cum Deo, & cum hominibus: nam voluntas Dei eſt univerſaliſſima, & complectitur omnia; unde non ſolùm vult aliquid fieri, ſed etiam vult aliquid illi rei contrariari & in oppoſitum conari: quare cum Deo
B implet leges amicitiæ, non ſolùm qui vult aliquid quod à Deo volitum & factum eſt, ſed etiam qui rei illi contrariatur, & conatur ad oppoſitum (ſecluſô præceptô) quia id totum complectitur voluntas talis amici.

Ad aliud de Samuele, lugente Saülem, re- 51
ſpondeo, verba illa non dici per modum increpationis, quaſi peccaverit Samuel lugendo Saülem, ſed per modum repulſæ orationis ejus: quia in hoc non erat exaudiendus Samuel pro Saule; cùm Deus decreviſſet eum abjicere.

Objicies tertiò: Homo tenetur conformari 52
volito divino formali, ut diximus in prima concluſione: Ergo & materiali. Probatur conſequentia: quia volitum Dei formale non reperitur in
C abſtracto, ſed in concreto, & applicatum iſti vel illi materiæ: Ergo ſi homo tenetur conformari volito divino formali, tenetur etiam materiali & particulari volito conformari.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtin- 53
guendo Conſequens: debet conformari volito materiali, ſecundùm ſe & abſolutè, nego: ut ſubeſt formali, & ſtat ſub ordine ad finem, concedo. Solutio eſt D. Thomæ loco ſupra adducto ex qu. 23. de verit. art. 8. ubi ait: *Divinæ voluntati ſimpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non, niſi ſecundùm quod illud volitum conſideratur ſub ordine ad finem, &c.* Unde ibidem in reſp. ad 4. & 5. docet, quòd hoc modo voluntas humana Chriſti, & B. Virginis, conformis fuit voluntati
D divinæ volenti Chriſtum mori: nam quamvis Chriſtus, dicens Matth. 26. *Pater mi ſi poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte*, & B. Virgo dolens de Filii morte, nollent paſſionem illam in ſe conſideratam, volebant tamen illam, ut erat volita a Deo ob redemptionem generis humani, & prout ſtabat ſub ordine divinæ voluntatis & providentiæ.

Ad complementum hujus quæſtionis quæ- 54
res, an licèt homo non teneatur ſemper conformari voluntati divinæ in volito materiali, id tamen ſemper licitum & laudabile ſit?

Reſpondeo id quidem regulariter loquendo eſſe bonum & laudabile; interdum tamen non licere, ſed eſſe malum & peccatum.

Prima pars patet: Tum quia bonum & lauda-
E bile eſt quod nos viatores, quantùm poſſibile fuerit, conformemur in operando Beatis: At Beati non ſolùm in volito formali, ſed etiam in materiali conformantur voluntati divinæ: Ergo talis conformitas, regulariter loquendo, eſt bona & laudabilis; imò veluti quædam imago & expreſſio, ſeu prægustatio & participatio futuræ beatitudinis. Tum etiam quia cùm voluntas Dei ſit prima regula totius ſanctitatis, tantò magis homo perficitur & ſanctificatur, quantò intimiùs

timiùs divinæ voluntati conjungitur. Addo, quod in tali conformitate conſiſtit perfectiſſimum exercitium charitatis, ut oſtendunt Granatenſis, Rodriguez, & alii Doctores myſtici.

55 Secunda verò pars ſuadetur: Licèt quodlibet volitum materiale Dei, comparatione ad ipſum Deum ut generalem proviſorem, & univerſi gubernatorem, ſemper ſit melius, non tamen reſpectu noſtri: quia nos aliquando tenemur attendere ad rationem aliquam particularem præcepti, vel nocumenti proximi, vel ſcandali; & ſic ſæpe erit conveniens, quod ſub illis rationibus particularibus, non ipſum, ſed oppoſitum proſequamur.

56 Confirmatur: Si quis videat patrem ſuum mori, & mori in peccato mortali, & per conſequens eſſe damnatum, ex ipſo opere videt id eſſe voluntatem Dei, alias non ſic eveniret: Sed non eſt bonum & laudabile quod filius velit mortem & damnationem æternam patris, imò ex charitate & pietate tenetur ei velle & procurare vitam & ſalutem æternam: Ergo tunc non eſt bonum & laudabile convenire cum voluntate divina in volito materiali, ſecundum ſe & abſolutè ſumpto. Quod addo: quia ſi tale volitum conſideretur ut ſubeſt rationi formali ſub qua volitum eſt à Deo, bonum eſt illi conformari; omne enim volitum à Deo, ſub illa ratione ſub qua eſt ab ipſo volitum, juſtum & ſanctum eſt: unde Beati in cœlo qui operantur ſolum ſecundum rationes æternas & ſuperiores, & nihil volunt niſi ſub eo motivo ſub quo eſt volitum à Deo, complacent ſibi de morte & damnatione parentum, imò & de permiſſione peccatorum, & tota ſerie reprobationis aliorum ſibi revelatæ à Deo, juxta illud Pſalmi 57. *Lætabitur juſtus cùm viderit vindictam: manus ſuas lavabit in ſanguine peccatorum.*

DISPVTATIO VII.

De moralitate actus exterioris.

Ad quæſtionem 20. Divi Thomæ.

PLORA diſputari ſolent de bonitate & malitia actûs exterioris, quæ ex ſupra dictis facilè intelligi poſſunt: unde pauca de his nobis hîc ſuperſunt dicenda.

ARTICULUS UNICUS.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus.

1 CERTUM eſt de fide, actum exteriorem, interiori ſuppoſito, veram bonitatem & malitiam moralem habere; cùm illo ſuppoſito ſit liber, & rationi conformis vel difformis. Unde in octo primis Decalogi præceptis, vel præcipiuntur, vel prohibentur actus exteriores: certum eſt autem quod à Deo non prohibentur niſi mala, nec præcipiuntur niſi bona. Item paſſim tam in veteri quàm in novo Teſtamento reprehenduntur plures actus interiores, & alii laudantur: quod evidens argumentum eſt, aliquos eſſe malos, & alios bonos moraliter.

Hôc ſuppoſitô, inquirimus an actus exterior addat bonitatem vel malitiam ad interiorem, à quo imperatur; vel extrinſecè tantùm ab eo bonus aut malus denominetur, ſicut urina extrinſecè tantùm dicitur ſana a ſanitate quæ eſt in animali? 2

Scotus quodlib. 18. art. 3. exiſtimavit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori, quantumcunq; efficaci; ita ut plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemoſynam cum actu dandi, quàm extrinſecùs impedita; & plus malitiæ voluntas occidendi hominem, occiſione ſecutâ, quàm impeditâ. Eandem ſententiam tuentur ejus Diſcipuli, Liquetus, Tartaretus, Baſſolius, Rada, & alii quos refert & ſequitur Franciſcus Felix tractatu de bonit. & malit. cap. 9. difficult. 1. Quibus ex parte ſubſcribit Vaſquez hîc diſp. 37. cap. 5. ubi docet actus omnino externos, ut furari, occidere, &c. eſſe formaliter malos primariò & per ſe. & non ſolùm per denominationem à malitia internorum; de bonitate verò aſſerit eam non inveniri formaliter, niſi in actu voluntatis.

Oppoſitum docuere Magiſter Sententiarum in 2. diſt. 42. & ibi Albertus Magnus, S. Bonaventura, Richardus, Durandus, & D. Thomas hic art. 4. cum omnibus ejus Diſcipulis, quos ſequuntur plures ex Recentioribus. Unde

§. I.

Concluſio negativè ſtatuitur.

DIco igitur: Actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem, ſed ſolùm ſecundùm quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem; ſicque non ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm quid hominem meliorem aut peiorem efficit. 3

Prima pars hujus concluſionis in primis colligitur ex Scriptura, & SS. Patribus: Deus enim Geneſ. 22. dixit Abraham: *Quia feciſti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Ubi apparet quod Dominus efficacem Abrahæ voluntatem non diſtinxit ab actu, in executione non poſito ex impedimento exteriori, & adeò gratam voluntatem ipſius habuit, ac ſi verè occidiſſet filium. Unde Chryſoſtomus homil. 47. in Geneſim verba illa expendens, ſubdit: *Quantùm ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, & per cutem pueri immiſerat gladium, perfectamque obtulerat ſacrificium: & idcirco Dominus, quaſi ſacrificio reipſa conſummato, laudat juſtum.* 4

Item Marci 12. & Lucæ 21. duo minuta, quæ vidua pauper miſit in gazophylacium, anteponuntur à Salvatore magnis divitum eleemoſynis: quia ſcilicet voluntas in ea fuit major, & non ex opere, ſed ex voluntate deſumitur bonitas ſeu meritum, quandò deeſt facultas. Unde Cyprianus tract. de operib. & eleemoſyn. ſic ait: *Viduam cùm videret Dominus, non de patrimonio, ſed de animo opus ejus examinans, & conſiderans non quantum, ſed ex quanto dediſſet, dixit, vidua iſta plus omnibus miſit in dona Dei.* Hinc Auguſtinus conc. 1. in Pſal. 105 infert nullum eſſe quantumcunque pauperem, qui non poſſit habere eleemoſynæ meritum: *quia* (inquit) *ſi non habet ſaccus vel arca quod dones,* ha-

habet cor & voluntas. Vel ut loquitur Gregorius Magnus homil. 5. in Evang. *Ante oculos Dei nunquam vacua eſt manus a munere, ſi fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Id etiam videtur innuere Apoſtolus 2. ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemoſynam, dicit: *Ut quemadmodum promptus eſt animus voluntatis, ita ſit perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta eſt, ſecundùm id quod habet accepta eſt, non ſecundùm id quod non habet.* Id eſt (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anſelmus, Nicolaus de Lyra, & alii) non minùs Deo accepta eſt animi veſtri promptitudo, etiamſi minima poſſitis dare, quàm ſi plura daretis; quia ex voluntate, non ex operibus, penſatur meritum. Unde ait Gloſſa ibidem, *ſi æqua voluntas, æqualem habent mercedem.*

Denique Chriſtus Dominus Matth. 5. ut innuat conſenſum interuum voluntatis eandem habere malitiam, ac ſi actus elicitus fuiſſet, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo.* Quæ verba exponens D. Bernardus Epiſt. 77. ſubdit: *Quid planius, quod voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit neceſſitas?* Et D. Auguſtinus de lib. arbit. cap. 3. *Si cui* (inquit) *non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere, & ſi poteſtas detur, facturum eſſe, non minùs reus eſt, quam ſi in ipſo facto deprehenderetur.*

5 Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, à qua actus eſt & denominatur bonus vel malus moraliter, non eſt inhæſivè in actu exteriori, ſed in interiori, à quo exterior extrinſecè denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. Conſequentia patet: quia denominativum extrinſecum nihil formæ addit ſupra denominativum formale, ſicut ſanum in urina nihil addit ſanitatis ſupra ſanitatem animalis. Antecedens probatur primò ex D. Thoma hic art. 3. ad 3. ubi ait: *Sicut à ſano, quod eſt in corpore animalis, derivatur ſanum ad medicinam & urinam: hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris:* Ergo ſicut ſanitas ſolùm extrinſeca denominatione eſt in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra qu. 74. art. 2 ad 3. negat membra exteriora eſſe ſubjectum peccati: quod falſum eſſet, ſi actus exteriores eſſent formaliter & intrinſecè mali, malitiâ morali.

Secundò idem Antecedens ratione ſuadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut diſput. 1. oſtendimus; unde ibi ſolum poteſt eſſe bonitas vel malitia moralis intrinſeca, ubi eſt libertas intrinſeca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non eſt libertas intrinſeca, ſed tantum extrinſeca, ut communiter docent Philoſophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinſeca, ſed duntaxat extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta.

6 Probatur tertiò eadem pars ab inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinſecam actui interno voluntatis ipſum imperanti ſuperadderet, ſequeretur quod poſſet aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, ſubindeque merito & præmio eſſentiali, ipſi correſpondente & proportionato: Sed hoc dici nequit, alioquin bona honeſta, & dona ſupernaturalia gratiæ & gloriæ, eſſent fortunæ ſubjecta, ſicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris eſt evidens: poteſt enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quòd efficaciter determinavit, executioni mandet: v.g. poteſt illum euntem in Eccleſiam ad audiendum ſacrum, ab incœpto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemoſynam pauperi, paratam pecuniam ei ſurripere: Ergo ſi actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem ſuperaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio eſſentiali privare.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit opus 7
exhibitum & executioni mandatum, addere quandam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correſpondet, expreſſe docetur à D. Thoma in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium eſſentiale: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantùm ſi faceret illud: ut ſi facit unum actum, quantùm ſi faceret multos, voluntate æqualiter perfectâ manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ eſt ipſius actus exterioris ſecundùm ſe: & ideo actus exterior adiungit aliquid ad præmium accidentale.*

Id clarè patet exemplo martyrii, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. diſt. 49. qu. 5. art. 3. quæſtiunc. 2. ad 3. eos qui ſolâ voluntate martyres ſunt, poſſe quidem mereri æquale, & majus præmium eſſentiale, quàm qui reipſa patiuntur pro Chriſto, non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur; quia illa ſolùm debetur ipſi exteriori paſſioni, ſeu actuali tolerantiæ mortis, in qua eſt ſpecialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correſpondet.

Ex dictis intelliges, ineptè omnino conſtitui 8
à Vaſque differentiam inter bonitatem & malitiam, quantùm ad hoc quod iſta, non verò illa, reperiatur formaliter & intrinſecè in actu exteriori. Cùm enim bonitas & malitia opponantur contrariè, aut privativè, neceſſe eſt ut in eodem ſubjecto, in quo eſt una, poſſit eſſe & alia; oppoſita enim ſunt in eodem ſubjecto proximo & immediato, à quo ſe mutuò expellunt: Ergo ſi in actibus externis ſit formaliter & intrinſecè malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinſecè eſſe poterit; vel è contra ſi in illis non poſſit bonitas intrinſecè reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinſecè in ipſis eſſe poterit.

Confirmatur: Si in actibus aliarum potentia- 9
rum à voluntate eſt formalis malitia, & non formalis bonitas, ſequitur in illis potentiis eſſe habitus vitioſos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eiſdem non poſſe eſſe habitus virtutum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ſi in appetitu ſenſitivo v.g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, neceſſe eſt quòd ex illis ſic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cùm autem in tali potentia Vaſquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus caſtitatis & temperantiæ. Abſurditas etiam Minoris eſt evidens: ſi enim vitia & virtutes eſſent in diverſis ſubjectis, non ſe mutuò excluderent, ſed poſſent ſeſe compati, etiam in gradibus intenſis: ſicut calor qui eſt in manu non expellit frigus pedis, i-

mò poſſunt ſimul eſſe calor ſummus in manu, & frigus ſummum in pede.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

10 OBJICIES primò contra noſtram aſſertionem: Peccatum definitur à D. Thoma infra qu. 71 art. 4. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Et quæſtione 72. articulo 7. dividitur *in peccatum cordis, oris, & operis*: Ergo non ſolùm interiores actus, ſed etiam externa facta & dicta ſunt moraliter peccata, ſubindeque intrinſecè mala.

11 Reſpondetur conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur ſoli actus externi, ſed unà cum actibus internis à quibus imperantur, & in quibus malitia conſiſtit. Unde ſenſus prædictæ definitionis & diviſionis eſt, quædam dari peccata purè interna, quæ in ſola voluntate conſiſtunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis: quædam verò quæ tranſeunt uſque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quàm exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio eſt D. Thomæ citato art. 7. qu. 72. ad 3. ubi cùm ſibi objeciſſet: *Non poteſt peccatum eſſe in ore vel in opere, niſi fiat priùs in corde: Ergo iſta peccata non debent contra ſe invicem dividi.* Reſpondet: *Dicendum quòd peccata cordis & oris non diſtinguuntur à peccato operis, quando ſimul cum eo conjunguntur, ſed prout quodlibet horum per ſe invenitur* (id eſt, quando invenitur peccatum cordis ſine aliis, & peccatum oris ſine peccato operis) *ſicut pars motus non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus, ſed ſolùm quando motus ſiſtit in medio.*

Objicies ſecundò celebre teſtimonium Auguſtini, quod Franciſcus Felix dicit valde torquere noſtræ ſententiæ defenſores. Illud deſumitur ex lib. 13. de Trinit. cap. 6. ubi S. Doctor ſic ait: *Malâ voluntate, vel ſolâ quiſque miſer efficitur; ſed miſerior poteſtate, quâ deſiderium malæ voluntatis impletur.* In quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali deſiderii, addere ſupra ipſum deſiderium majorem miſeriam, ſubindeque majorem malitiam.

12 Relictis variis ſolutionibus, quas citatus Author refert & impugnat, facilè reſpondetur ex principiis ſupra ſtatutis, quòd peccator fit miſerior per actum exteriorem, non ex eo quòd ex illo nova malitia eſſentialis accreſcat, ſed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda, quæ actus exterior ſecum adducit, quæ ſine dubio miſerabiliorem efficiunt peccatorem, quàm eſſet per ſolam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur ſenſus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multories generatur ſcandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad reſtitutionem; quæ per ſolum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc teſtimonio noſtræ ſententiæ defenſores non torqueri, ſed potiùs ſecundam noſtræ concluſionis partem ſuaderi.

13 Objicies tertiò: Actus interior & exterior diſtinctis præceptis prohibentur: nam nonum & decimum Decalogi præceptum ſunt de actibus interioribus tantùm, nempe de concupiſcentia uxoris, & rei alienæ, & tamen fornicatio & furtum, quæ ſunt actus exteriores illis correſpondentes, prohibentur ſexto & ſeptimo præcepto: Ergo ſignum eſt quòd actus exterior addit novam malitiam ſuper actum interiorem.

Sed nego conſequentiam: non ideò enim ponuntur diverſa præcepta de actibus interioribus & exterioribus ſupra dictis, quòd in his ſit diverſa malitia, vel ad diverſa vitia pertineant: ſed quia cùm concupiſcentia ſit pro iſto ſtatu maximè homini connaturalis, poterat aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem vel uxorem alienam, dummodo actus non ſequatur, non eſſe peccatum, ſicut quidam Hæretici aſſeruerunt: quæ hæreſis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris ſuprà adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eã, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo.* Vel etiam dici poteſt ſpecialibus præceptis concupiſcentiam rei & uxoris alienæ fuiſſe prohibitam, quia reſpectu hominis deſideria rei alienæ & venereorum ſunt maximè concupiſcibilia, & frequentia, deſideria verò aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta non ita: quod optimè explicat S. Doctor 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4 his verbis: *Dicendum quòd homicidium ſecundùm ſe non eſt concupiſcibile, ſed magis horribile: quia non habet de ſe rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, ſcilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, ſcilicet utilis: bonum autem de ſe habet rationem concupiſcibilis: & ideò fuit ſpecialibus præceptis prohibenda concupiſcentia furti & adulterii, non autem concupiſcentia homicidii.*

Objicies quartò: Si actus exterior non habeat intrinſecam & formalem malitiam, quam addat ſupra interiorem, nulla eſt ratio quare ſit in confeſſione explicandus: Sed hoc damnat communis Eccleſiæ conſuetudo: Ergo, &c. 14

Reſpondeo, negando ſequelam Majoris: Licèt enim actus exterior non habeat intrinſecam 15 & formalem malitiam, quam addat ſupra interiorem; quia tamen eſt complementum ſubſtantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa ſpecie malitiæ, putà furti, vel adulterii, debet in confeſſione declarari, ut completa peccati ſpecies explicetur.

Addo cum Salmanticenſibus in tractatu de peccatis diſp. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confeſſione explicari, quòd in ſe habeat, aut addat, vel non addat malitiam ſupra interiorem: dummodo enim talis actio reipſa mala & peccatum grave ſit, ſive hoc habeat à forma ſibi inhærente, ſive exiſtente in alio actu, debet aperiri in confeſſione: quia iſtius præceptum non ſolùm malitiam, neque ſolùm actum cui ſubhæret, ſed quicquid denominatur abſolutè peccatum mortale, ſub ſe comprehendit; nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, ſed an reipſa illi ſubſternatur.

Objicies ultimò: D. Thomas hîc art. 1. 2. & 3. 16 actibus externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex proprio objecto & circumſtantiis; fateturque hujuſmodi bonitatem vel malitiam eſſe priorem bonitate, & malitia actûs voluntatis, ab eaque diſtinctam & independentem. Ratio etiam id ſuadere videtur: Nam ideò iſte actus, *volo furari*, habet eſſe peccatum, quia ipſum furari eſt malum & peccaminoſum, non econtra; ſi enim furari non eſſet malum, neque

etiam

etiam eſſet velle furari : Ergo potiùs actus voluntatis ſumit malitiam ab actu exteriori, quàm è converſo actus exterior ab interiori.

18 Reſpondeo in actu exteriori duplicem eſſe diſtinguendam bonitatem & malitiam ; unam quæ convenit ei ex objecto, vel materia circa quam verſatur, & quæ idcirco *objectiva* dicitur; alteram quæ ei competit ut exercetur à potentia exequente, mota à voluntate, & *formalis* appellatur. Prima eſt intrinſecè in actu exteriori; non verò ſecunda, de qua ſolùm agimus in præſenti. Quando ergo S. Thomas tribus primis articulis hujus quæſtionis, actibus externis bonitatem vel malitiam propriam concedit, loquitur de bonitate duntaxat objectiva, quæ convenit eis quatenus ſunt voluntatis objectum, non verò de formali, quæ ipſis competit quatenus ſunt voluntarii & liberi. Ut patet ex articulo 1. in corp. & in ſolut. ad 1. ubi ſic ait: *Dicendum quod actus exterior eſt objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehenſum, & ordinatum per rationem, & ſic eſt priùs bonum quam actus voluntatis: inquantum verò conſiſtit in executione operis, eſt effectus voluntatis, & ſequitur voluntatem.* En quomodo tota illa bonitas vel malitia quam exterior actus habet à ratione antecedenter ad influxum voluntatis, convenit illi præcisè ut objecto, & ſic tantùm eſt objectiva, non verò formalis, quæ eſt in executione operis, & *ſequitur bonitatem voluntatis quæ eſt principium ejus*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejuſdem articuli. Quod etiam fusè explicat in 2. diſt. 4. qu. 1. art. 3. & qu. 2. de malo art. 3. ubi ait: *Si conſideretur actus ſecundùm ſe malus, putà furtum vel homicidium, prout eſt in apprehenſione ſecundùm ſuam rationem, ſic primordialiter invenitur in ipſo ratio mali, quia non eſt veſtitus debitis circumſtantiis. Sed ſi accipiatur actus peccati, ſecundùm quod eſt in executione operis, ſic primordialiter & per prius eſt culpa in voluntate.*

19 Ex quo patet ſolutio rationis ſubjunctæ: nam cum dicitur, ideò hic actus, *volo furari*, eſt malus, quia ipſum furari eſt malum, & non è contra, verum eſt, ſi ly *ideò* dicat cauſam objectivam & ſpecificativam : ex eo enim quòd exterior actio furandi ſecundum ſe, & ut apprehenditur à ratione, eſt objectivè mala, refundit in actum voluntatis quo eligitur, & cujus eſt objectum, ſpeciem malitiæ; ſicut omne objectum, inquantum objectum, dat ſpeciem actui ad illud terminato. Si autem ſermo ſit de cauſa omnino formali, quæ per ſeipſam denominat, propoſitio illa eſt falſa, & contraria abſolutè vera, nempe quod ideò furari eſt formaliter malum, quia volitio à qua procedit, eſt formaliter mala : unde ſi hæc volitio ob aliquam rationem, ut propter ignorantiam invincibilem, à malitia excuſaretur, nequaquam ipſum furari eſſet tunc formaliter peccatum, aut pœna dignum, licèt adhuc tunc eſſet objectivè peccaminoſum. Eſt ergo inter actionem externam & internam mutua cauſalitas, & dependentia : nam exterior ut objectum, præcedit & ſpecificat interiorem ut actum; interior verò ut forma & actio imperans, præcedit, & ſpecificat exteriorem ut effectum : ſicut eadem bonitas finis, ut eſt in intentione, eſt prior electione mediorum; ut verò eſt in executione, illâ poſterior eſt.

Agit D. Thomas quæſt. 21. de his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis aut malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis & vituperabilis, meriti & demeriti, ſed quia de his agemus in tractatu de merito, in præſenti abſtinemus.

DISSERTATIO
THEOLOGICA,
DE CONSCIENTIA PROBABILI,
Seu de opinionum probabilitate & delectu.

PRÆFATIO.

CVM ferè ſopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, quo ab octoginta circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ diſceptatum fuerat, eâ contentione, cui parem aut certe majorem ſuperiora ſæcula non oſtendunt: cœptæ ſunt novæ quæſtiones agitari de conſcientia probabili, ſeu opinionum delectu, quæ aliarum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & priſtinarum diſputationum contentiones inſtaurarunt. Augebatur quidem in dies Caſuiſtarum in ſcribendo licentia: ſed demum eò pervenit, ut palàm aſſererent, licere cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tutò ſequi, quæ aliquâ probabilitate, etſi tenuiſſimâ & minimâ, non careret. Quamprimùm hæc ſententia evulgata eſt, paucorum admirationem vel plauſum, ſed omnium penè, qui vel ſanæ Theologiæ principiis imbuti ſunt, aut qui pietatem colunt, in ſeſe odium concitavit. Principio omnium in ſeſe, ut novitas ſolet, oculos convertit: ſed quibus placebat licentia vivendi, iis ſummè placuit par opinandi licentia: & plurimorum inter vulgus, quod in pejus ſemper pronum eſt, ac præceps ruit, votum fuiſſet, ut obtineret hæc ſententia, tutò poſſe quemlibet in ſuo ſenſu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his quæ ad mores, vitamque inſtituendam pertinent, certiſſimam regulam eſſe, quæ periculum omne proculamoveret. Sed obſiſtebant cæteri, quibus melior ſententia inſederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui malè cum illa ſententia conveniat, ac demum in laxitatibus latiſſimam perditioni viam apertam exiſtimabant. Sane ſuppetit hic ingens Galliarum noſtrarum commendatio. Graſſabatur in aliis regnis hæc de probabilitate ſententia, cui pauciſſimi reclamabant. Sed cùm primùm in Gallias pervenit, reperit altius pietatem impreſſam animis, nec novandis rebus, veterumque ſententiis mutandis, adeò faciles eſſe Gallos. Cùm primùm licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili ſententia imminebat; certatim ab omnibus tentatum eſt, & pari omnium Ordinum conſenſu, ut hæc opinandi licentia, quæ in ſolam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monſtrum, extingueretur. Cœperunt Univerſitates quotquot in Galliis celebres ſunt, nec probatos, nec probabiles libros configere: Epiſcopi, quâ valent authoritate, ſuis ſubditis eorum lectionem interdicere; ac demum S. Pontifex damnata Caſuiſtarum Apologia, quâ in unum, quidquid alij ſparſerant collectum fuerat, conatus eſt, nedum veluti cauterio adhibito ſerpens malum cohibere, ſed etiam ferro amputare. Hæc ita ferè in Galliis noſtris, aut noſtrorum opera geſta ſunt: quibus cætera Regna hanc gloriam invidere poſſint, quòd eam ſententiam acriùs impugnaverint, & à S. Pontifice Apologiæ proſcriptionem impetraverint. Cùm itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum ſtudia mea conferre cœperam, ab hac graviſſima quæſtione, quam quidam totius Theologiæ Moralis Baſim *vocant, abſtinere. Sed me præterea Alexandri VII. conſilium aut votum coegit, qui in ultimis Generalibus Ordinis noſtri Comitiis, teſtatus eſt, optare ſe plurimùm, ut à Theologis Thomiſtis tam gravi malo remedium adhiberetur. Nam cùm anno 1655. Patres Ordinis noſtri ex omnibus orbis partibus ſua Comitia celebraturi, Romam conveniſſent, evulgatum eſt in ipſis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad cæteros, quotquot in orbe terrarum ſunt, Theologos deferendum, quò ſignificabatur,* tædere Sanctitatem ſuam novarum opinionum in hoc ſæculo ad moralem materiam

riam introductarum, quibus diſciplina Evangelica reſolvitur, ac conſcientiis cum gravi animarum periculo illuditur, maximeque velle, à Theologis noſtris, in Eccleſiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex ſeveriori & tuta D. Thomæ doctrina, quâ hæc morum licentia, quæ in dies graſſatur, quaſi cauterio cohiberetur. *Et ſanè æquiſſimum erat, ut is quem Eccleſia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus*, in dirimendis fidei controverſiis (*ut ſacer Concilii Orator refert*) lydium lapidem *probaverat; cujus doctrinam*, à Deo infuſam, & miraculis plenam, *Joannes XXII.* veridicam & Catholicam, *Vrbanus V.* certiſſimam Chriſtianæ doctrinæ regulam, hæreſumque omnium peremptricem, *Pius V. commendaverant, & quam ut ſequeretur Florentiſſima Ieſu Societas (ut in ejuſdem Conſtitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre eſt) plurimùm Clemens VIII. peroptabat: Is inquam, quem idem Clemens*, Divinæ voluntatis interpretem, *Paulus V.* Splendidiſſimum Catholicæ veritatis athleram, *& cujus ipſe Alexander VII.* inconcuſſa, tutiſſimaque dogmata noverat, *hujus arduæ & periculo pleniſſimæ controverſiæ de opinionum probabilium delectu, judex & arbiter conſtitueretur. Vtinam qui rebus Theologicis, ac potiſſimùm moralibus ſtudent, Angelicum Præceptorem ſequerentur: nullam ſanè in medium ſententiam protuliſſent, quæ & Vniverſitatum, & Epiſcoporum, & Romani etiam Pontificis cenſuras, & fulmina advocaſſet. Quod ad te attinet (Amice Lector) unum ſpondeo, nullam te cum D. Thoma ſecuturum ſententiam, ad quam tutiſſimè vitam omnem, & mores non exigas. Vt vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Vt enim qui* cum impugnavit, ſemper fuit de falſitate ſuſpectus; ita numquam à veritatis tramite, qui eum ſecutus eſt, deviavit. *Vale.*

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex ſit conſcientia?

1 CONSCIENTIAM abyſſum eſſe multum eleganter tradit S. Bernardus in principio ſecundi libri de conſcientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyſſi exhauriri non poteſt, ita cor hominis evacuari non poteſt; eſt enim quaſi mare magnum & ſpatioſum manibus, ubi reptilia, quorum non eſt numerus; quia ſicut reptile latenter repit, & ſinuoſis anfractibus huc illucque deambulat, ita & hominis in conſcientia venenatæ cogitationes ſuaviter intrant, & exeunt, ut neſciat homo unde veniant, aut quò vadant.* Verùm licèt res ita ſe habeat quantùm ad ſecretiora cordis negotia (*pravum enim eſt cor hominis & inſcrutabile*, Jerem. 17.) quantùm tamen ad præſens attinet, non erit difficile conſcientiæ quidditatem, quibuſdam concluſionibus explicare; cùm etiam ex ipſa nominis ethymologia ſufficienter intelligatur.

2 Dico ergo primò, conſcientiæ quidditatem ſive naturam, rectè ex ipſa nominis ethymologia colligi.

Probatur: Nam vel ſumitur prout idem eſt ac *cordis ſcientia*, id eſt ſoli homini patens, ut eam ſumunt D. Bernardus lib. 2. de conſcientia cap. 8. Hugo lib. de anima cap. 11. vel à concluſione & ſcientia, ita ut conſcientia idem ſit ac *concludens ſcientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylveſter in ſumma, verbo *conſcientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem ſcientiæ ad aliquid; ita ut conſcientia idem ſit ac *cum alio ſcientia*, ut juxta magis propriam vocabuli ſignificationem docet D. Thomas 1. p. qu. 79. art. 13. & qu. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conſcientia addit ſupra ſcientiam, applicationem ſcientiæ ad actum particularem*: Sed quocumque ex iſtis modis ſumatur, benè intelligitur quid ſit conſcientia; licèt tertius magis rem explicare videatur, ut experientiâ conſtat, & omnes poſt S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

3 Dico ſecundò: Conſcientia propriè loquendo neque eſt potentia, nec habitus, ſed actus; non voluntatis, ſed intellectûs, nempe judicium intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hîc & nunc à nobis agenda ſunt.

Hæc concluſio perfectè declarat quidditatem ſeu naturam conſcientiæ, & expreſsè docetur à D. Thoma qu. 17. de ver. art. 1. ubi ait: *Potentiæ vel habitui propriè loquendo, hoc nomen attribui non poteſt, ſed ſolùm actui.* Et 1. p. qu. 79. art. 13. expreſsè docet conſcientiam non eſſe potentiam, ſed actum. Et probat: tum quia conſcientia poteſt deponi, & mutari, ſæpeque mutatur de mala in bonam, vel è contra; potentiæ autem, cùm ſint proprietates animæ, ſunt invariabiles, & inſeparabiles: tum etiam quia conſcientia, ut nominis ethymologia indicat, eſt applicatio ſcientiæ ad aliquid; applicatio autem ſcientiæ ad aliquid non fit per potentiam, vel habitum, ſed per actum: Ergo conſcientia propriè loquendo non eſt potentia, nec habitus, ſed actus. Id etiam confirmat ex eo quod proprietates conſcientiæ, quæ ſunt teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare, & remordere, ſeu reprehendere, conſiſtunt in actu, & non in habitu, vel potentia.

Dixi, *propriè loquendo*, quia (ut ibidem notat S. Doctor) impropriè, & nomen effectûs applicando cauſæ, ipſa potentia intellectiva, vel ſynderesis, quæ eſt habitus primorum principiorum practicorum, nobis à natura inditus, conſcientia appellatur, quia ab intellectu vel ſynderesi procedit conſcientiæ actus, non quidem immediatè, ſed mediantibus principiis ab ea cognitis; eo modo quo in ſpeculabilibus ex principiis per habitum primorum principiorum cognitis; elicitur ſcientifica concluſio alicujus veritatis, ad ſcientiæ habitum immediatè pertinentis.

Quod autem conſcientia non ſit actus voluntatis, ſed intellectûs, patet primò ex eodem S. Doctore, qui loco citato in reſp. ad 1. ait quod conſcientia *eſt quoddam mentis dictamen*. Secundò ex SS. Patribus: nam Origenes conſcientiam vocat *ſpiritum correctorem, pædagogum animæ*; S. Baſilius *naturale judicatorium animæ*; S. Chryſoſtomus *teſtem fideliſſimum*; & denique S. Bernardus & Hugo Victorinus, ſupra relati, dicunt conſcientiam eſſe *quaſi cordis ſcientiam*. 4

Ex effectibus quoque, & quaſi à poſteriori, conſtat conſcientiam pertinere ad intellectum: quia effectus illius ſolùm in intellectu inveniuntur, & actus ejus ſunt. Nam conſcientia dicitur teſtificari, ad Roman. 9. *Teſtimonium mihi perhibente conſcientiâ meâ.* Et 2. ad Corinth. 1. *Gloria noſtra hæc eſt, teſtimonium conſcientiæ noſtræ.* Dicitur etiam ſcire, aut eſſe aliquid in conſcientia quaſi in cognitione, Eccleſ. 7. *Scit enim conſcientia tua quod tu crebrò maledixeris aliis.* Geneſ. 4. *Non eſt in noſtra conſcientia quis poſuerit eam in noſtris marſupiis.* Item conſcientia dicitur judicare, 1. ad Corinth. 10. *Ut quid libertas mea judicatur ab aliena conſcientia?* Præterea conſcientia dicitur errare, accuſare, excuſare, ligare, reprehendere: quæ omnes actiones ſunt intellectivæ, & ad intellectum pertinent: Ergo conſcientia non eſt actus voluntatis, ſed intellectûs.

Denique quod ſit actus intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ à nobis hîc & nunc agenda ſunt, etiam conſtat: tum quia cognitio, ſeu conſideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad ſcientiam moralem, non verò ad conſcientiam: tum etiam quia, ut ſuprà ex D. Thoma dicebamus, conſcientia eſt applicatio ſcientiæ ad opus, diſcernendo ſcilicet an ſit bonum, vel malum moraliter: hoc autem non poteſt contingere niſi circa actus morales in particulari ſub omnibus circumſtantiis inſpectos. Ex quo patet quod ſcientia & conſcientia ſe habent ſicut intelligere & dicere: quemadmodum enim dicere eſt intelligere cum quodam modo, ſcilicet exprimendo conceptum, ſeu producendo verbum, ita conſcientia eſt ſcientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus. 5

Dices: Conſcientia dicitur bona vel mala: Atqui bonum & malum non pertinent ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo: Ergo conſcientia non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis. 6

Reſpondeo bonum & malum non ſolùm dici de voluntate, ſed etiam de intellectu practico, juxta illud Pſalmi 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*, quia regulat & dirigit opera bona: unde cùm conſcientia ſit actus intellectus practici, dicitur bona vel mala, non formaliter, ſed regulativè.

Dico

7 Dico tertiò, conſcientiam ex parte objecti primò dividi in bonam & malam, ſeu veram & falſam.

Probatur: Quia vel intellectus practicus per ſuum actum attingit veritatem ſive bonitatem operationis moralis, vel non? Si primum, eſt conſcientia vera, ſive recta, aut bona; ſi ſecundum, falſa, vel erronea, aut mala.

Secundò dividitur ex parte aſſensûs in certam probabilem, & dubiam, ad quam reducitur ſcrupuloſa.

Probatur etiam facilè: quia aliquando conſcientia abſque omni prorſus formidine judicat aliquid eſſe bonum vel malum; aliquando verò ita uni parti aſſentitur, ut tamen habeat formidinem de oppoſita, aliquando etiam ita anceps eſt, ut neutri parti ſciat ſe determinare; ſicut enim in conſilio eſt inquiſitio & judicium, ita & in conſcientia: Sed primum efficit conſcientiam certam; ſecundum probabilem; tertium dubiam: Ergo &c. Diximus autem ſcrupuloſam reduci ad dubiam, quia ſicut dubia ex apparentibus, ita ſcrupuloſa ex leviſſimis, & interdum ridiculis rationibus ſuſpendit judicium.

De conſcientia eleganter diſſerit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi ſic ait: *Conſcientia bona titulus eſt religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, theſaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber ſignatus & clauſus, & in die judicii aperiendus.*

An licitum ſit ſequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis.

8 NOTANDUM primò, opinionem probabilem communiter illam dici, quæ rationes aliquas habet ſuadentes veritatem illius, cum formidine tamen alterius opinionis oppoſitæ: ut colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 79. art. 9. ubi ait: *Opinio ſignificat actum intellectûs, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Unde opinio probabilis eſſentialiter habet annexam formidinem alterius partis oppoſitæ; & apparentiæ tantùm ac veriſimilitudini, non autem evidentiæ aut certitudini nititur, ut eleganter declarat D. Bernardus 5. de conſider. cap. 2. his verbis: *Intellectus rationi innititur, fides authoritati, opinio ſola veriſimilitudine ſe tuetur. Habent illa duo certam veritatem; ſed fides clauſam & involutam, intelligentia nudam & manifeſtam. Cæterùm opinio certi nihil habens, verum per veriſimilia quærit, potiùs quàm apprehendit.* Et infrà: *Poſſumus ſingula hæc definire: Fides eſt voluntaria quædam & certa prælibatio propalatæ veritatis. Intellectus eſt rei cujuſdam inviſibilis certa & manifeſta notitia. Opinio eſt quaſi pro vero habere aliquid quod falſum eſſe neſcias.*

Ex quo inferes, opinionem non computari inter virtutes intellectuales: quia, ut diſcurrit S. Thomas 1. 2 qo. 57. art. 2. ad 3. *Habitus virtutis determinatè ſe habet ad bonum, nullo autem modo ad malum: unde ſoli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus ſemper dicitur verum, & nunquam falſum: opinio verò & ſuſpicio poſſunt eſſe veri & falſi, & ideò non ſunt intellectuales virtutes.* Quare ibidem articulo, 5. quinque tantùm virtutes intellectuales conſtituit; tres ſpeculativas, nempe habitum primorum principiorum, ſapientiam, & ſcientiam, quæ circa veritatis ſpeculationem verſantur; & duas practicas, nimirum, prudentiam, & artem, quæ agibilia & factibilia reſpiciunt.

9 Notandum ſecundò, duplicem à Theologis ſolere diſtingui probabilitatem, unam intrinſecam, quæ à motivis intrinſecis, ſeu à rationibus eam ſuadentibus petitur; aliam extrinſecam, quæ motivis extrinſecis, qualia ſunt Doctorum ſuffragia & teſtimonia, ſumitur. Unde Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. poſt alios Recentiores quos refert, ſic definit opinionem probabilem; *Opinio probabilis eſt aſſenſus intellectûs de aliqua re, qui nititur rationi vel authoritati alicujùs momenti, quamvis adſit nonnulla partis oppoſitæ formido.* Et ſubdit: *Quando ejuſmodi aſſenſus innititur rationi, dicitur probabilitas intrinſeca; extrinſeca, quando authoritati.*

Notandum tertiò, aliud eſſe opinionem aliquam eſſe tutiorem, & aliud, eſſe probabiliorē: opinio enim dicitur tutior, quæ magis à periculo peccandi removet; probabilior verò, quæ veritati & rationi apparet conformior. Unde fieri poteſt quod aliqua opinio ſit magis tuta in praxi, & tamen ſpeculativè ſit minùs probabilis, ut patet de ſententia D. Bonaventuræ, docentis lapſum in peccatum mortale teneri ſtatim ſub præcepto ad confeſſionem, habita copia Confeſſoris; hæc enim haud dubiè tutior eſt, licèt communiter habeatur minùs probabilis. Regula ergo ſecuritatis moralis in opinionibus, non ex majori vel minori probabilitate, ſed ex carentia periculi offendendi Deum penſanda eſt. Regula verò probabilitatis ex majori vel minori apparentia veritatis deſumi debet. 10

Notandum quarto: Quod quando quæritur in titulo, *An licitum ſit ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris?* non eſt ſermo de ſequela ſpeculativa, ſed de practica: concedimus enim quod in Scholis, diſputationis gratia, poſſit defendi quælibet propoſitio moralis, habens minorem, imò & minimam probabilitatem, dummodo non ſit temeraria: ſed ſolùm eſt quæſtio de ſequela in praxi, ſeu quando homo tenetur operari, & aliquam actionem moralem, cui ſubeſt peccandi periculum, exercere. 11

Notandum quintò, tria ab omnibus ferè Theologis circa opinionum probabilitatem ut certa ſupponi, & totidem in controverſiam verti. In primis ut certum ſupponitur, licitum eſſe ſequi conſcientiam & opinionem probabilem, aſſerentem aliquid licitè poſſe fieri, dum facta ſufficienti diligentia, alia tutior & probabilior non apparat. Hanc ſuppoſitionem fuſe infrà art. 7. oſtendemus contra Wendrochium, exiſtimantem meram probabilitatem, nunquam tutā morum regulam eſſe poſſe, nec unquam operantem ex illa à peccato excuſare, etſi veritatem ignoret invincibiliter: nunc breviter ſuadetur, Deus non exigit ab homine impoſſibilia: Ergo cùm non poſſit ſemper in rebus moralibus evidentiam & certitudinem mathematicam veritatis habere, licitè poteſt operari juxta opinionē pro- 12

probabilem, cum factâ ſufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & perſonæ, aliud probabilius vel tutius non apparet.

Secundo certum eſt, hominem non teneri ſemper ſequi tutiorem ſententiam, ſed poſſe ſequi minùs tutam, ſi illa appareat probabilior, ſeu veritati conformior. Patet hoc duplici exemplo: nam Divus Bonaventura, & Hugo à Sancto Victore, tenent lapſum in peccatum mortale teneri ſtatim ſub præcepto ad confeſſionem, habitâ copiâ Confeſſoris: negant verò Divus Thomas, D. Antoninus, & communiter alii, qui relictâ D. Bonaventuræ opinione, quæ tutior eſt, D. Thomæ ſententiæ, utpote probabiliori, adhærent. Item celebris difficultas eſt inter Theologos, an circumſtantiæ intra eandem ſpeciem aggravantes ſint neceſſariò in confeſſione exprimendæ; aliis partem affirmativam, aliis negativam ſequentibus: unde illi quibus pars negativa videtur probabilior, poſſunt eam tutâ conſcientiâ ſequi, etſi alia ſit tutior, ac ſecurior, & magis à peccandi periculo removeat pœnitentem.

Tertiò certum eſt, quod ſi ſententia minùs probabilis ex ratione ſeu motivo intrinſeco, motivô extrinſecô, ſeu adventitiâ authoritate, fiat certa moraliter, poteſt quis licitè & tutò eam ſequi: tunc enim abſolutè probabilior eſt, & dicitur ſolùm minùs probabilis ſecundùm quid, à ratione videlicet, cujus vis contrariæ authoritatis pondere prorſus infringitur.

13 Hæc, ut dixi, ferè apud omnes ſunt certa. Sed dubitatur primò, an licitum ſit ſequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto? Secundô, utrum in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, teneamur eligere tutiorem? Tertiò, utrum unius tantùm Doctoris ſuffragium, ſeu authoritas, per ſe ſufficiat ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi?

14 Partem affirmativam, quantùm ad hæc tria, tenent plures ex recentioribus Theologis & Caſuiſtis, exiſtimantes, omnes opiniones probabiles, probabilitate quantumvis tenui & debili, eſſe tutas, & à peccato excuſare. Ex quo principio tres deducunt concluſiones, ſeu tres ſtatuunt probabilitatis gradus, tribus ſequentibus propoſitionibus comprehenſos.

Prima propoſitio eſt; *Cùm quis in aliquo caſu morali agnoſcit unam opinionem eſſe probabilem, illam ſcilicet quæ affirmat actum eſſe licitum, poteſt tutâ conſcientiâ juxta illam operari nec tenetur inquirere, an opinio contraria, quæ dicit actum eſſe illicitum, ſit æquè probabilis, aut probabilior.* In hoc primo gradu conveniunt communiter recentiores Theologi & Caſuiſtæ, ex quo ad alium laxiorem tranſierunt, qui graviores difficultates ac perieuloſiores involvit: pro quo eſt

Secunda propoſitio: *Quando in aliqua materia morali duæ ſunt opiniones oppoſitæ, æquè probabiles, licitum eſt unicuique amplecti quam maluerit, etiamſi illa quam relinquit, tutior ſit.*

Tertia propoſitio: *Cùm in aliqua quæſtione de moribus ſunt duæ opiniones probabiles, quarum una eſt minùs probabilis, & minùs tuta, licitum eſt in conſcientia illam ſequi, etſi contraria longè ſit probabilior & tutior.* Unde Caramuel (vir ſane in multis perdoctus, ſed in laxandis conſcientiis, & dilatanda probabilitatis doctrina infœliciter ſagax, ut infrà patebit) Theol. fundam. num. 275. editionis Francofordienſis, & 451. editionis Lugdunenſis, confidenter aſſerit, *omnia purè probabilia eſſe tuta.* Et ibidem num. 268 aliàs 441. ſic ait: *Solent aliqui angi ſcrupulis, & ſuadere ſolent, etiam præcipere, viam tutiorem in materia probabili: at ipſi videntur mihi non percallere probabilitatis eſſentiam, & ideò in commentario meo in regulam D. Benedicti, diſp. 6. de opinione probabili, num. 58. & 61 duas Theſes poſui. Prima erat: Omnes opiniones probabiles ſunt per ſe æquè tutæ & ſecuræ. Secunda: Benigniores, etſi aliquando ſint minùs probabiles, per accidens ſunt ſemper utiliores, & ſecuriores.* Et in præludio ejuſdem Theologiæ fundam. applaudit Dianæ, ſolertiſſimo probabilitatum adinventori, ac divulgatori, quòd complures opiniones reddendo probabiles, reddiderit licitas, ipſumque appellat *Agnum Dei qui abſtulit peccata mundi,* ut infra art. 6. referemus. Similia habet Tamburinus, noviſſimus Societatis ſcriptor, lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. num. 3. ubi hæc ſcribit: *Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, benè operatur & ſine peccato, etiam opinione probabiliori relictâ, etiam omiſſâ tutiore, etiam communi, etiam in articulo mortis: quia dum probabilitate, ſive intrinſecâ, ſive extrinſecâ, quantumvis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeatur, confiſi aliquid agimus, ſemper prudenter agimus.* Juxta hunc ergo Authorem, & alios Recentiores ab eo citatos, ſine ullo peccandi periculo, imò nec ſcrupulo, quiſque in praxi ſequi poteſt opinionem quantumvis tenuiter probabilem, opinione etiam probabiliori relicta, nec non & communi, etiam in articulo mortis, ubi de æternitate jacitur alea.

Addunt aliqui, quòd licèt quis certis ac manifeſtis argumentis alicujus ſententiæ falſitatem oſtendi poſſe exiſtimet, non ideò tamen fas eſt ut illam improbabilem judicet, modò alicui docto probetur: quia poteſt & debet ſibi perſuadere, rationes ſuas, & argumenta, quæ ſibi videntur invicta, ab alio ſolvi poſſe. Hoc docet Thomas Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 6. Sayrus in clavi, & ex illis Eſcobarius, his verbis: 15
Accidere aſſolet, ut tibi probabiliter opinanti ratio aliqua in contrarium conveniens videatur: ſed non inde opinio probabilitatem amittet, quia licèt tu illam non valeas ſolvere rationem, alius ſolvere quibit, idque tibi debes perſuadere, cùm ſæpe multæ tibi rationes inſolubiles exponantur, quæ ab aliis facili negotio ſolvuntur: quare imprudenter te gereres, ſi ob hanc cauſam, aliorum opiniones, quæ ut probabiles circumferuntur, ut improbabiles abdicares. Unde juxta hos Authores, ex ſola fere novorum Caſuiſtarum authoritate probabilitas opinionum penſari debet, nec unquam Theologo licitum erit, aliquam Caſuiſtarum ſententiam, quam ex Patribus aut Scripturis manifeſtè falſam eſſe compererit, improbabilem cenſere: nam ſemper illud occurret: *Quod tibi videtur inſolubile, alius ſolvere poterit: Quod tu cum Scriptura & Patribus conciliare non potes, conciliabit alius.* Sileo alia probabilitatum monſtra, de quibus fusè infrà dicemus, & propoſitæ difficultatis reſolutionem aggredior.

* * *

§. II.

§. II.

Concluſio negativa ſtatuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus ſuadetur.

ɛ6 DIco igitur, non eſſe licitum operari ſecundum opinionem minùs probabilem, ſed in rebus dubiis, & in opinionum probaoilium conflictu, partem probabiliorem ſequendã eſſe.

Pro hac ſententia Mercorus noſter in libro de praxi opinionum refert pluſquam viginti Doctores; inter quos præcipui ſunt D. Thomas Doctor Angelicus, S. Bonaventura Doctor Seraphicus, irrefragabilis Alenſis, ſubtilis Scotus, ingenioſus Cajetanus, S. Antoninus, ob eximiam qua pollebat in dirigendis conſcientiis, & conſiliis dandis prudentiam & ſapientiam, *Antoninus conſiliorum* dictus, Soto, Sylveſter, Navarrus, Conradus, Almainus, Adrianus, aliique antiqui Theologi & Canoniſtæ: quos è Recentioribus citant & ſequuntur Candidus Phylaletus, ſeu potiùs Andreas Blancus, è Societate Jeſu, qui primus in Italia ſub eo nomine adversùs oppoſitam ſententiam calamum ſtrinxit, & ut ait Mercorus, *hujus noſtri ſaculi libertatem opinandi in moralibus compeſcuit primus*; Antonius Mereuda, in Academia Bononienſi Eminens, ut vocant, id eſt primariæ Juris cathedræ moderator, probabilitatum hoſtis infenſiſſimus, qui longo opere videtur illas in totum damnare, & à prudentiæ regno, ac conſcientiæ tribunali longiſſimè abigere. Quod etiam diligentiſſimè præſtare conati ſunt Joannes Sinnichius, Doctor Lovanienſis, in libro quem nuper edidit de Saule Iſraeliticæ gentis protomonarcha, præcipuè lib. 1. cap. 14. & ſequentibus, & Proſper Fagnanus, vir inſignis, & Romæ utriuſque ſignaturæ Referendarius, qui tribus ſummis Pontificibus Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in graviſſimis negotiis inſervivit; & licèt ab annis ſuprà viginti octo, oculorum lumine ſit privatus, aliorum tamen oculis ac manibus tantâ dexteritate uſus eſt, ut nobiliſſima Commentaria in libros Decretalium ediderit, in quorum primo, exponendo caput *ne innitaris*, totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copioſè pertractat, viginti ſex pro noſtra aſſertione afferens rationes, & pro ea plures Canoniſtas referens, nimirum Joannem Andream, Abbatem, & alios in cap. *per tuas* 2. de Simon. & in cap. *tua nos*, de homicidio, Oſtienſem in proœmio ſummæ col. 2. Baldum in lege *Ab eo*, cap. *Quomodo & quando judex*, Antonium de Butrio, & Petrum de Ancharano, ut habetur in conſiliis ipſius Ancharani, conſil. 210. incipiente *inter contraria*. Eidem ſententiæ adſcribit Juriſconſultos, qui affirmant in opinionum diſcrepantia eligendam eſſe veriorem (cùm ab eis pro eodem uſurpetur opinio verior, & opinio probabilior) ut Geminianum Matthæum Matteſil, Henricum Boich, & alios, Quibus demum adjungit Doctores alios, qui ſentiunt ex duabus opinionibus, quarum una ſit communis, alia verior, eligendam eſſe veriorem, & melioribus rationibus fulcitam, & hoc ſervari tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilii, tradit num. 347. Denique Doctores Academiæ Pictavienſis die 21. menſis Junii anni 1665. de hac propoſitione (in Theſibus, à plurimis Societatis Jeſu Diſcipulis propugnandis, & Rectori, totique Academi- A eorum cœtui dicatis, contentâ) *Agendi regula proxima, conſcientia eſt: probabilem ſequi totò licet, etiam probabiliore poſthabitâ*, hanc tulere cenſuram: *Hæc propoſitio, quoad ſecundam partem generatim ſumpta, quatenus ad omnem probabilitatem, & caſum extendi poteſt, falſa eſt, & temeraria, & in varias morum corruptelas inducens*.

His adjungi poſſunt quidam Ordines Religioſi, qui in ſuis Conſtitutionibus, aut Capitulorum Generalium Decretis, ſuis diſtrictè præcipiunt, quod in controverſiis moralibus ſequantur opiniones magis probabiles; ut Ordo Sanctiſſimæ Trinitatis cap. 3. conſtit. de officio Lectorum; Ordo Theatinorum in ſpeciali B decreto quinti Capituli Generalis, & in duabus Epiſtolis, quas Præpoſitus Generalis ad omnes ſuos direxit; & Ordo Prædicatorum, qui in Capitulo Generali Romæ celebrato anno 1655. admonitione 14. ſingulos Theologiæ Profeſſores admonet, *ut nimis animoſa extrinſecarum probabilitatum ſuffragia divitent; & ſana Angelici noſtri Præceptoris doctrina, in omnibus; præſertim verò in moralibus, ubi preſſiùs de ſalute & indemnitate animarum agitur, adhærere ſatagant*. Quod ut alacrius ab omnibus præſtetur, notificat & declarat univerſis, hoc ſummoperè conſonare expreſſæ voluntati Sanctiſſimi D. N. Alexandri divinâ providentiâ C Papæ VII. qui iſtud univerſo Ordini ita præſcribi imperavit. His præmiſſis, 17

Probatur primò concluſio ex Scriptura, quæ docet nos debere, quantùm ſcimus & poſſumus, obedientiam præſtare Deo in obſervantia mandatorum ejus, ut patet ex illo Deuteron. 26. *Hodie Dominus Deus præcepit tibi ut facias mandata hæc atque judicia, ut cuſtodias & impleas ex toto corde tuo, & ex tota anima tua*: id eſt, quantùm unuſquiſque ſcit & poteſt, ut interpretes communiter exponunt. Unde ait Propheta Pſal. 118. *Tu mandaſti mandata tua cuſtodiri nimis*: id eſt *valdè*, & quantùm ſcimus & poſſumus. Sed qui operatur ſecundùm opinionem minùs probabilem, quæ ſtat D contra præceptum, in conflictu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto (v. g. pictor qui nullam neceſſitatem habens pingendi, pingit in die feſto, quia id licere probabile exiſtimat, etſi oppoſitum judicet probabilius) non facit quantùm ſcit & poteſt, ut cuſtodiat Dei præceptum; ſcit enim magis conducere ad obſervantiam ejus; ſequi probabiliorem ſententiam, quàm adhærere minùs probabili, & de facto abſtinere à pingendo: Ergo qui operatur ſecundùm opinionem, quam minus tutam & minus probabilem judicat, relictâ probabiliori, non excuſatur à peccato & tranſgreſſione præcepti. 8

Probatur ſecundò concluſio ex illa formidabili voce Chriſti Matth. 7. *Quam arcta via & anguſta eſt, quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam!* Si autem liceat operari juxta quamcumque opinionem probabilem, relicta ea quam probabiliorem & ſecuriorem judicamus, via cœli non arcta & difficilis, ſed latiſſima & planiſſima erit, imò à novis Caſuiſtis, novas opiniones probabiliores quotidie in Eccleſiam inducentibus, tantoperè dilatata & complanata, ut nemo ferè ſit, qui cum luxis ambitionibus, uſuris, ſuperfluitatibus, & deliciis, per eam commodè ambulare non poſſit; hæc enim Maxima ſuppoſita, vix reperies actionem ullam pravam, quæ licita non ſit, quia via ulla eſt quæ à recentioribus Caſuiſtis, licita non aſſeratur, 19 E

& à peccato non excuſetur, ut patebit infrà, cum novorum Caſuiſtarum exceſſus, ſeu potius nova probabilitatum monſtra referemus. Unde Baſſeus apud Caramuelem in Theol. Regul. diſp. 6. *Ex opinionum varietate* (inquit, *jugum Chriſti ſuaviter ſuſtinetur : poſſet namque evenire, pleroſque hominum rebelles ſe prodere, ſi ad aliquid determinatè agendum conſtringerentur, eo modo quo tenemur mandata naturalia Dei implere. Providentiâ ergo supernâ cautum eſt, unicam tantùm viam operationum moralium non dari, ſed rectam inveniri poſſe actionem ; ſive juxta unam, ſive juxta alteram opinionem operentur mortales, ſicut iſt melius hercle plures eſſe vias ad Matriam ducentes, quam ſi unica tantùm via aperiretur ; nam illam vel nimis latam eſſe oporteret, aut per eam tranſeuntes impediri, & cum moleſtia pergere eſſet opus* &c. *Ergo* (infert Caramuel) *Eccleſia Catholica fœlicior debet dici, quòd exuberet ſanctiſſimis & doctiſſimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones : quia damnarentur plurimi, quos ſententia probabilitas ſalvat ; nec inde Eccleſia infœlix, quòd Doctores opinentur paſſim ; ſed & inde fœlicior, quòd benigniùs & faciliùs ſuos poſſit ad Lauream empyream promovere.* Idipſum alii Recentiores paſſim profitentur, aſſerentes novorum Caſuiſtarum ſolertia & induſtria viam ſalutis quotidie planiorem & faciliorem reddi ; quia ab ipſis novæ opiniones probabiles quotidie excogitantur : *Si jam autem probabiles quæ antea non erant, jam non peccant homines, tàm antea peccarent : tùm omne probabile à peccato excuſet*, inquit idem Caramuel ibidem.

20 Adduntalii, gratulandum eſſe huic ſæculo, quòd inventa ſit via medendi morbis animarum, longe uberiori ac fœliciori ratione, quàm medeatur corporibus medicina naturalis ; quandoquidem Medicus corporis, ſi ægroto egenti remediis calidis applicet frigida, vel è converſo, non minuit vim morbi, ſed auget : at non ſic in ſpirituali Medico animarum, qui poteſt applicare contraria remedia probabilium opinionum, æqualiter profutura. En tibi exempla. Tenetur pœnitens reſtituere centum aureos : Confeſſarius ſuadet ut ſtatim integrè reſtituat ; neque enim eſt capax abſolutionis, qui cum poſſit totum reſtituere, ſine juſta cauſa vult differre, aut reſtitutionem facere per partes, ut poſt D. Thomam 2. 2. quæſt. 62. artic. 8. docent communiter Theologi. At pœnitens vix ad hanc reſtitutionem inducitur : quare Medicus ſpiritualis applicat ei remedium opinionis probabilis, quam aliqui docent, ſcilicet poſſe eum differre reſtitutionem, aut illam per partes facere, ut interea aliquid inde emolumenti percipiat, ſi Dominus nolit dilationem parum ſibi noxiam concedere.

Similiter præcipit Confeſſarius famulo, ne de cætero ducat concubinam in domum domini ſui, ne præbeat illi occaſionem peccandi ; cum id nefas ſit, ſecundum opinionem proculdubio & veriorem & tutiorem, quam ſequuntur Sylveſter, verbo *occaſio*, Cajetanus, & alii ; ſed ægrè ferente famulo hoc præceptum, & timente ne fortè à domino ejiciatur, Medicus animarum porrigit illi medicamentum contrarium oppoſitæ opinionis, quam tenet Azorius tomo 2. inſtit. moral lib. 12. c. ultimo q. 8. licere ſcilicet famulo deducere concubinam in domum domini hora certa, vel in alium locum ubi ſcit eam ſolitam cum illo peccare. Quinimò idem de iis, qui lucri cauſa non ſolum aſſociant, ſed etiam ſella geſtatoria portant meretrices in domum Amaſii dicit Diana, ſe conſultum reſpondiſſe, alios referens reſol. moral. p. 3. tract. 6. reſol. 21. Nec minus juxta hanc ſecundam opinionem putant conſulere ſaluti pœnitentis, quàm ſecundum primam, cum juxta illos, omnes opiniones probabiles ſint tutæ, & à peccato excuſent.

21 Verum quantum hæc abſurda & pericula ſint, & à communi SS. Patrum & virorum ſapientum ſenſu aliena, quis non videat ? Quid enim abſurdius, quàm dicere, novorum Caſuiſtarum induſtria & ſolertia viam ſalutis quotidiè dilatari ? Nam ut rectè & eleganter ait Sinnichius libro ſuprà citato de Saüle Iſraëliticæ gentis Protomonarcha. p. 261. *Profectò tam non poteſt humana ſolertia ad ſemitam cœli adjicere digitum unum latitudinis, quàm non poteſt ad ſtaturam hominum adjicere cubitum unum longitudinis. Eo enim quo vita hominis conſtituit terminos, qui præteriri non poterunt, ipſe conſtituit viæ cœli terminos, qui dilatari non poterunt : ipſe quoque conſtituit viæ tartari terminos, qui contrahi non poterant ; atque adeò & illa permanet arcta, prout ab ipſo conſtituta eſt, & iſta perſeverat ſpatioſa, prout ab ipſo conſtituta eſt.* Unde Mechlinienſis Archiepiſcopus anno 1655. die 18. Februarii, decretum edidit, quo omnes Caramuelis libros à ſua diœceſi proſcripſit, & inter alias proſcriptionis ſuæ cauſas, iſtam allegat: *Eum variis in locis apertè profiteri, ſeſe ad hoc ſtudiosè laborare, ut multarum ſententiarum probabilitates introducendo, plurima faciat hominibus licita, quæ hactenus æſtimantur eſſe peccata ; & ſic viam cœli in dies latiorem & faciliorem reddat. Quaſi verò poſſit adinventionibus ſuis mendacem facere ſermonem evangelicum Domini noſtri Ieſu Chriſti, dicentis : Intrate per anguſtam portam, quia lata eſt porta & ſpacioſa quæ ducit ad perditionem, & multi ſunt qui intrant per eam. Quàm anguſta porta, & arcta via eſt quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam !*

Addo quod, hoc ſemel poſito [nempe novorum Caſuiſtarum ſolertia & induſtria viam ſalutis quotidiè dilatari & faciliorem reddi) alia major abſurditas, ſeu potius impietas ſequeretur, nimirum his poſtremis temporibus, nullies quàm priſcis, ad æternam ſalutem faciliùs perveniri ; cum quotidie novæ opiniones probabiles à Caſuiſtis introducantur. Unde noſter Mercorus Inquiſitor Mantuanus, in libro de praxi opinionum limitata, pag. 492. reſpondens ad prædicta verba Caramuelis, ſic ait : *Si nova huic fœlicitati Eccleſiæ, quam ſupponit hic Auctor, eſſet plaudendum, quod ab opinatoribus fideles ad lauream Empyream promoverentur faciliùs, eſſet ſimul condolendum infœlicitati Eccleſiæ ſæculorum antecedentium, quibus hæc janua cœli fuit clauſa* ; & cum magno Guigone Carthuſianorum quondam Generali exclamandum : *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima ! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant?* 22

23 Id etiam quod addunt novi Caſuiſtæ, nempe eodem probabilitatis remedio contrarios animi morbos poſſe ſanari, doctrinæ SS. Patrum manifeſtè repugnat. Nam ſi magnum Gregorium de morbis animi conſulamus, de-

que

Digitized by Google

Gregorium de morbis animi conſulamus, deque remediis quibus ſanandi ſunt: reſpondebit in proleg. paſtora. par. 3. *Non una eademque exhortatio cunctis congruit, quia non cunctos par morum qualitas adſtringit: ſæpe namque aliis officiunt, quæ aliis proſunt; quia & plerumque herbæ quæ hæc animalia enutriunt, alia occidunt; & levis ſibilus equos mitigat, catulos inſtigat; medicamentum quod hunc morbum imminuit, alteri vires jungit; & panis qui vitam fortium roborat, parvulorum necat.* Et homil. 32. in Evang. *Cæleſtis medicus* (inquit) *ſingulis quibuſque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam ſicut in arte medicinæ calida frigidis, frigida calidis curantur; ita Deus noſter contraria oppoſuit medicamenta peccatis.* Idem docet Chryſoſtomus homil. 5. ad populum Antioch. ubi ſic habet: *Contraria contrariis curare medicorum filii jubent. Ex crapula ergo nata eſt febris; inediâ morbum corrigunt. Ex triſtitia quis infirmus eſt: lætitiam huic aptam medicinam iſſe ducunt. Sic & animæ ægritudinibus fieri oportet.* Ignoraverunt ergo SS Patres novam illam artem medendi morbis animarum, quam novi Caſuiſtæ adeò extullunt & prædicant, & recens illud ac mirabile probabilitatis pharmacum, quo ſolo putant contrarios animi morbos poſſe ſanari. Unde iterum redit illud magni Guigonis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſerationis digniſſimos!* &c.

24 Probatur tertiò concluſio ex D. Chryſoſtomo homil. 44. in Matth ubi ſic habet: *Si veſtimentum empturus, unum giras negotiatorem, & alterum, & ubi meliores veſtes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas, an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi ſincerè veritas Chriſti venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum?* Quibus verbis apertè docet, quod ſicut ex præcepto prudentiæ tenemur emere veſtes meliores, ita & eligere veriorem & probabiliorem ſententiam. Quam rationem fusè §. 5. expendemus.

25 Probatur quartò ex D. Bernardo libro de præcepto & diſp. cap. 14. ubi docet ad bonam actionem duo requiri, nempe charitatem in intentione, in electione veritatem: quorum alterum ſi defuerit, vitioſam illam aliquatenus eſſe pronuntiat. *Ut interior oculus* (inquit) *verè ſimplex ſit, duo illi eſſe arbitror neceſſaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem. Nam ſi bonum quidem diligat, ſed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, ſed non ſecundùm ſcientiam: & neſcio quemadmodum judicio veritatis, vera eſſe poſſit cum falſitate ſimplicitas.* Sed qui eligit opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, non habet in electione veritatem; cùm non eligat id quod ſibi videtur verius & probabilius, imò potiùs eam aliquo modo ſpernit, cùm rejiciat ſententiam, quæ magis videtur ipſi veritati conſona: Ergo ille non rectè eligit, nec habet interiorem oculum verè ſimplicem.

26 Probatur quintò ex Divo Thoma quodlib. 9. articul. 5. ubi ait quæſtionem, an licitum ſit habere plures præbendas, *periculoſe determinari, quia ambigua eſt, dum Theologi Theologis, & Juriſtæ Juriſtis inveniuntur contraria ſentire.* Sed ſi liceret eligere opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, nullum eſſet periculum in deciſione hujus quæſtionis, propter diverſas opiniones Doctorum; quæcumque enim opinio, ſive probabilior, ſive minus probabilis eligeretur, homo excuſaretur à peccato; cum juxta Adverſarios omnes opiniones probabiles ſecuræ ſint, imò ut ait Caramuel ſupra citatus, *Benigniores, etſi aliquando ſint minùs probabiles, per accidens ſunt ſemper utiliores & ſecuriores.* Ergo juxta D. Thomam non licèt ſequi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris.

Confirmatur ex eodem S. Doctore quodlib. 8. art. 13. ubi etiam quærit, *An ille qui habet plures præbendas peccet ex hoc ipſo quod opiniones Magiſtrorum ſunt in contrarium?* Et reſpondet in argumento ſed contra: *Poteſt eſſe quod in tali caſu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod ſit illicitum: Ergo videtur quod ſine peccato poſſit poſſidere plures præbendas.* Et in corp articuli concludit, *quod ſi ille qui poſſidet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures præbendas habeat, periculo ſe committit, & ſic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam ſalutem.* Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, habet aliquod motivum ad contrarium opinandum; imò magis urgent rationes in oppoſitum, quod opinio quam ſequitur ſit falſa, quàm propria ſuadeant motiva quod ſit vera; unde non poteſt non induci in quandam dubietatem & formidinem de ejus veritate, ut infrà oſtendemus: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, qui ſequitur opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, non poteſt à peccato excuſari. 27

Præceptori Angelico concinit Doctor ſubtilis, cujus mentem circa hanc quæſtionem nuper aperuit, & egregiè proſecutus eſt Anonymus quidam ejus Diſcipulus, Theologiæ Profeſſor in conventu Toloſano RR. Patrum Recollectorum, opuſculo de Prudentia Chriſtiana, contra abuſum quintæ conſcientiæ, ſic enim, obſcurè licèt, opinionem probabilem vocat. Duo ſolum ex variis quæ adducit, Scoti teſtimonia referam. Unum habetur in 3. diſt. 25. qu. 1. num. 8. ubi ait: *In moralibus quando ſunt altercationes de aliquo peccato, quando primò eſt mortale, ut ſi unus peritus in ſcientia dicat quod non licet ſic mercari, & alius dicat quod licet; tutius eſt non procedere ſic vel ſic, ſed expectare quouſque veritas pateat aliunde: ſi enim ita eſſet quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter niſi ſic faceret, & alius quod peccaret ſi ſic faceret, tunc ſimpliciter foret perplexus: ideò benè videndum eſt in moralibus, antequam aliquid aſſeratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculoſè ſe determinaret ad unam, niſi, re diligenter inſpectâ, illam probabiliorem agnoſceret.* Alterum deſumitur ex 4. diſt. 21. qu. 6. ubi ſic habet: *Cùm multis ſit probabilior pars negativa, non ſine peccato aliquis ſe exponit dubiis, ſequendo affirmativam minùs probabilem.* Ex quibus patet utriuſque Scholæ, Angelicæ, & Subtilis, Principes ac Duces, apertè ſtare pro noſtra ſententia. 28

§. III.

Ratio fundamentalis noſtræ concluſionis exponitur.

RATIO fundamentalis noſtræ concluſionis poteſt ſic breviter proponi. Ad rectitudinem operationis requiritur certitudo ſaltem moralis de ejus honeſtate, excludens moralem formidinem: Sed qui ſequitur opinionem minùs 29

probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto; v.g. qui facit aliquem contractum, quem probabilius exiſtimat eſſe uſurarium, aut ſimoniacum; vel qui abſque neceſſitate pingit in die feſto, probabile exiſtimans id ſibi licere, licèt oppoſitum judicet probabilius & veriſimilius, non habet talem certitudinem: Ergo non rectè & honeſte operatur. Major eſt certa: quia ut actus ſit honeſtus & moraliter bonus, debet dirigi à prudentia, quæ eſt generalis regula actuum humanorum: prudentia autem, cùm ſit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem ſaltem moralem in ſuo objecto. Unde rectè dicunt Salmanticenſes t. 2. qu. 57. art. 4. num. 4. *Sicut virtus intellectualis ſpeculativa in eo conſiſtit, ut intellectus per ſe fallibilis rebus neceſſariis & infallibilibus conformetur: ita virtus intellectualis practica* (qualis eſt prudentia) *in eo ſita eſt, ut res ſeu actiones ex ſe contingentes, forma infallibili, per quam intellectus in eas influit, conformentur.*

31 Minor etiam non apparet minùs evidens: Quis enim affirmare audeat ſe habere moralem certitudinem de honeſtate illius operationis, quæ magis mala quàm bona ſibi apparet, & de qua hoc judicium & dictamen habet: probabilius & veriſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ ſtat contra præceptum, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto, non poteſt non habere tale judicium & dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior favens præcepto, dictet, & ſuadeat probabilius eſſe & veriſimilius, actionem illam eſſe malam & illicitam: Ergo qui ſequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis.

32 Confirmatur: Qui habet ſuſpicionem, ſcrupulum, aut dubium, quod aliqua actio ſit illicita, non habet certitudinem moralem de ejus honeſtate & bonitate morali: Sed qui ſequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habet non ſolum ſuſpicionem, ſcrupulum aut dubium, quod actio quam facit ſit illicita, ſed etiam aliquid majus, nempe conſcientiam probabilem, imò & majorem probabilitatem, ut patet, cum pro hac parte validiora habeat motiva quàm pro alia: Ergo non habet moralem certitudinem de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis.

33 Reſpondent Adverſarii: Eum qui operatur ex opinione minus probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habere certitudinem moralem de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis: quia licèt habeat hoc judicium ſpeculativũ, *probabilius & veriſimilius eſt hanc actionem eſſe malam & illicitam*, v.g. pingere in die feſto, vel plures habere præbendas ſine diſpenſatione, aut offerre pecuniam pro beneficio, tanquam motivum, non tanquam pretium, habet tamen ſimul aliud judicium practicum & reflexum, certificans conſcientiam de rectitudine operationis, nempe illud: *Sequens quamcumque ſententiam probabilem, tutò operatur, & ſecurus eſt de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis*; vel, ut alii dicunt, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit.* Unde addunt dubium quod ille habet de rectitudine ſuæ operationis, eſſe merè ſpeculativum, ſubindeque poſſe ſtare cum certitudine practica. Quod ut explicent, duplex in intellectu judicium diſtinguunt: unũ quod appellant *practicè practicum*, quia eſt applicatum ad opus, & operationem humanam immediatè regulat & dirigit; aliud quod *ſimpliciter practicum* nominant, quia licèt circa agibilia verſetur, adhuc tamen ad opus ſingulare applicatum non eſt, nec actum humanum immediatè dirigit; & ſubdunt, quod licèt iſtud judicium in eo qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, dubium ſit & incertũ, habeatque neceſſariò adjunctam formidinem partis oppoſitæ, aliud tamen eſt firmum ac certum, & excludit omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem de malitia morali ſuæ operationis.

Hæc reſponſio & doctrina eſt præcipuum ac ferè unicum adverſæ ſententiæ fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutiſſimum aſylum ſemper confugiunt Adverſarii, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit*, veluti fortiſſimo clypeo, omnia quæ in ipſos vibrantur tela, putant ſe poſſe repellere. Sed difficile non eſt eos ab illa arca depellere, & murum hunc arietare, clypeumque illum ſtramineum penitùs infringere. 34

In primis enim ab ipſis quæro, an illud dogma ſit certum, vel tantùm probabile? Certum eſſe ſi reſpondeant, pergam quærere undenam iſtam certitudinem repetant? An ex Scriptura? At multis Scripturæ locis impugnatur hoc dogma, nullo ſtabilitur, ut ex ſuprà dictis patet. An ex Patribus? Sed nec ullum pro ipſo afferre poſſunt Patrum teſtimonium. An ex ratione? Nec ullam pariter rationem evidentem & demonſtrativam poſſunt adducere. Si verò dicant tale dogma eſſe tantùm probabile, ut proculdubio dicere tenentur, manifeſtum eſt illud non eſſe medium ſufficiens ad certificandum hominem de rectitudine ſuæ operationis, ſubindeque non poſſe omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem à conſcientia tollere, ſeu moralem certitudinem ipſi tribuere de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis: ſicut enim ex contingenti ſolum contingens, ita & ex probabili & fallibili, non niſi probabile & fallibile ſequi poteſt. 35

Dices fortè: Quod licèt tale dogma ab intrinſeco, ſeu à rationibus & motivis intrinſecis, non ſit certum & infallibile, ſed probabile tantùm & opinabile, ab extrinſeco tamen habet omnimodam certitudinem & infallibilitatem, nempe ex ſuffragio & authoritate plurium gravium Theologorum, & Caſuiſtarum, qui illud certum eſſe aſſerunt, & omnimodam ſecuritatem ſpondent quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, etiam in concurſu probabilioris & tutioris, ut ſuprà ex Caramuele & Tamburino viſum eſt. 36

Sed contra: Omnes illi Theologi, & Caſuiſtæ (eſto eruditione, ſapientiâ, & pietate celebres ſint) non ſunt haud dubiè tantæ authoritatis in Eccleſia, quantæ D. Auguſtinus, Doctorum aquila, & humanorum ingeniorum apex, atque ſapientiâ, prudentiâ, eruditione, pietate, & animarum zelo, multò inferiores exiſtunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur ſecuritatem à ſe datam nihil valere apud Deum, ſi à lege divina diſſentiat. *Ecce* (inquit homil. 11.) *dat tibi ſecuri-* 37

curitatem procurator, quid tibi prodeſt ſi paterfamilias non acceptet? Procurator ſum, ſervus ſum; ut tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet. Securitatem tibi procurator dedit; nihil valet ſecuritas procuratoris: utinam tibi Dominus ſecuritatem daret, & ego te ſecurum facerem: Domini enim ſecuritas valet, etiamſi nolim, mea nihil valet, ſi ille noluerit. Cùm ergo Deus ſecuritatem non promiſerit quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, nec ullum hujus dogmatis in Scriptura aut Sanctis Patribus extet veſtigium; & illud ratione firmâ probari non poſſit, imò potiùs rationi videatur contrarium, ut infra patebit, manifeſtum eſt illud à novorum Theologorum & Caſuiſtarum ſuffragio non poſſe omnimodam ſecuritatem & firmitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, quæve operantem ex opinione minùs probabili, in concurſu probabilioris, à peccato excuſet. Unde Lactantius libro tertio capite decimo tertio rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cujuſquam; ſed veritati potiùs accedamus.* Et ſubdit: *Nullus hic temeritati locus eſt: in æternum ſtultitia pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

38 Addo novorum Theologorum & Caſuiſtarum authoritatem & ſuffragium, non poſſe ultra probabilitatis ſphæram aliquam ſententiam evehere: unde quamvis prædicto dogmati accedat extrinſecum illorum ſuffragium, ſemper remanet intra limites & terminos probabilitatis; ſubindeque moralem certitudinem cauſare nequit, nec omnem formidinem & dubietatem practicam à conſcientia expellere: nam, ut ſupra dicebamus, ſicut ex contingenti ſolùm contingens, ita & ex probabili & fallibili non niſi probabile & fallibile ſequi poteſt.

39 Ex quo patet, judicium reflexum de probabilitate ſententiæ minùs probabilis, in concurſu probabilioris, non poſſe certificare conſcientiam de rectitudine operationis, & omnem formidinem ac dubietatem de malitia ejus excludere: dubietas enim & formido non poſſunt excludi, niſi per aliquod principium firmum & certum: Sed iſtud dogma Adverſariorum: *Sequens quamcunque probabilem ſententiam, tutò operatur: vel qui incedit probabiliter, tutò incedit*, non eſt certum aut firmum, ſed dubium, incertum, & duntaxat probabile & opinabile, ut jam oſtendimus: Ergo, &c.

40 Confirmatur primò: Dubitatio debet ſemper tolli per aliquid certius eo de quo dubitatur: Sed prædictum dogma Adverſariorum non eſt certius eo de quo dubitatur, putà *an liceat habere plures præbendas? An licitum ſit pingere in die feſto, &c.* utrumque enim ſolùm probabile eſt, ſubindeque incertum & fallibile: Ergo per tale dogma, ſeu per judicium reflexum de probabilitate ſententiæ, non poteſt tolli omnis formido & dubietas de malitia morali operationis.

41 Confirmatur ſecundò: Si probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, ſeu judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, formidinem & dubietatem de malitia morali operationis excluderet, ſequeretur affirmationem eſſe cauſam negationis, & poſſem rectè concludere me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de eo habeo formidinem & dubietatem: Sed hoc abſurdum eſt: Ergo & illud. Sequela patet: quia formido & dubietas ſunt de intrinſeca ratione opinionis probabilis; nam ut ait D. Thomas quæſtione decima quarta de veritate articulo primo. *Tunc eſt diſpoſitio opinantis, quando intellectus magis inclinat in unam partem, ſed de oppoſita dubitat*: & prima parte, quæſtione ſeptuageſima nona, articulo nono. *Opinio* (inquit) *ſignificat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius*: Ergo ſi judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, tollat formidinem & dubietatem de malitia morali operationis, ſequitur affirmationem eſſe cauſam negationis, & me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de illo habeo formidinem & dubietatem.

Confirmatur tertiò: Si ex vi probabilitatis ſententiæ minùs probabilis operans poſſet certificari hic & nunc ſe non peccare, ipſam eligendo, nullus unquam peccaret, ſequendo conſcientiam dubiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor eſt certa: nam ut ait Divus Thomas quodlibeto octavo, articulo decimo tertio. *Si ille qui habet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo ſe committit; & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam ſalutem.* Et Cajetanus tomo primo opuſcul. tractatu ultimo cap. 13. dubio ultimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus fluctuat circa rectum & obliquum moris, ſcrupulus eſt conſcientiæ, contra quem illicitè agitur, & obliquitas moralis incurritur.* Sequela verò Majoris probatur. Non datur conſcientia dubia, niſi ſimul concipiatur cum aliqua probabilitate; ideò enim quis de veritate alicujus propoſitionis dubitat, & fluctuat inter utramque partem contradictionis, quia utrinque habet rationes probabiles: Ergo ſi ſola probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, certificat conſcientiam de rectitudine & honeſtate operationis, ſequitur nullum unquam ex conſcientia dubia peccare; nam ſemper habebit aliquod principium ipſum certificans de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis, nimirum iſtud: *Sequens quamcunque ſententiam probabilem, de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis ſecurus eſt.* 42

§. IV.

Aliæ rationes expenduntur.

PRÆTER rationem jam adductam, quæ præcipua & fundamentalis eſt, plures aliæ ſuppetunt ad noſtram concluſionem ſuadendam, & ad probandum non eſſe licitum ſequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto.

Prima eſt: Sententia minùs probabilis, licèt ſecundùm ſe, & dum non apparet alia probabilior, ſit probabilis, tamen comparatione factâ ad probabiliorem, non manet probabilis, ſed falſa & improbabilis cenſetur: Atqui ſententiam cognitam improbabilem & falſam, nemo tutâ conſcientiâ ſequi poteſt: Ergo nec ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Major, in qua eſt difficultas, probatur: Sic ſe habet minùs verum ad intellectum, ſicut minùs bonum ad voluntatem: Sed ſic eſt quòd reſpectu voluntatis, licèt quodlibet verè bonum ſit amabile, ſecundùm ſe ſumptum, tamen comparatione ad majus bonum, non eſt amabile, neque bonum; unde factâ comparatione inter 43

majus & minus bonum, voluntas non poteſt eligere minus, repudiato majori, ut in tractatu de actibus humanis diſputatione 9. articulo 3. fusè oſtendimus: Ergo ſimiliter licèt opinio minùs probabilis, ſecundùm ſe, & præſcindendo ab alia probabiliori, probabilis ſit, & poſſit tutâ conſcientiâ eligi; ſecùs tamen in concurſu alterius probabilioris.

44 Poteſtque hæc ratio & doctrina illuſtrari & confirmari ex Divo Thoma prima parte, quæſtione quinquageſima, articulo primo ad primũ, ubi ex Ariſtotele docet, medium comparatum ad unum extremum, alterum extremum videri, verbi gratia, tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; & media fidium, gravia, comparata ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuſcum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum, ſi comparetur ad album. Ex quo ibidem infert ſanctus Doctor, poſt Damaſcenum, Angelos dici immateriales, & incorporeos, quantùm ad nos; & comparativè ad Deum dici materiales & corporales. Unde cùm opinio minùs probabilis mediet inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparativè ad improbabilem probabilis ſit, facta tamen comparatione ad probabiliorem, cenſetur improbabilis; ſubindeque in concurſu illius tutâ conſcientiâ eligi nequit.

Ex qua ratione præcipuum Adverſariorum fundamentum penitùs evertitur: eſto enim quòd ille qui ſequitur quamcunque probabilem ſententiam, tutò operetur, & de rectitudine ſuæ operationis ſecurus ſit, non ſequitur tamen poſſe tutâ conſcientiâ eligi minùs probabilem, in concurſu probabilioris; quia, ut jam oſtendimus comparatione ad probabiliorem, cenſetur aut videtur improbabilis; nemo autem tutâ conſcientiâ ſententiam improbabilem ſequi poteſt.

Secunda ratio: Dictamen regulans rectam operationem non debet eſſe indifferens ut conformetur, vel non conformetur legi æternæ, quæ eſt prima regula bonitatis & rectitudinis noſtrarum operationum, ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 19. art. 4. ſed debet quantùm eſt de ſe ipſi conformari, ſaltem quantùm ad apparentiam, id eſt, debet magis ipſi conforme quàm difforme apparere: ſicut horologium, ut ſit recta menſura durationis rerum corporearum, debet quantum eſt de ſe, comparari motui cœli, qui eſt prima regula & menſura omnium motuum inferiorum: Atqui dictamen rationis fundatum in opinione minus probabili ſtante contra præceptum, in concurſu probabilioris quæ favet præcepto, ne apparenter quidem legi æternæ conformatur; quia ſtante opinionum conflictu, non magis apparet non conformari, quàm conformari, quia pars probabilior magis ſuadet non conformari: Ergo tale dictamen non poteſt eſſe regula rectæ operationis.

Tertia ratio: Ille non agit rectè, qui in ſua o-
46 peratione non ſequitur dictamen rationis: Sed talis eſt qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem: Ergo, &c. Major patet: quia dictamen rationis eſt proxima & immediata regula morum, ut docet ſanctus Thomas loco ſupra citato. Minor verò ſuadetur: Dictamen rationis nihil eſt aliud quàm inclinatio potentiæ rationalis ad aſſenſum: Sed qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem, non ſequitur hujuſmodi inclinationem; cum inclinatio intellectûs feratur ad illam partem contradictionis, pro qua ſunt fortiora motiva, & magis convincentia, qualia ſunt ea quibus opinio probabilior innititur: Ergo qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem, non ſequitur dictamen rationis.

Quarta ratio: Qui facit opus quod probabi- 47
lius credit poſſe diſplicere amico, etiamſi probabiliter credat non diſplicere, contemnit amicum, ſubindeque contra leges amicitiæ peccat: v.g. quis probabilius putat amicum graviter offendi, ſi in domum ſuam recipiat ejus inimicum, quamvis probabiliter credat non offendi, ſi vult nihilominus recipere inimicum, contemnit amicum, quia ita agit, ut etiam ſi contingat amicum lædi, non curet; ſi enim timeret eum lædere, vitaret periculum ipſum lædendi: Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, aſſerentis actum eſſe illicitum, facit opus quod probabilius credit diſplicere Deo, etiamſi probabile credat ipſi non diſplicere; eatenus enim opus diſplicet Deo, quatenus in ſe illicitum eſt: Ergo qui ſequitur ſententiam minus probabilem, aſſerentem actum eſſe licitum, in concurſu probabilioris, affirmantis ipſum eſſe illicitum, peccat contra legem amicitiæ quam Deo exhibere tenetur.

Quinta ratio: Licèt ignorantia invincibilis 48
excuſet à peccato, non tamen ignorantia vincibilis, quia una tollit ab actu rationem voluntarii, non verò altera, ut articulo 7. fusè expendemus: Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, quam putat eſſe falſam, & à lege æterna diſcordantem, relictâ eâ quam veriorem & probabiliorem, ac divinæ legi magis conſonam exiſtimat, non habet ignorantiam invincibilem, ſed vincibilem veritatis; tum quia ratione formidinis, annexæ opinioni minus probabili, errorem aliquo modo prævidet; tum etiam quia veritatem aliquo modo contemnit, non curando de alia ſententia, quam probabiliorem, ſubindeque veritati magis conſonam aut propinquam arbitratur: Ergo ille qui ſequitur ſententiam minus probabilem, faventem libertati, relictâ probabiliori, quæ ſtat pro præcepto, non excuſatur à peccato.

Sexta ratio: Qui habet ſuſpicionem, ſcrupu- 49
lum, ſeu levem credulitatem, quòd aliqua actio eſt illicita, peccat, & quidem mortaliter, ſi cum tali ſuſpicione, ſcrupulo, vel credulitate levi, in gravi materia operetur: Ergo à fortiori ille peccat, qui habet conſcientiam non ſolum dubiam & ſcrupuloſam, ſed etiam probabilem, imò & probabiliorem, quòd actus quem facit ſit illicitus. Conſequentia patet: quia probabilitas de malitia actus, præſertim ſi magna ſit, qualis illa eſt, quæ probabiliori ſententiæ convenit, magis accedit ad certitudinem de illa, quàm levis ſuſpicio; ſcrupulus, aut dubium: Ergo ſi ille qui agit contra dictamen conſcientiæ dubiæ, aut ſcrupuloſæ, exiſtimantis aliquem actum eſſe illicitum, peccat, à fortiori ille qui agit contra opinionem, quam non ſolum probabilem, ſed etiam probabiliorem exiſtimat, & quæ aſſerit actum eſſe illicitum, & legi divinæ contrarium, non excuſabitur à peccato.

Antecedens verò expreſſe habetur in jure, in cap. *per tuas* 2. de Simonia, ubi deciditur eſſe peccatum mortale operari contra conſcientiam ſcrupuloſam, niſi prius formido & ſcrupulus depo-

deponantur. Item in capite *Inquiſitioni* de ſent. excom. cùm propoſitus eſſet caſus, *An conjux habens conſcientiam de impedimento dirimente, poſſit reddere & exigere debitum conjugale?* Reſpondetur diſtinguendo, *an talis habeat hujuſmodi conſcientiam ex credulitate probabili & diſcreta, an verò ex credulitate levi & temeraria?* & in hoc ſecundo caſu dicit textus: *Quod ad paſtoris ſui conſilium (conſcientiâ levi & temeraria credulitate exploſâ) licitè poterit non ſolùm reddere, ſed etiam exigere debitum conjugale.* Per parentheſim illam innuens, quòd ſi credulitatem illam, etſi vel temerariam, non exploderet, ſine dubio, debitum petendo vel reddendo, peccaret.

50 Confirmatur ex Divo Thoma quodlibeto octavo, articulo decimo tertio, ubi ait: *Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cùm aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conſcientiam, etiamſi non ſit contra legem; ut ſi conſcientia dictat alicui quòd levare feſtucam de terra ſit peccatum mortale. Ex conſcientia autem obligatur aliquis ad peccatum ſive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, ſive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.* Ergo ex D. Thoma ille peccat, qui elicit aliquam actionem, quam ex conſcientia dubia ſeu ſcrupuloſa exiſtimat eſſe illicitam, licèt talis actio re vera non ſit illicita, nec legi divinæ contraria. Unde cùm ille qui habet conſcientiam probabilem, imò & probabiliorem, de malitia ſuæ operationis, fortiora motiva habeat & magis convincentia, quòd ea illicita ſit, quàm ille qui ex conſcientia dubia ſeu ſcrupuloſa eam malam exiſtimat, ſi iſte peccet, á fortiori & ille peccabit.

§. V.

Eadem veritas ratione morali ſuadetur.

51 RATIONES huc uſque expoſitæ, Theologicæ ſunt, & ex puriſſimis ac limpidiſſimis Angelici Doctoris fontibus ſumptæ; ea quam hîc expendemus, moralis erit, & ex dictamine prudentiæ, ſeu communi virorum prudentum judicio & exiſtimatione petita, ac fundata in percelebri illo ſacrorum Canonum dogmate: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, de quo fusè articulo quinto. Cùm enim dubium ſit ac incertum, an rectè operemur, ſequendo ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris, & nullus dubitet licere ſequi probabiliorem & tutiorem, relictâ minus tutâ & minùs probabili, recta ratio & prudentia ſuadent, huic potiùs adhærere ſententiæ, quæ nulli prorſus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi quæ nos probabili ſaltem errandi & peccandi periculo reddit obnoxios.

52 Gallici Annales referunt, Henricum IV, recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio, quod eo poſtulante habitum eſt inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis Miniſtros, audiiſſet ab iis, qui tum aderant hæreticis Miniſtris, eos qui Catholicam fidem ſequerentur, dummodo piè & rectè viverent, in via æternæ ſalutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex adverſo aſſeverantibus, eos qui Calviniſtarum doctrinam ſectarentur, non poſſe ad æternam fœlicitatem pervenire; Regem, inquam, ſapientiſſimè dixiſſe, id prudenti conſilio convenire, ut Catholicam & Romanam potiùs fidem amplecteretur, quàm Calvinianæ ſectæ adhærere perſeveraret; quippe ex partium utriuſque conſenſu, ſe poſſe, Romanæ Eccleſiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at ſecundum Catholicorum doctrinam, ſi Calvinianam hæreſim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non poſſe: viri porrò prudentis eſſe, in ſalutis negotio partem tutiorem ſequi. Quæ ratio in ſummo Principe uſque adeò valuit, ut repudiatis Calvini erroribus, in Romanæ Eccleſiæ partes migraverit.

Simili diſcurſu in præſenti materia uti licet: cum enim incertum ac dubium ſit, an liceat ſequi ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris, idque plures graves & docti Theologi conſtanter negent: è contra verò omnes Doctores, tam qui noſtræ adhærent ſententiæ, quàm qui oppoſitam amplectuntur, unanimiter, nulloque prorſus diſcrepante, tutò nos poſſe probabiliorem ſequi ſententiam, relictâ minus probabili, profiteantur: nonne viri prudentis eſt, in ſalutis negotio, à quo tota hominis pendet fœlicitas, tutiorem & probabiliorem partem ſequi, relictâ minùs tutâ, & minùs probabili, nec ſe exponere probabili in materia morum errandi periculo, *in qua* (ut ait Lactantius) *ſi quid erratum fuerit, vita omnis evertitur.* Lib. 6. cap. 7.

53 Confirmatur: Homo non minus debet eſſe cautus in his quæ ad ſalutem animæ ſpectant, quàm in illis quæ ad ſalutem corporis pertinent: Sed qui in iſtis uteretur opinione minus probabili, relictâ probabiliori, imprudenter omnino & ſtultè ageret; verbi gratia, qui medicamentum reciperet, quod probabilius putaret eſſe mortiferum, vel qui navi ſe committeret, quam probabilius crederet perituram; aut qui ſponte ingrederetur ſylvam, quam probabilius putaret à latronibus inhabitatam: Ergo à fortiori imprudenter agunt, qui ſalutem ſpiritualem animæ, opinioni minùs probabili, & minùs tutæ committunt, & qui (ut verbis Hugonis Victorini utar) *non timent animæ ſuæ legem dare, quam corpori ſuo præſcribere nolunt.*

54 Confirmatur amplius: Si ex præcepto prudentiæ tenemur emere veſtes, quæ meliores & commodiores nobis apparent, & ſumere medicinam, quam credimus ſalubriorem, aut eligere viam, quam arbitramur tutiorem; à fortiori prudentia imperat, vel ſaltem ſuadet, in materia morum probabiliores, & tutiores vias ſectari, & *veriorem eligere pluſquam veſtimentum*, ut diſcurrit Divus Chryſoſtomus ſupra paragrapho ſecundo relatus. Et certè *filij hujus ſæculi prudentiores filiis lucis in generatione ſua ſunt*, ut ait Chriſtus Lucæ decimo, homines enim ſæculares & mundani, in agibilibus ſæculi, & bonorum temporalium adminiſtratione, omnem quam poſſunt ſecuritatem ſollicitè quærunt: novi autem hujus ſæculi Theologi & Caſuiſtæ, quibus animarum cura commiſſa eſt, & qui divini luminis diſpenſatores & adminiſtri (ut Dionyſius Angelos appellat) non incongruè dici poſſunt, vias minùs tutas, & minùs probabiles, probabilioribus & tutioribus anteponi poſſe profitentur; idque in ſalutis negotio, quod omnium maximum eſt, & à quo, ut ſupra dicebamus, tota hominis pendet fœlicitas: & quod mirere magis, in ipſo etiam mortis articulo, in quo æternitatis jacitur alea; mortis enim articulus (inquiunt) novam opera-

operationum moralium regulam non inducit, ſubindeque quod in decurſu vitæ licitum eſt, in ipſo etiam mortis articulo, tutâ conſcientiâ fieri poteſt.

55 Sed quàm noxia & periculoſa ſit hæc ſententia, non ſolùm rationes adductæ manifeſtè declarant, verùm etiam plura ſuadent exempla, à graviſſimis Authoribus relata: inter quæ illud celebre eſt, quod de quodam Philippo Cancellario Pariſienſi (quem damnatum eſſe dicunt, eò quòd beneficiorum pluralitati nolens contra aliorum ſententiam renuntiare, in ipſo mortis articulo dixerit ſe velle vim probabilitatis opinionum experiri, & videre an hæc ad damnationem ſufficeret] referunt Dionyſius Carthuſianus opuſculo de pluralitate beneficiorum, Spondanus, & Maluenda ad annum milleſimum ducenteſimum trigeſimum octavum, & ante illos Cantipratanus, integerrimæ fidei vir, & ut ait Carthuſianus, *litteratus & nobilis*, libro primo de apibus capite decimo nono, paragrapho quinto, ubi de prædicto Philippo loquens, ſic ait: *Illum agonizantem in morte Guilielmus Pariſienſis Epiſcopus paterna ſolicitudine viſitavit, rogavitque eum ut opinioni cederet de pluralitate beneficiorum, & omnia beneficia ſua, excepto uno in manus Eccleſiæ reſignaret. Renuit ille, experiri ſe velle dicens, utrum eſſet damnabile beneficia plura tenere. Mortuus eſt ergo ſic. Poſt paucos autem dies, cùm dictus Pariſienſis Epiſcopus, finitis Matutinis, orare vellet, vidit inter ſe & lumen quaſi umbram hominis tetram nimis: Elevata ergo manu conſignat ſe, & ſi ex parte Dei ſit, præcipit ut loquatur. Cui reſpondit apparens: Alienus à Deo ſum, ſed tamen miſerabilis factura ejus. Et Præſul: Tu quis es? Cui ille reſpondit: Ego ſum Cancellarius ille dudum miſerrimus. Rurſus Epiſcopus, elatô altius gemitu, Et quomodo, inquit, tibi eſt ſic dolenti? Male, ait, imò quàm peſſimè, quia damnatus ſum æterna morte. Et Epiſcopus: Heu ait, chariſſimè, quæ cauſa tuæ damnationis? Tres ſunt, inquit, cauſæ quare morte perpetua ſum damnatus. Prima eſt, quod decentiores fructus annuos contra pauperes timidè reſervavi. Secunda eſt, quod contra ſententiam plurimorum, de pluralitate beneficiorum quaſi licitè tenendorum, opinionem propriam defenſavi, & in hoc me periculo mortalis culpæ commiſi. Tertia eſt, & illa graviſſima omnium, quòd abominabili carnis vitio, in ſcandalum multorum, multo tempore laboravi. Et ad Epiſcopum mox ſubiunxit: Eſtne (inquit) finitus mundus? Et Epiſcopus: Miror, ait, te literatiſſimum quondam virum hoc quærere, cùm me adhuc vivum cernas, & omnes nos viventes adhuc mori neceſſe ſit, antequam mundus inſtante iudicio finiatur. Et ille: Non mireris, inquit, quia nec ſcientia, nec opus, nec ratio eſt apud inferos viventi. Et hæc dicens, umbra ab oculis mirantis evanuit. Ipſe autem Epiſcopus (non tamen ſub perſona ſua, quaſi hæc vidiſſet) in prædicationе ſua clericis omnibus recitavit.* Hæc Cantipratanus. Ex quibus evidenter habetur, unam ex cauſis damnationis illius Cancellarii fuiſſe, quia contra plurimorum ſententiam tenuerat licitum eſſe habere plura beneficia, & in hoc ſe damnationis periculo expoſuerat: Sed hæc ſententia tunc temporis erat probabilis; nam, ut ait Divus Thomas (qui eodem tempore vivebat, & qui Cantipratani fuit condiſcipulus) quodlibeto nono, articulo decimo quinto, *Inveniuntur de iſta quæſtione* [an ſcilicet licitum ſit, habere plures præbendas) *Theologi Theologis, & Iuriſtæ Iuriſtis contraria ſenſiſſe*: Ergo periculum A damnationis reperitur in ſequenda opinione minùs tuta & minùs probabili, in concurſu probabilioris & tutioris.

Quod alio exemplo relato à Beato Petro Damiano, piiſſimo & doctiſſimo Cardinali, opuſculo trigeſimo quarto, capite quinto confirmari poteſt. *Clericus* (inquit) *Colonienſis Eccleſiæ vadum fluminis tranſibat; & ecce Beatus Severinus, eiuſdem Eccleſiæ nuper Epiſcopus, equi eius habenas apprehendit, eumque retinens ſiſtit. Cùmque ille in ſtuporem verſus, & graviter admiratus, cur illic tam clarus, & tam celebris fama vir moraretur, inquireret; da mihi, ait, manum tuam, & quæ circa me ſunt non auditu diſce, ſed tactu. Cùmque datam ma*B*num fluctibus Epiſcopus immerſiſſet, tantus eam ardor abſorbuit, ut undique carnes eius reſolutæ diffluerent, & oſſa nuda vix hærentibus articulis remanerent. Ad quem Clericus: Cùm nomen, inquit, tuum in tanta benedictione ſit apud nos, & fama tua conſonis totius Eccleſiæ præconiis celebretur, cur te peſtilens hæc vorago conſtringit, tantoque, proh dolor! incendio cruciaris? Ad quem ſanctus Epiſcopus: Nihil, ait, aliud in me remanſit ultione plectendum, præter hoc tantùm, quia dum in aula regia conſtitutus, imperialibus me conſiliis vehementer implicui, Canonicæ ſynaxis officia, per diſtincta horarum ſpatia non perſolvi: manè quippe ſimul omnia coacervans, tota die negotiis ingruentibus ſecura libertate vacabam. Ob hanc itaque negligentiam Hora*C*rum, ardoris huius fero ſupplicium.* Ex quo patet, ſanctum illum Epiſcopum in purgatorio graviter cruciatum, ob eam ſolùm rationem, quòd ut imperatoriæ curiæ negotiis per diei decurſũ liberiùs vacaret, Horas canonicas manè totas ſimul recitabat: Atqui tunc operabatur ex opinione probabili, cùm plures Caſuiſtæ doceant licitum eſſe, ob rationabilem cauſam, Horas divini Officii prævenire, illudque totum manè ſimul recitare, quando opportunitas illud horis debitis recitandi, propter urgentes occupationes, prævidetur non affutura: Ergo falſum eſt, omne probabile eſſe licitum & honeſtum, & quamcunque opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, excuſare à peccato, ut recentiores Caſuiſtæ docent: ſubindeque veriores & D probabiliores ſententias eligere ſemper tenemur, & prudens illud Auguſtini conſilium ſequi: *In his quæ ſalutis ſunt,* TENE CERTUM, DIMITTE INCERTUM.

§. VI.

Aliud argumentum morale.

DABIT veniam Lector erudims, ſi ad hoc novorum Caſuiſtarum dogma, cujus tantum eſt virus, ut omnem penè Theologiam moralem infecerit, penitùs evertendum, aliud argumentum morale ſubjiciam, ex eo deſum- 57
E ptum, quòd in antiquis Patribus, & in Eccleſiæ Doctoribus, nullum extet ipſius veſtigium; ut vel ex eo cerni poteſt, quòd nullus omninò à Caſuiſtis, ad illud ſtabiliendum, vel Scripturæ vel Patrum locus adducatur. *Cogitet autem apud ſe, quiſquis in re omnium graviſſima falli non vult* (ſubdit eleganter VVendrochius) *an aliquid veriſimilitudinis habeat, præcipuum cardinem Theologiæ moralis, ab omnibus Patribus ignoratum eſſe, & his poſtremis temporibus retectum. Omnino probabilitatis doctrina, ſiquidem vera eſſet, & non inſidam ſecuritatem afferret, nil commodius, nil ad evellendos ſcrupulos aptius, nil ad complanandum ſalutis iter.*

iter expeditius. Magnum ſalutis præſidium nactus eſſet qui eam deducit; magno adminiculo privaretur qui eam neſcit. Hinc fit ut in recentiorum Caſuiſtarum ſcriptis, ſingulis penè verſibus inculcetur. Cur igitur tantum arcanum vel Patribus invidit Deus, vel nobis Patres inviderunt? Cur ipſi probabilitatibus iſtis nihil utuntur? Cur ſicubi in rebus agendis non eſt ipſis explorata veritas, tantùm timorem præ ſe ferunt, ne fortè quod eis videtur rectum, iniquum, & pravum, à Deo judicetur? Quis non videat, quàm ſit abſurdum, ut in re tanti momenti, quod Patribus ignoratum fuit, his poſtremis temporibus ſubitò patuerit?

58 Simili diſcurſu utuntur quidam Recentiores contra Suarem, contendentem obligari hominem ad actum contritionis in articulo mortis, nec ei ſufficere ſacramentalem abſolutionem cum attritione cognita. *Incredibile eſt* (inquiunt illi apud Caramuelem Theol. fundam. numero 307.) *annis integris mille ſexcentis rem tam neceſſariam, ſi eſſet vera, fuiſſe in Eccleſia Romana ignoratam. Altius de Dei miſericordia eſt præſumendum; non enim admittendum eſt, ab illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti momenti ſemper fuerit decepta. Quæ ratio* (ſubdit Caramuel) *tametſi moralis ſit, & non metaphyſica; fortis interim eſt, & ſufficiens, ut Suarii opinio rejiciatur.* Sed quis non videat pari jure, & ſimili diſcurſu, rejici poſſe ejuſdem Caramuelis, & aliorum Recentiorum dogma, quo aſſerunt omnem opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, tutam eſſe, ſubindeque licere ſequi ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris? Cùm enim antiquis Eccleſiæ Patribus tale dogma ignotum ſit, & ne leviſſimum extet in eorum libris ipſius veſtigium, credibile eſt illud non eſſe verum, nec ad morum inſtitutionem, & conſcientiarum quietem & tranquillitatem neceſſarium, ut novi Caſuiſtæ paſſim aſſerunt: *Incredibile enim eſt, annis integris mille ſexcentis, rem tam neceſſariam fuiſſe in Eccleſia Romana ignoratam. Altiùs de Dei miſericordia eſt præſumendum: non enim admittendum eſt, ab illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti momenti ſemper fuerit decepta. Certè* (ut verbis ejuſdem Caramuelis utar) *hæc ratio tametſi moralis ſit, & non metaphyſica, fortis interim eſt*, & ſufficiens, ut recentiorum Calviſtarum dogma rejiciatur. Unde meritò adverſus eundem Authorem, cum Hieronymo Epiſtola ſexageſima quinta exclamare poſſumus: *Cur poſt quadringentos annos* (dicamus non mille ſexcentos) *docere nos niteris, quod antè neſcivimus? Cur profers in medium quod Petrus & Paulus edere noluerunt? Uſque ad hunc diem ſine iſta doctrina mundus Chriſtianus fuit. Illam ſenex tenebo fidem, in qua puer natus ſum.*

59 Nec valet quod ait Caramuel numero centeſimo nonageſimo ſeptimo, & centeſimo nonageſimo editionis Francoford. *In materia morum majoris faciendæ ſunt Iuniorum opiniones, quàm Veterum*, quod hac argumentatione, ex perpetuo corporis & animi conflictu deſumpta, ſuadere conatur: *Videntur* (inquit) *corpus & animum conflictu perpetuo diſſentire, quod probant naturalia & moralia; & tunc animum fortiorem & liberiorem reddi, cùm corpus maceratur & debilitatur. Cùm igitur non poſſimus negare, Veteres majoris molis, & viribus robuſtiores fuiſſe (reperimus enim & colimus hodie eximia Sanctorum multorum corpora, habemus in theſauris haſtas, enſes, & alia Principum antiquorum arma, quæ nobis eſſent impedimenta) dicturi ſumus neceſſariò, Iuniores ſubtilioribus ingeniis præditos, & Socratibus, Platonibus, Ariſtotelibus fuiſſe acutiores & oculatiores Thomas, Scotos, Molinas, Suarios, Vaſquios.* Unde alibi dicit: *Non multùm ego temporis impendo aut perdo in Veterum libris legendis, non quòd contemnam illos, ſed quòd omnia quæ pulchrè cogitarunt, jam ſint à Iunioribus ſummo ſtudio elimata.* Similia habet Theophylus Raynaudus in novæ libertatis explicatione parte ſecunda, capite quarto, paragrapho ſeptimo ubi ſic ait: *Scholaſtici poſteriores ſuper ſenes intellexerunt, & pleraque omnia rejicienda agnoverunt, quæ anteriores vel probarant, vel non improbabilia exiſtimarant: ſicut enim* (ſubdit ex Ægidio Romano) *ſi nanus eſſet ſuper humerum gigantum, longiùs videret quàm gigas, ita poſteriores Scholaſtici, exiſtentes ſuper humeros priorum, longiùs vident quàm priores.* Caramueli & Theophylo aſſentiuntur Reginaldus, Cellotius, & alii, aſſerentes *fidem è Veteribus hauriendam, doctrinam morum è Recentioribus*: quoniam Antiquiorum placita viciniora ſunt traditioni, Apoſtolicæque doctrinæ; Recentiores verò in doctrina morali magis inſtructi. Unde Caramuel in Theologia fundamentali numero 1268. aliàs 1985. *Tota moralis Theologia* (loquit) *nova eſt. Quis enim negare audebit eſſe hodie in Diana centenas opiniones probabiles, quæ Auguſtino, & antiquis Eccleſiæ Patribus ignota fuerunt?*

Porrò hæc ita abſurda ſunt, & à communi ſapientum ſenſu adeò aliena, ut impugnatione non egeant, ſed ea retuliſſe, confutaſſe ſit. *Quare nolo plura dicere de re tanta, quia meliùs eam committo fidelium gemitibus, quàm orationibus meis*, ut cum Auguſtino loquar. *Cum iſtis non tam diſputationibus, quàm orationibus eſt agendum: plus iis ſine dubitatione præſtamus, ſi ut corrigantur oremus, ne tam tantis ingeniis vel pereant, vel alios perdant præſumptione damnabili.*

§. VII.

Abſurdis & inconvenientibus adverſa ſententia exploditur.

PLURA licèt ex adverſa ſententia ſequantur inconvenientia, ea tamen ad duo præcipua capita revocari poſſe exiſtimo; nempe ad inquiſitionem veritatis, quam hæc ſententia reddit prorſus inutilem; & ad morum puritatem, & innocentiam, quam etiam violat & corrumpit.

Primum rectè & eleganter expenditur à Joanne Sinnichio, libro ſupra citato de Saule exrege paragrapho tricenteſimo quinquageſimo nono ubi ſic diſcurrit: *Petendi inſtantiam aut vere potiùs quàm promovere videntur, qui probabilitatem quantumlibet tenuem ſufficere ad ſecurè agendum arbitrantur. Quorſum enim ſe quis fatiget petendo à Deo notitiam certam veritatis, qui ſecurum ſe reputat ductu exiguæ probabilitatis? Neque enim ob aliud neceſſaria eſt legis gnaritas, niſi ut obtineatur benè agendi ſecuritas. Hac proinde obtentâ per dictamen probabilitatis, ceſſat anxietas exquirendi limam veritatis. Etenim ut ait Leo Papa, Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam ſi multùm proficiat, ſemper ſibi ſupereſſe quod quærat. Nam qui ſe ad id in quod tendit perveniſſe præſumit, non quæſita reperit, ſed in inquiſitione deficit. Qui ergo perſuaderi ſibi ſinunt per quamcunque & quantamcunque opinionum probabilitatem pertigiſſe ad agendi ſecuritatem, deſinent petere à Deo ulteriorem legis intelligentiam, præſumentes ſe jam perveniſſe ad ſecuritatis ſufficientiam.* Unde ſi Caſuiſtas recentiores audiamus, qui omnia purè probabilia tuta exiſtimant, eumque, qui pro- 60

babiliter incedit, tutò incedere profitentur, prorſus immutandæ ſunt Chriſtianæ preces, nec jam cum Davide ſic orandum eſt: *Veritatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingrediar in veritate tua*; ſed iſtis potiùs ad probabilitatis doctrinam compoſitis precibus utendum: *Probabilitatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingrediar in probabilitate tua*, ut rectè ait VVendrochius.

61 Alterum inconveniens declaratur ab Epiſcopo Gandavenſi in Epiſtola paſtorali ad Clerum ſuæ Diœceſis, in qua ſic dicit: *Experimur quotidie tantâ paſſim licentiâ novas & laxas in materia morali excogitari opiniones, & commenta, ut vix quidquam illicitum futurum ſit, ſi quorumdam placitis acquieſcamus, nec ullum penè præceptum naturale aut poſitivum, quod quæſtuoſis iſtorum probabilitatibus obnoxium non ſit, & eludatur: uſque adeò ſtudent peccata omnia fucare & obvolvere, aut de medio etiam omnino tollere, arctamque viam cœli, reclamante Chriſto Domino, dilatare, ut quantùm ſaltem apparet, commodiùs per ſpatioſam ambulent, quæ utinam ipſos cum ſectatoribus ſuis ad perditionem non ducat.*

62 Similia habet Creſpinus à Borgia in ſelectis Moralibus quæſtione nona ubi ſic diſcurrit: *In rebus moralibus vix datur caſus in quo non ſint duæ opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut vix ſit aliquod præceptum Eccleſiaſticum, quod eludi non poſſit, ſi eam doctrinam, quam probabilem putat, adhæreamus. Nam duas opiniones probabiles contradictorias ſequi quemlibet poſſe, probabile eſſe contendit: ex quo fit ut nemo teneri videatur præcepto jejunandi, audiendi ſacrum, recitandi horas canonicas, & alia hujuſmodi.*

63 Quod ille de Caramuele dixit, de aliis recentioribus Caſuiſtis licet aſſerere: cùm enim Diana in opere Reſolutionum moralium numeret quæſtiones in materia morali ſupra ter mille, cum opinionibus & Authoribus pro utraque parte affirmantibus aut ambas eſſe probabiles, aut unam probabilem, & alteram probabiliorem; & recentiores Caſuiſtæ ad hoc potiſſimùm tendant, ut certatim in materia morali novas & plauſibiles opiniones ſingulis diebus excogitent, ut reddendo probabilia, quæ antea probabilia non erant, ea quæ antea non licebant, licita faciant; manifeſtum eſt, quòd ſi quæcumque probabilitas à peccato excuſet, & ad honeſtandas actiones humanas ſufficiat, omnia ferè erunt licita ac honeſta, & vix ullum erit præceptum naturale & poſitivum, quod facilè eludi non poſſit. Quod ut pateat ad oculum, brevem probabilitatis ſynopſim hîc deſcribam, in qua novorum Caſuiſtarum exceſſus, pluresque ipſorum aſſertiones ex eorum libris fideliter excerptas, ut in parva tabella exponam; ex ea enim manifeſtum erit, nullam ferè dari actionem pravam, quæ licita non ſit, ſi ipſorum placitis adhæreamus, & ſi fas ſit quamcumque probabilem opinionem ſequi, relictâ probabiliori. Unde ſit,

* * *

ARTICULUS III.

Probabilitatum monſtra, ſeu novorum Caſuiſtarum exceſſus referuntur, & refelluntur.

Rectè ait D. Thomas qu. 18. de verit. art. 6. ex Commentatore in 3. de anima, *quòd falſa opinio ita ſe habet in cognoſcibilibus, ſicut monſtrum in natura corporali: eſt enim falſa opinio proveniens præter intentionem ipſorum primorum principiorum, quæ ſunt quaſi virtutes ſeminales cognitionis; ſicut monſtra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc ideò, quia omne malum eſt præter intentionem, ut dicit Dionyſius quarto capite de divin. nomin. Unde ſicut in conceptione humani corporis in ſtatu innocentiæ nulla monſtroſitas accidiſſet: ita in intellectu hominis nulla falſitas eſſe potuiſſet.* Ex quo Angelici Doctoris diſcurſu liquet, quod ſicut in ſtatu naturæ lapſæ plures accidunt in humanis corporibus defectus & monſtroſitates, ita & in animis plura opinionum monſtra ex ignorantia veritatis generantur, juxta illud Tertulliani libro ſecundo de Nat. *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Sed nuſquam tot & tam horrida probabilitatum monſtra in materia morum viſa vel audita ſunt, quàm hoc noſtro ſæculo, in quo ut lepidè ait quidam Recentior, exorta eſt denſiſſima novorum Caſuiſtarum nubes, qui tanquam Ægyptiacæ ranæ, vel locuſtæ, in Eccleſiam incubuerunt, & nihil penè intactum, ac in moribus integrum reliquerunt, ut ex ſequentibus aſſertionibus, ex eorum libris fideliter excerptis, & à Proſpero Fagnano, Joanne Sinnichio, & Parochis Pariſienſibus, in probabilitatis ſynopſi, quam Epiſcopis Galliæ obtulerunt, diligenter & accuratè collectis, manifeſtè patebit. 64

§. I.

Aſſertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

I.

Tam clarum videtur fornicationem ſecundùm ſe nullam involvere malitiam, & ſolùm eſſe malam, quia interdictam, ut contrarium omnino rationi diſſonum videatur. Caramuel lib. 4. Theol. moral. nu. 1598. & in Theol. fundam. num. 1171. editionis Francof. ubi ſententiam oppoſitam, quam fatetur eſſe D. Thomæ & diſcipulorum ejus, ait ſe *non audere nominare probabilem.* 65

Sed hæc aſſertio non ſolùm falſa & improbabilis, ſed etiam atrox, & hæreſi proxima cenſenda eſt, ut docet Soto lib. 5. de juſtitia & jure qu. 3. art. 5. ubi ſic ait: *Dicere fornicationem non eſſe contra jus naturæ,* ERROR EST HÆRESI PROXIMUS. *Nam conſequens inde protinùs fieret, Gentibus ante legem ſcriptam non fuiſſe delictum; quin verò neque poſt ſcriptam, quia lege Moſaica non tenebantur.* 66

Simile argumentum fieri poteſt de Turcis & Mahumetanis, aliiſque infidelibus: cùm enim jus poſitivum, quo fornicatio prohibetur, in ſola Scriptura ſacra ſit contentum, ſubindeque ab ipſis invincibiliter ignoretur, ſi illa jure naturæ prohibita non ſit, quis Turca vel infidelis, non dico hebetis aut tardi ingenii, ſed minùs acris & excellentis ac ipſe Caramuel, nefando illi crimini ſe proſtituens, argui poterit de peccato, ac de

eo

eo juſtè in hac vita vel in futura puniri? Si hoc conſequens Adverſario diſplicet, audiat illud Auguſtini ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugiis cap. 4. *Hoc tu quidem non ſentis, ſed hoc ſequitur illa quæ ſentis. Muta ergo antecedentia, ſi vis cavere ſequentia.*

67 Deinde contra eandem aſſertionem urget ratio D. Thomæ 2. 2. qu. 154. art. 2. *Fornicatio cùm ſit concubitus vagus, utpote præter matrimonium exiſtens, eſt contra bonum prolis educandæ*: Ergo eſt contrarius naturæ, quæ copulam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem exigit.

Nec valet quod ait Caramuel, antiquam Martini de Magiſtris crambem recoquens, ſæpè contingere prolem fornicariè conceptam benè nutriri ac educari, imò meliùs quàm alias multas per copulam conjugalem conceptas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato, *Actus exiſtimandus eſt ex natura, & non ex accidente*: alioquin matrimonium non eſſet vinculum naturale ad convenientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde D. Thomas hanc Caramuelis inſtantiam prævidens ac præveniens, poſt verba relata ſubdit: *Nec obſtat ſi aliquis fornicando aliquam cognoſcens, ſufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit ſub legis determinatione, judicatur ſecundùm quod communiter accidit, & non ſecundùm id quod in aliquo caſu poteſt accidere.*

II.

68 *Mollities jure naturæ prohibita non eſt; unde ſi Deus eam non interdixiſſet, ſæpe eſſet bona, & aliquando obligatoria ſub mortali.* Ita idem Caramuel in Theologia morali numero 1603. ubi de hoc crimine peſſimo non aliter philoſophatur, quàm de minoratione ſanguinis, aut de eſu pomi, aliiſque actibus de ſe bonis, aut indifferentibus: unde ibidem numero 1605. comparat mollitiem cum eſu pomi vetiti, dicens: *Eſum pomi alias indifferentem primis hominibus interdixit Deus, quia voluit, & potuit, utpote rerum univerſarum Creator, & Dominus: Seminis etiam effuſionem inhibet, non quòd ipſa ſit mala ante præceptum, ſed quòd ipſe ſit Dominus, nos ſervi; ipſe Creator, nos creaturæ, ipſi competat præcipiendi authoritas, nobis obediendi gloria relicta ſit.* Addit demum ibidem numero milleſimo ſexcenteſimo ſeptimo. *Mollities, ſodomia, beſtialitas, ſunt peccata ejuſdem ſpeciei infimæ.* Quod adeò certum & manifeſtum exiſtimat, ut dicat *contrariam ſententiam videri errorem in Philoſophia.* Ex quo manifeſtè ſequitur, juxta illius principia, non ſolùm mollitiem, ſed etiam ſodomiam & beſtialitatem, non eſſe malas ab intrinſeco, nec jure naturæ prohibitas; quia ſi ſunt ejuſdem omnino malitiæ ſpecificæ, eodem jure debent prohiberi.

69 Sanè mirum eſt in viro docto & religioſo ſic extingui poſſe communiſſimas honeſtatis & pietatis notiones, ut hæc ipſi non ſolùm probabilia, ſed etiam certa videri potuerint. Nam quantùm hæc, non à caſtis auribus ſolùm, ſed etiam ab ipſo lumine naturali aliena ſint, agnoverunt Ethnici ipſi, qui non tantùm beſtialitatem, aut ſodomiam, *horridaſque illas libidinum furias in corpora, in ſexus, ultra jura naturæ, quæ non tam crimina quàm monſtra dicenda ſunt*, ut ait Tertullianus, ſed ipſam etiam mollitiem acriter reprehenderunt, ut Martialis libro nono, Epigram. 42. ubi in Ponticum ſe polluentem ſic invehitur:

Hoc nihil eſſe putas? ſcelus eſt, mihi crede, ſed ingens,
Quantùm vix animo concipis eſſe tuo,
Ipſam crede tibi naturam dicere rerum:
Iſtud quod digitis Pontice perdis, homo eſt.

Dolendum ſanè celaſſe naturam Chriſtianum Doctorem, quod Poëtæ Gentili, & aliàs in moribus ſatis depravato non occultavit: his enim verſibus, non ſolùm apertè docet mollitiem eſſe de ſe malam, & naturæ repugnantem, ſed etiam rationem fundamentalem, quâ communiter utuntur Theologi ad id probandum, inſinuat. Nam ſicut verba ex ſua natura ordinantur ad manifeſtationem mentis, ita ſemen genitale ad propagationem prolis: unde ſicut uti verbis ad fallaciam, eſt peccatum contra ordinem naturæ; ita uti ſemine ad ſterilem laſciviam, eſt de ſe malum, & ordini ac inſtitutioni naturæ repugnans. Quapropter tam eſt impoſſibile ut mollities aut ſodomia congruant naturæ humanæ, quàm eſt impoſſibile, quòd mendacia ei conveniant. Nec refert quod poſſit mollities aut ſodomia alicui ad ſanitatem corporis prodeſſe; poteſt enim & mendacium alicui ſimiliter ad ſalvandam vitam deſervire: Si ergo id non ſufficit ut mendacium dicatur aliquando licere, profectò non ſufficiet, ut mollities, aut ſodomia, ac ſimilia libidinum monſtra, aliquando cenſeantur eſſe licita. Unde Auguſtinus in Enchirid. capite vigeſimo ſecundo ſic ait: *Nec ideò ullum mendacium putandum eſt non eſſe peccatum, quia poſſumus aliquando alicui prodeſſe mentiendo; poſſumus enim & furando aliquando alicui prodeſſe, ſi pauper cui palam datur, ſentit commodum, & dives cui palam tollitur, non ſentit incommodum: nec ideò tale furtum quiſquam dixerit non eſſe peccatum. Poſſumus & adulterando prodeſſe, ſi aliqua niſi ad hoc ei conſentiatur, appareat amando moritura, & ſi vixerit pœnitendo purganda: nec ideò peccatum negabitur eſſe tale adulterium.* Quod ſi ita eſt de adulterio, quantò magis de flagitiis contra naturam, quæ immaniora ſunt? Unde idem ſanctus Doctor libro tertio Confeſſionum capite octavo ait: *Flagitia quæ ſunt contra naturam, ubique ac ſemper deteſtanda atque punienda eſſe, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ ſi omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quæ non ſic fecit homines ut ſe illo uterentur modo; violatur quippe ipſa ſocietas, quæ cum Deo nobis eſſe debet, cùm eadem natura, cujus ille author eſt, libidinis perverſitate polluitur.* Quem Auguſtini locum corpori Juris canonici habemus inſertum capite *Flagitia*, trigeſimo ſecundo, quæſtione ſeptima, eoque utitur Divus Thomas ſecunda ſecundæ quæſtione centeſima quinquageſima quarta, articulo duodecimo ad primum ad probandum quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipſe ordo naturæ violatur, fiat injuria ipſi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum eſt, Caramuelem auſum fuiſſe aſſerere, mollitiem, ſodomiam, & beſtialitatem, nequaquam ex natura ſua, ſed ex ſuperveniente duntaxat poſitivo Dei decreto, malitiam habere; cùm paſſim apud omnes doctos, pariter & indoctos, communi conſenſu, antonomaſticè dicantur *peccata contra naturam*; ideo utique, quia adverſantur humanæ naturæ, non ſolùm ſecundùm ſpecificum gradum humanitatis, ſed etiam ſecundùm genericum gradum animalitatis. *Manifeſtum eſt* (inquit ſanctus Thomas in caput pri-

70

mũ ad Romanos lectione octava. *quòd ſecundùm naturæ intentionem commixtio ſexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio ſequi non poteſt, eſt contra naturam hominis, inquantum eſt animal.* Præmiſerat ibidem ejuſmodi peccata vocari ab Apoſtolo *Paſſiones ignominiæ*: quia propriè paſſio dicitur, quando aliquid trahitur extra ordinem ſuæ naturæ, putà cùm aqua caleſit; per hujuſmodi verò peccata recedit ab ordine naturali. Dicuntur autem *paſſiones ignominiæ*: tum quia non ſunt nomine digna: tum etiam quia cùm per alia peccata carnalia homo ad naturam & conditionem brutorum dejiciatur, per peccata contra naturam à natura etiam beſtiali decidit. Quis igitur dicere audeat, illud ex natura rei eſſe bonum homini, & obligatorium ſub peccato mortali, quod deprimit humanam naturam non ſolùm infra gradum ſuum, ſed etiam infra gradum animalis?

71 Addo ex hac Caramuelis ſententia, tria ſequi abſurda & inconvenientia. In primis enim, cùm lex poſitiva non obliget niſi eos quibus manifeſtatur & intimatur, ſi mollities & ſodomia ſolùm lege Dei poſitiva ſint prohibita, conſectarium profectò eſt, eos omnes non peccare, nec peccaſſe, effundendo ſemen per mollitiem & ſodomiam, quibus Deus ſuam legem ea flagitia vetantem non intimavit. Unde juxta Caramuelis ſententiam, tametſi Iſraëlitæ poſt intimatam ſibi legem Dei vetantem prædicta flagitia, peccaſſent ea perpetrando; cæteræ tamen nationes, quibus judicia ſua Deus non manifeſtavit, nequaquam peccaſſent ea perpetrando; nec adhuc hodie peccarent quotquot per ignorantiam poſitivæ Dei legis eis aſſueſcunt; imò nec Onam filius Judæ peccaſſet, dum *introiens ad uxorem fratris ſui, ſemen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine naſcerentur*, ut dicitur Geneſis trigeſimo octavo, nam eo tempore lex illa poſitiva non erat promulgata: & tamen Scriptura ſubdit, *Ideò percuſſit eum Dominus, quòd rem deteſtabilem faceret.*

72 Secundò, ſi mollities ſolo Dei præcepto poſitivo prohiberetur, aliquando eſſet licita, etiam poſt illius legis promulgationem, ſaltem pro caſu extremæ neceſſitatis, ut ſi quis mori deberet, niſi ſe pollueret: poſitiva enim Dei præcepta ceſſare interdum in caſu neceſſitatis, certum eſt, & conſtat exemplo Davidis, qui non obſtante Dei lege, laicis vetante eſum panum propoſitionis, in neceſſitate famis eos comedit, ejuſque factum Chriſtus Matthæi duodecimo excuſat, nec non, ob ſimilem neceſſitatem, ſuos Diſcipulos à violatione ſabbathi divinitùs interdicta. At mollitiem ſeu pollutionem voluntariam, etiam in caſu extremæ neceſſitatis (putà cùm neceſſaria eſt ad ſalutem vel vitam tuendam) non licere, communiter docent Theologi, & patet exemplo plurium virorum illuſtrium & piorum, qui mori maluerunt, quàm ſeminis effuſionem, ex cujus retentione mors imminebat, per pollutionem, vel per copulam procurare. Sic Beatus Caſimirus, Regis Poloniæ filius, Hungarorum Rex delectus, gravi oppreſſus infirmitate, mori potiùs, quàm caſtitatis jacturam ex Medicorum conſilio ſubire conſtanter decrevit. Idem de Jacobo Cardinali Ulyſſiponenſi, Regis Portugalliæ filio, refert Hieronymus Garimbertus libro tertio de vitis Pontificum. Similia traduntur de Iſaacio Comneno Imperatore, de Thoma ſecundo Epiſcopo Eboracenſi, & de Michaële Verino Poëta Gallo, cujus iſtud extat poſteritati conſecratum:

Sola Venus poterat lento ſuccurrere morbo:
Ne ſe pollueret, maluit ipſe mori.

Ergo mollities non ſolùm præcepto Dei poſitivo, ſed etiam lege naturali prohibita eſt.

Tertiò ex ſententia Caramuelis ſequitur adulterium eſſe gravius & turpius intra genus luxuriæ, quàm mollitiem, ſodomiam, & beſtialitatem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor eſt certa: nam ut docent communiter Theologi cum ſancto Thoma ſecunda ſecundæ quæſtione centeſima quinquageſima quarta, articulo duodecimo intra genus luxuriæ peccata contra naturam (qualia ſunt mollities, ſodomia & beſtialitas) ſunt omnium graviſſima & turpiſſima; *Sicut in ſpeculativis* (inquit ſanctus Doctor) *error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt graviſſimus & turpiſſimus: ita in agendis, agere contra ea quæ ſunt ſecundùm naturam determinata, eſt graviſſimum & turpiſſimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam transgreditur homo id quod eſt ſecundùm naturam determinatum circa uſum venereum, inde eſt quòd in tali materia hoc peccatum eſt graviſſimum.* Sequela autem Majoris eſt evidens: Adulterium enim eſt intrinſecè malum, & lege naturæ prohibitum, ut omnes fatentur: Sed peccata quæ per ſe & ab intrinſeco ſunt mala, ipſoque naturali jure prohibita, graviora ſunt eis quæ ab extrinſeco tantùm, & ratione legis poſitivæ ea prohibentis, mala ſunt: Ergo ſi mollities, ſodomia, & beſtialitas, non ſint ab intrinſeco mala, nec jure naturæ prohibita, ſed tantum ab extrinſeco, & ratione legis ſeu præcepti poſitivi, manifeſtè ſequitur adulterium in malitia & gravitate, mollitiem, ſodomiam & beſtialitatem excedere. Pudet me in iſtis ſordibus tandiu verſari, libenterque hîc cum Auguſtino Epiſtola quinquageſima ſexta dixerim: *Pudet me iſta refellere, cùm eos non puduerit iſta ſentire: cùm verò auſi ſint etiam defendere, non jam eorum ſed ipſius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt.*

Non poſſum tamen præcipuum Caramuelis fundamentum ſubticere, & inſolutum relinquere. Illud proponit loco ſupra citato numero milleſimo ſexcenteſimo ſexto his verbis: *Proximius ad generationem & nativitatem accedit embrio & infans ipſe nondum natus, quàm ſemen: Atqui poteſt gravida parens contra animatum fœtum procedere, ſi aliter vitam conſervare non poſſit: Ergo a fortiori poſſet contra ſemen, ſi ſolammodo conſiderentur rationes naturales.* 73

74 Sed hæc ratio frivola eſt, nec valet illa Conſequentia, ſeu argumentum à pari, quod ab abortione ad mollitiem format: in mollitie enim immiſcetur libidinoſa delectatio, quæ in abortione nequaquam intervenit, ut proinde etiamſi abortio eſſet licita, conſequens non ſit mollitiem pariter licere. Tam vehemens enim & exorbitans eſt ea delectatio, quæ in effuſione ſeminis genitalis ſentitur, ut contra rationem ſit, eam unquam, citra uſum legitimi conjugii, ſponte admittere.

75 Arguit inſuper numero 1603. in hunc modum: *Mollities* (inquit) *eſt ſeminis effuſio voluntaria, & ſi mala ſecundùm ſe . de ipſius malitia hominibus conſtare debet. Sed quid ſemen? Doctores certant, & adhuc ſub judice lis eſt. Aliqui ſudorem,*

rem, alii ſpumam, nonnulli lac, plerique ſanguinem, ſemen eſſe contendunt. Et tamen eſſe contra ipſam naturam ſudorem ſpumam, ſanguinem, lac, & ſimilia corporis nutrimenta, vel excrementa ex rationabili cauſa decidere, nullus Dialecticus probare poterit. Ergo nec ulla ratione naturali probari poteſt, eſſe contra naturam decidere ſemen ex rationabili cauſa. Huc conſequens ſuppreſſit Caramuel, ſive quia puduit illud exponere, ſive quia cuivis obvium eſſe proſpexit.

76 Reſpondeo primò; quod ſi hoc argomentum valeret, probaret mollitiem non ſolùm ex ſua natura, ſed etiam ſuppoſito poſitivo Dei præcepto eam vetante, non eſſe malam & illicitam, ſed de ſe bonam, & aliquando obligatoriam ſub peccato mortali: poſſet enim qui eam vellet exercere, hoc diſcurſu Caramuelis uti, & ſic argumentum proponere. Si mollities mala eſſet ex Dei præcepto eam vetante, de ipſius malitia hominibus conſtare deberet: Atqui non conſtat: Ergo non eſt mala ex præcepto Dei eam vetante. Minor probatur: Cùm mollities conſiſtat in voluntaria ſeminis effuſione, non poteſt conſtare de præcepto eam vetante, niſi priùs conſtet quid ſit ſemen, cujus voluntaria effuſio interdicitur: Atqui nondum conſtat quid ſit ſemen, ſed Doctores de ejus natura & quidditate diſputant, aliis contendentibus eſſe ſudorem, aliis ſpumam, aliis lac, aliis ſanguinem, vel ſimile quodpiam corporis nutrimentum, vel excrementum, & adhuc ſub judice lis eſt: Ergo nondum conſtat de præcepto mollitiem vetante, ſubinde que nec de ipſius malitia indidem proveniente. Ecce quomodo hic Caramuelis diſcurſus nimis probet, & mollitiem, ſuppoſito etiam poſitivo Dei præcepto eam vetante, faciat licitam; imò verò etiam aliquando obligatoriam: nam poſſet etiam quis in hunc modum rurſus arguere. Non obſtante quacumque Dei lege hominibus hactenus notificata, non modò poſſumus, ſed aliquando tenemur, (quando ſcilicet ad tuendam vel recuperandam corporis valetudinem id neceſſarium eſt) emittere ſudorem, ſpumam, lac, ſanguinem, aut ſimilia corporis nutrimenta, vel excrementa: Ergo & ſemen; quippe quod, juxta probabilem Doctorum ſententiam, nihil eſt aliud quàm quidpiam iſtorum.

77 Reſpondeo ſecundò directè ad argumentum, quod ut cuilibet conſtet mollitiem eſſe de ſe & ex ſua natura malam, & lege naturæ prohibitam, non requiritur quod naturam & quidditatem ſeminis genitalis ſpeculativè cognoſcat, & an illud eſſentialiter, vel accidentaliter tantùm à ſanguine, lacte, ſudore, & aliis humani corporis humoribus aut ſuperfluitatibus diſtinguatur, exploret; ſed ſufficit quod ſciat illud eſſe inſtrumentum generationis, & ordinari à natura ad conſervationem & propagationem ſpeciei; ſubindeque non licere illud prodigere aut expendere eo actu, ex quo generatio ſequi non valeat: hoc autem lumine naturali notum eſt, & à nullo, quantumcumque bardo & ſtupido, invincibiliter ignorari poteſt: unde eo ipſo quod aliquis utitur ſemine ad ſterilem laſciviam, peccat non ſolùm contra præceptum Dei poſitivum, quo voluntaria ſeminis effuſio extra uſum matrimonii prohibetur, ſed etiam contra præceptum naturæ, & dictamen naturale rationis, quod omnibus hominibus, etiam illis qui præcepta Dei poſitiva invincibiliter ignorant, hujus actus malitia & deformitas manifeſtatur & intimatur.

III.

78 *In audiendo Miſſam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, ſatis eſt attentio externa: unde poteſt quilibet voluntarie diſtrahi.* Ita Caramuel in epiſt. præliminari ad Dianam, ubi ſic ait: *Navarrus, & quotquot internam attentionem requirunt in officio divino, conſiderata vivacitate humani ingenii, concludunt vix aut ne vix quidem poſſe hominem ſatisfacere ſine aliqua diſtractione veniali: ſic de præcepto alii pariformiter philoſophantur. At nos, qui contra generose ſentimus, & ſenſum noſtrum armato ratiocinio firmamus,* NON SOLUM MILITES, SED ET VIRGINES SUMUS: *poſſumus enim ita horis, aut aliis Eccleſiæ præceptis ſatisfacere, ut ne in levem quidem culpam labamur. Prolatio enim, & quæcumque alia extrinſeca operatio, eſt facillima; & humana principum leges, Eccleſiaſtica aut ſeculares ſint, non præcipiunt interna.* Et in Theologia fundamentali num. 44. hæc ſcribit de ſeipſo: *Uno momento (inquit) cœlum verſo, altero ad ſubterranea tranſeo: nulla in oratorio movetur muſica, quæ mihi non ſit impedimento: attendere lectioni diffido, ſed diſtractiones non evito involuntarias. Et nihilominus nullo crucior ſcrupulo, nullo dubio angor: quia prudenter ſuppono me ad attentionem internam non teneri; eam habere bonum eſſe, & eâ carere nequidem eſſe levem culpam; me ad lectionem tantùm & attentionem externam obligari; me egiſſe totum quod rubrica jubent certò ſcio, & ita certò ut poſſim jurare. Ergo me ne venialiter quidem peccaviſſe in hac materia certò ſcio, & ita certò, ut poſſim jurare.*

79 Hanc ſententiam non ſolùm omnino improbabilem, ſed etiam in praxi valdè periculoſam eſſe exiſtimo: nam Eccleſia in cap. *Dolentes* de celebr. miſſarum, diſtrictè præcepit Clericis in virtute obedientiæ, *ut divinum officium, nocturnum pariterque diurnum, quantùm Deus eis dederit ſtudioſe celebrent* PARITER ET DEVOTE: Sed hoc non poteſt intelligi de attentione & devotione ſolùm externâ: Ergo Eccleſia præcipit Clericis recitare officium cum devotione internâ quâ poſſunt, & quam Deus eis dederit. Major patet: Minor, in qua eſt difficultas, probatur multipliciter. Primò quia devotio propriè & per ſe primò dicitur de interna, & impropriè tantùm ac ſecundariò de externa, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 83. art. 2.

80 Secundò, quia in prædicto Canone ante verba adducta dicit Pontif. ex: *Intendunt* [Clerici] *externis collocutionibus laicorum, dumque auditum ad indebitos ſermones effundunt,* AURES INTENTAS NON PORRIGUNT AD DIVINA: Sed porrigere aures intentas ad divina, interiorem animæ attentionem & applicationem importat: Ergo in illo Canone eſt ſermo de devotione & attentione interna, & non ſolùm de externa.

81 Tertiò probatur eadem Minor: Eccleſia per hoc præceptum recitandi horas Canonicas, præceptum naturale ſeu divinum orandi, & vacandi rebus divinis determinat; ſicut præcipiendo auditionem Miſſæ in die feſtivo, determinat præceptum naturale, quo homo tenetur aliquod tempus vitæ ſuæ cultui divino deputare: nam ut ait S. Thomas 2.2. qu. 122. art. 4. ad 4. *Ineſt homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei ne-*

ceſſaria deputetur aliquod tempus ; ſicut corporali refectioni, ſomno, & aliis hujuſmodi : unde etiam ſpiritualis refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, ſecundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo ; & ſic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum Divinis, cadit ſub præcepto morali. Ergo cùm præceptum naturale ſeu divinum orandi, & vacandi Deo ac rebus divinis, indubitanter obliget ad attentionem conſequens omnino eſt, ut etiam præceptum Eccleſiæ illud determinans & veluti contrahens, etiam ad attentionem interiorem obliget.

82 Quartò: Eccleſia præcipit recitationem officii ut eſt actus virtutis religionis, & moraliter bonus; actus enim mali, vel ea ſua ſpecie indifferentes ad bonum & malum, non ſunt materia congrua præcepti Eccleſiaſtici : At recitatio officii ſine devotione & attentione interna, non eſt actus virtutis religionis, ſed potiùs quædam ſpecies hypocriſis, ſaltem materialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur, Nam juxta D. Thomam 2.2.q.88.art.3. ratio quare oratio ſit præcipuus actus religionis eſt, quia in oratione fideles Deo offerunt id quod in eis præſtantius eſt, ſcilicet mentem: Sed ille qui voluntariè diſtractus recitat divinum officium, non offert Deo id quod habet melius & præſtantius, ſed quod deterius eſt & ignobilius ; cogitando enim v.g. de cibo aut potu, vel de negotiis ſæcularibus, tunc obſequium quidem corporis præſtat Deo, ſed obſequium mentis ventri; datque medullam mundo & vanitati, & corticem tantùm Deo & pietati: Ergo tunc actum religionis non facit, ſed potiùs actum hypocriſis, ſaltem materialiter.

83 Quintò: Abſurdum videtur dicere, quòd Eccleſia non plus in hac materia præcipiat Clericis, quàm præſtari poſſit à pſittaco ; nam ut ait Auguſtinus expoſit. in Pſal. 12. *Et meruli, & pſittaci, & corvi, & picæ, & hujuſmodi volucres, ſæpè ab hominibus docentur ſonare quod neſciunt : ſcienter autem cantare, naturæ hominis divina voluntate conceſſum eſt.* Unde idem S. Doctor conc. 29. in Pſal. 118. *Clamor ad Dominum* (inquit) *qui fit ab orantibus, ſi ſonitu corporalis vocis fiat, non intento in Dominum corde, quis dubitet inaniter fieri?* Nullus certe, exceptò Caramuele, qui non ſolùm non dubitat, ſed certò aſſeverat, imò & jurejurando confirmat, non ſolùm non inaniter iſtud fieri, ſed & ita proficuè, ut & Eccleſiaſtico præcepto ſatisfaciamus, & omnis quoque ſcrupulus leviſſimi peccati tollatur : unde ut ſuprà audivimus, eos qui ſuæ adhærent ſententiæ, *non ſolum milites, ſed & virgines eſſe* affirmat, Sed eſto virgines ſint : cùm tamen oleum devotionis, quo charitatis flamma in cordibus noſtris nutritur, habere non ſatagant, ſed tanquam garrulæ aves ſine interiori ſenſu verba emittant, non ſunt virgines prudentes, ſed fatuæ, quæ à nuptiis ſponſi cœleſtis, ejuſque complexibus repelluntur. Eſto milites ſint: cùm tamen contra mentis evagationes & diſtractiones non pugnent, ſed ab eis ultro ſe vinci & ſuperari patiantur, non tam generoſi milites, quàm ignavi & imbelles militiæ deſertores dicendi ſunt. Eſto etiam ſingulis diebus per quinque vel ſex horas cantet in choro; cùm tamē non pſallant mente & ſpiritu, ut jubet Apoſtolus, ſed ore tantum & voce, *ſicut meruli, pſittaci, picæ, & corvi*, ut Auguſtinus ait; non tam choriſtæ, quàm canoræ aves, nec *tam Eccleſiaſtici quàm pſittaces cantores*, ut bellè dicit Sinnichius, appellandi ſunt.

Denique, ut præcipuo Caramuelis fundamento occurramus : dato quod Eccleſia non poſſit directè & primario præcipere actum internum, ſecundario tamen & indirectè illum jubere poteſt, quando ſcilicet actus interior neceſſarius eſt, ut actus exterior ſit bonus. Unde per ſe loquendo habet poteſtatem ſuper actus exteriores; ſuper actum verò interiorem, per accidens, & ratione actûs exterioris, inquantum eſt forma illius. Sic Eccleſia præcipit Inquiſitoribus ſub pœna excommunicationis, ut non procedant contra aliquem ex odio. Et in cap. *Dolentes* ſuprà citato, jubet confeſſionem quotannis fieri *fideliter*, & Euchariſtiam ſuſcipi *reverenter*. Cur ergo ſimiliter Clericis præcipere non poterit, ut divinum officium cum attentione & devotione, internâ quâ poſſunt, & quā Deus ipſis dederit, quotidiè recitent? Certè qui aliter ſentiunt, & faciunt, non à peccatis venialibus eximuntur, ut ait Caramuel, ſed periculo culpæ mortalis, ſubindeque æternæ damnationis, ſe exponunt. Unde frivolum eſt quod addit, nimirum *ſe poſſe jurare, in hoc genere nec venialiter quidem peccaviſſe, hancque eſſe ſummam conſcientiæ quietem, atque animi tranquillitatem.* Sicut enim qui ex conſcientia erronea invincibiliter putaret non eſſe peccatum, furari ad dandam eleemoſynam, vel mentiri ad ſalvandam vitam proximo, etiamſi millies furaretur, aut mentiretur, ſemper poſſet jurare, ſed in hoc genere, nec mortaliter, nec venialiter peccaviſſe, nec tamen propterea ejuſdē conſcientiæ tranquillitati eſſet congaudendum: ita pariter nec nos, qui exiſtimamus Eccleſiam non ſolùm attentionem externam, ſed etiam internam in recitatione officii præcipere, ſummam illam conſcientiæ quietem atque animi tranquillitatem Caramueli invidemus, nec jurare vellemus, eos qui in recitatione officii voluntariè diſtrahuntur, & de interna attentione non curant, periculo peccati mortalis non ſe exponere. 84

Plures aliæ ſunt ejuſdem Authoris circa divini officii recitationem laxitates, non ſolùm omnino improbabiles, ſed etiam prorſus intolerabiles. Nam in Commentario regulæ S. Benedicti diſp. 112. num. 1415. & in Theologia fundamentali num. 760. docet eum ſatisfacere præcepto recitandi officium, qui illud recitat animo non ſatisfaciendi. Et numer. 500. & 502. aſſerit eū qui veſpere matutinas & laudes recitat, duorum dierum obligationi poſſe ſatisfacere : quia (inquit) una & eadem actione poteſt quis ſimul ſatisfacere duobus præceptis numero diſtinctis, eodem tempore concurrentibus. Ex quo etiam infert, unicâ communione paſchali poſſe aliquē duorum annorum obligationi ſatisfacere. Item n. 1100. dicit obligatum ad officium recitandum ſatisfacere legendo quotidie officium Paſchale, pro quolibet alio officio, quantumvis prolixo, per annum incidente. Denique in commentario regulæ S. Benedicti diſp. 117. num. 1446. ſuggerit duas methodos à ſe inventas, juxta quas poſſit quis, etiam pro longo tempore, excutere obligationem recitandi horas Canonicas, abſq; ulla culpa, ſaltem mortali: unam beneficio probabilitatis opinionum, alteram beneficio varietatis horologiorum, *quæ* (inquit) *ſi bona ſint, & diligenter dirigantur, habet vim opinionis probabilis* 85

bilis. Et tamen in Theologia fundamentali, fundamento 10. qu. de horologiis, ait *horologiis fidendum non eſſe, quia horologia fere omnia concepta ſunt in originali peccato, ſubindeque peccata actualia neceſſariò committunt.* Unde huic Authori verba illa Auguſtini ad Julianum dicere licet: *Mira ſunt quæ dicis, nova ſunt quæ dicis, falſa ſunt quæ dicis. Mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convincimus.*

IV.

86 *Quamvis actor nullum jus in rem quam petit videatur habere, poteſt illi Advocatus patrocinari.* Caramuel lib. 3. Theologiæ moral. numer. 1470. ubi ſic ait: *Si actor, velit nolit Advocatus, accuſare vult, vel etiam de facto accuſavit,* TAMETSI NULLUM IUS VIDEATUR HABERE, *poteſt, illi Advocatus patrocinari, nimirum quantùm per leges liceat, examinando benè teſtes, eorum reſponſa conferendo, & notando: ſæpè enim contingit, cauſas benè fundatas malè cedere, & ſæpè malè fundatas benè ſuccedere.*

87 Oppoſitum expreſsè docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 71. articulo 3. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Illicitum eſt alicui cooperari ad malum faciendum, ſive conſulendo, ſive adjuvando, ſive qualitercumque conſentiendo: quia conſilians & coadjuvans, quodammodo eſt faciens: & Apoſtolus dicit ad Roman. 1. quod digni ſunt morte non ſolùm qui faciunt peccatum, ſed etiam qui conſentiunt facientibus: unde & ſupra dictum eſt, quod omnes tales ad reſtitutionem teneantur. Manifeſtum eſt autem quod Advocatus & auxilium & conſilium præſtet ei, cujus cauſa patrocinatur: unde ſi ſcienter injuſtam cauſam defendit, abſque dubio graviter peccat, & ad reſtitutionem tenetur ejus damni, quod contra juſtitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Et rurſus ibidem in ſolutione ad 2. *Advocatus* (inquit) *ſi in principio credidit cauſam juſtam eſſe, & poſtea in proceſſu appareat eam eſſe injuſtam, non debet eam prodere, ut ſcilicet aliam partem juvet, vel ſecreta ſuæ cauſæ parti revelet: poteſt tamen & debet cauſam deſerere, vel eum cujus cauſam agit ad cedendum inducere, ſive ad componendum, ſine adverſarii damno.*

88 Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 54. ſic dicente: *Si juſtitia ſincerius conſulatur, juſtiùs dicitur Advocato, redde quod accepiſti, quando contra veritatem ſtetiſti, iniquitati adfuiſti, feſelliſti, juſtam cauſam oppreſſiſti, de falſitate viciſti.* Et infrà: *Quis tandem Advocatus facilè reperitur, qui ſuſcepto ſuo dicat, recipe quod mihi cùm tibi malè adeſſem dediſti, & redde adverſario tuo quod me agente iniquè abſtuliſti? Et tamen quem prioris non rectæ vitæ rectiſſimè pœnitet, etiam hoc facere debet: ut ſi ille qui iniquè litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, ejus tamen iniquitatis nolit iſte habere mercedem: niſi fortè reſtituendum eſt alienum, quod per furtum clanculo aufertur, & reſtituendum non eſt alienum, quod in ipſo foro, ubi peccata puniuntur, decepto judice, & circumventis legibus obtinetur.*

89 Pro majori hujus veritatis confirmatione lubet hîc ſubnectere formulam juramenti, quod emittere jubentur Jure Cæſareo omnes cauſarum Patroni ſeu Advocati: *Patroni cauſarum* (inquit lex) *qui utrique parti præſtantes*

A *auxilium ingrediuntur, cum lis fuerit conteſtata, poſt narrationem propoſitam, & contradictionem objectam, in qualicunque judicio majore, vel apud arbitros, ſive ex compromiſſo, ſive aliter datos, vel electos, ſacroſanctis Evangeliis tactis, juramentum præſtent, quòd omni quidem virtute ſua, omnique ope, quod verum & juſtum exiſtimaverint clientibus ſuis inferre procurabunt, nihil ſtudii relinquentes quod ſibi poſſibile eſt: non autem creditâ ſibi cauſâ, cognitâ quod improba ſit, vel penitus deſperatâ, & ex mendacibus allegationibus, ipſi ſcientes prudenteſque malâ conſcientiâ illi patrocinabuntur: ſed etſi certamine procedente, aliquid tale ſibi cognitum fuerit, à cauſa recedent, ab hujuſmodi communione ſeſe penitùs ſeparantes.* Codicis Juſtin. lib. 3. tit. 1. §. 14.

B

Plures aliæ aſſertiones in libris Caramuelis leguntur, quæ adeò abſurdæ ſunt, & bonis moribus alienæ, ut confutatione non egeant. 90 Nam in Theologia morali numer. 1582. aſſerit hoc juramentum, *Per vitam meam*, ſic expoſitum, *Tam verum eſt quod dico, quàm quod habeo vitam*, poſſe mendaciter, citra peccati vel venialis noxam emitti. Et in Theologia fundamentali editionis Francofordianæ num. 1142. doctrinam Franciſci Amici, quâ aſſerit *licere Clerico, vel Religioſo, calumniatorem, gravia crimina de ſe, vel de ſua Religione ſpargere minantem, occidere, quando alius defendendi modus non ſuppetit*, ut

C veram ac certam propugnat, dicens: *Doctrinam Amici ſolam eſſe veram, & oppoſitam improbabilem,* CENSEMUS OMNES DOCTI. Et num. 1153. aliam ejuſdem Authoris ſententiam, quâ docet *licere Clerico vel Religioſo, qui fragilitati cedens, fœminam vilem cognovit, eam occidere, quando factum vulgat, & ipſum infamat*, indirectè ſaltem approbat, reſponſionem ſuſpendendo, & dubitando an id liceat: ut enim ille definit numer. 275. *Omnis omnino actus humanus licitus eſt, qui non impingit evidenter in aliquam legem obligatoriam evidenter.* Item in eadem Theol. fundam. pag. 119. hæc ſcribit: *Petrus*

D *die ſabbathi ſub mediam noctem, ut primum audivit duodecimam, comedit carnes, & poſtquam ſatur exceſſit è menſa, audivit aliud horologium ſignificans horam duodecimam. Die ſequenti communicare vult, & ſic diſcurrit: horologia habent opinionum probabilium virtutem; at ego comederam antequam tale horologium ſonuerit: ergo probabile eſt quod comedi ante duodecimam: ergo probabile quod ſim jejunus: at opinioni probabili conformare conſcientiam poſſum: ergo potero communicare. Et volo ſcire cur communicare non poſſit: nam ſtando doctrina præcedenti, poteſt; & ego in toto hoc Petri diſcurſu, quod poſſem aut negare, aut reprehendere, nihil invenio.* Magna certè opportunitas

E & utilitas probabilitatis opinionum, & varietatis horologiorum, quæ juxta Caramuelem, *habent opinionum probabilium virtutem!* nam & illorum beneficio poteſt quis eadem die uſque ad ſaturitatem carnes comedere, & nihilominus immediatè poſt accedere ad ſacram ſynaxim! Denique hic Author lib. 4. Theol. moral. num. 1559. ait: *Deorum pluralitas, ſtando puris principiis naturalibus, defendi & propugnare poteſt.* Quæ aſſertio non ſolùm Polytheiſmo, ſed etiam Atheiſmo non parùm favet, quia ut communiter docent SS. Patres Athanaſius, Chryſoſtomus, Theodoretus, & alii, *Multitudo Numinum nullitas eſt Numinum.* Unde egregiè Tertullianus contra Marcionem: *Veritas Chri-*

ſtiana

ſtiana diſtinctè pronunciat, Deus ſi non unus eſt, non eſt, quia dignius credimus non eſſe quodcunque non ita fuerit ut eſſe debebit. Ergo ſi Deorum pluralitas, ſtando puris principiis naturalibus, propugnari poſſit, etiam, ſtando in iiſdem principiis, Deorum nullitas defendi poterit; quod eſt cauſam Aibeotum manifeſtè juvare.

§. II.

Tamburini laxitates reprobantur.

I.

91 LICITUM *eſt inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.* Tamburinus lib. 3. in Decalogum cap. 1. §. 6. num. 7. pro hac ſententia referens Hurtadum, Dianam, & Tancredum.

Hæc aſſertio non ſolum omnino improbabilis, ſed etiam erronea, & prorſus intolerabilis eſt, poteſtque breviter confutari. Primò quia amor Dei, & zelus honoris eius, obligat me ut quantum commodè poſſum, vitem etiam peccata materialia, tam in me quàm in aliis: Jurare autem id quod reipſa eſt falſum, & putatur eſſe verum, eſt peccatum ſaltem materialiter, cum tale juramentum veritati & æternæ legi diſſonum ſit; Ergo quantum commodè poſſum, teneor juramentum illud impedire; tantum abeſt quòd poſſim ad illud proximum inducere.

92 Secundò impugnatur: Fraternæ charitatis dictamine proximum inſtruere teneor, quando ille laborat ignorantiâ alicujus rei, juri divino & naturali contrariæ, & probabiliter ſperatur, quod ablatâ ignorantiâ non operabitur quæ cum ignorantia facit, vel facere vult: Ignorat Petrus v. g. Mariam non eſſe ſuam uxorem, & vult ad illam accedere, teneor illum admonere non eſſe ejus uxorem: Ignorat alius aliquam hoſtiam non eſſe conſecratam, & illam vult adorare; teneor ei ſignificare talem hoſtiam conſecratam non eſſe. Mira ergo eſt Tamburini exorbitantia, dum ſcribere audet, licitum eſſe, non modo proximum ignorantem non inſtruere; ſed inſuper ipſum in materialem Decalogi tranſgreſſionem impellere.

93 Nec valet quod ille ait: *Iurare falſum, quod ſine culpa putatur eſſe verum, actus eſt religionis; unde qui ad hoc inducit, ad actum virtutis inducit.* Non valet, inquam, quia pariter actus religionis eſt, quando adoratur hoſtia, quæ invincibiliter putatur conſecrata, cum reipſa non ſit conſecrata; & tamen quis audeat dicere, licitum eſſe ſcienti eam non eſſe conſecratam, inducere ignaros ad eam adorandam tanquam conſecratam? Nonne etiam uxorem reddere debitum conjugale maritò eſt actus juſtitiæ? & tamen quis dicet, ſcienti maritum vivere, licitum eſſe, non ſolum eam non admonere, ſed etiam ad reddendum ſuperinducto viro conjugale debitum inducere? Nonne pariter ſervum laborare in die feſto, quem bona fide exiſtimat non eſſe feſtum, actus eſt obedientiæ, vel juſtitiæ? quis tamen propterea aſſerat mihi licere, inducere ſervum ad laborandum in die, quem ille neſcit eſſe feſtum, ego verò feſtivum eſſe ſcio? Quàm levis ergo & frivola eſt illa Tamburini ratiuncula, quâ ſe permotum dicit ad aſſerendum licitum eſſe, inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.

II.

Licitum eſt reo cum æquivocatione negare veritatem Iudici legitimo, legitimè interroganti. Tamburinus lib. 3. cap. 4. §. 3. nnm. 5. pro hac ſententia citans Delugo, Sanchem, & alios. 94

Oppoſitum docet S. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 1. in corp. ubi ſic ait: *Pertinet ad debitum juſtitiæ, quod aliquis obediat ſuo ſuperiori in iis ad quæ jus prælationis ſe extendit. Iudex autem ſuperior eſt reſpectu ejus qui judicatur; & ideò ex debito tenetur accuſatus Iudici veritatem exponere, quam ab eo ſecundùm formam juris exigit: & ideò ſi confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel ſi eam mendaciter negaverit,* MORTALITER PECCAT. Quo nihil clarius & expreſſius contra Tamburini aſſertionem dici poteſt.

Addo quod, ſi vera eſſet Tamburini ſententia, nunquam liceret Judici, reos ad confeſſionem criminis capitalis, quantumvis ſemiplenè probati, torturis adigere; quia iniquum eſt quemquam ad id cogere, quod præſtare non tenetur. Oppoſitum autem docent SS. Patres, præſertim Auguſtinus lib. 19. de Civit. cap. 6, Ambroſius lib. 2. de Abel & Cain cap. 9. & Euſebius Papa Epiſt. 1. ad Galliæ Epiſcopos, cujus eſt illa ſanctio corpori Juris inſerta, cap. *Illi qui* 5. qu. 5. ubi dicitur: *Veritatem diverſis cruciatibus è latebris ſuis religioſus tortor exigere debet: ut dum pœnis corporum ſubjiciuntur, quæ geſta ſunt, fideliter & veraciter exquirantur.* Unde Leonardus Coquæus in Commentariis ſuper cap. 6. lib. 19. Auguſtini de Civit. Dei, & Covarruvias lib. pratic. qu. cap. 23. num. 5. reprobant errorem Joannis Ludovici Vives, aſtruentis oppoſitum ſaltem quoad Chriſtianos. 95

Ex diſcurſu & ratione D. Thomæ patet, non ſolum falſum, ſed etiam intolerabile eſſe dogma Joannis Sancii in practicis diſputationibus diſp. 9. num. 7. & ſequentibus, ubi (teſte Diana tract. 7. Reſol. 55.) aſſerit quod *ſi pœnitens probabiliter credat Confeſſarium non impenſurum illi abſolutionem, ſi fateretur conſuetudinem* [illegible]*, poteſt æquivocatione utendo negare conſuetudinem; ut fiat ſenſus, conſuetudine careo peccandi, non abſolutè, ſed ad confitendum tibi de præſenti. Et hoc etiam procedit, ſi credat abſolutionem ſe nacturum, cùm ad confitenda eadem peccata bis non ſit obligatus, nec ad patiendum pudorem ex conſuetudine jam nota oriundum. Idem dicendum de occaſione proxima, inevitabili tamen ſine magno incommodo & ſcandalo. Nam in tali caſu poſſit etiam pœnitens uti æquivocatione, licèt à confeſſario de tali occaſione interrogetur.* 96

Patet, inquam, doctrinam hanc perverſam & prorſus intolerabilem eſſe. Primò quia permittit uti æquivocatione aut reſtrictione mentali, quod plures graves Theologi & Doctores nunquam licere exiſtimant, videturque innuere D. Thomas 2. 2. qu. 109. art. 3. ad 1. ubi ſic diſcurrit: *Quia homo eſt animal ſociale, naturaliter unus homo debet alteri id ſine quo ſocietas humana ſervari non poſſet: non autem poſſent homines adinvicem convivere, niſi ſibi invicem crederent, tanquam ſibi invicem veritatem manifeſtantibus.* Quo diſcurſu utitur etiam D. Auguſtinus in Enchirid. cap. 22, ubi ſic ait: *Utique verba propterea ſunt inſtituta, non per quæ ſe invicem homines fallant,*

fallant, ſed per quæ in alterius quoque notitiam cogitationes ſuas proferat. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod inſtituta ſunt, peccatum eſt. Unde Caramuel licèt in laxas opiniones valde propenſus, in eam tamen quæ æquivocationes & reſtrictiones mentales permittit, invehitur in Theologia fundam. num. 1282. ubi hæc ſcribit: *Eſt mihi innata averſio contra reſtrictiones mentales; tollunt enim humanam ſocietatem: tanquam peſtifera damnanda ſunt, quoniam ſemel admiſſa aperiunt omni perjurio viam; & tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium, naturam & malitiam non mutet, ſed nomen, ita ut hodie jubeatur reſtrictio mentalis nominari: quod eſt virus condire ſaccaro, & ſcelus ſpecie virtutis colorare.* Cui conſonat illud Innocentii III. in Epiſt. ad Archiepiſcopum Cantuarienſem: *Nomina tantùm non res mutantur, quaſi mutato nomine, culpa transferatur & pœna:* & illud Tertulliani de carne Chriſti cap. 13. *Omnia periclitabuntur aliter accipi quàm ſunt, & amittere quod ſunt, dum aliter accipiuntur, ſi aliter quàm ſint cognominentur: fides nominum, ſalus eſt proprietatum.*

98 Deinde, Eſto æquivocationes & reſtrictiones mentales interdum, ſuppoſitis quibuſdam conditionibus licitæ ſint, de quo ſuo loco dicemus; eas tamen extendere ad tribunalia juſtitiæ, vel pœnitentiæ, prorſus intolerabile eſt: nam ut ait D. Thomas ſuprà relatus, *Ex debito tenetur accuſatus judici veritatem exponere, quam ab eo ſecundùm formam juris exigit: & ideò ſi confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, mortaliter peccat.* Idem à fortiori dicendum de pœnitente, legitimè à Confeſſore interrogato: cùm enim in foro illo interno Confeſſarius habeat rationem Judicis, tenetur pœnitens interrogatus de his quæ ad forum illud ſpectant, qualia ſunt conſuetudo peccandi, vel occaſio proxima, ſincere reſpondere; nec poteſt ſine gravi culpa æquivocationibus, aut reſtrictionibus mentalibus ei veritatem occultare: maximè cùm Confeſſarius non ſolùm habeat rationem Judicis, ſed etiam Medici ſpiritualis, nec poſſit pœnitenti congrua remedia ad evitanda peccata adhibere, niſi ſtatum conſcientiæ ejus, ſubindeque pravos ejus habitus & conſuetudines, ac peccandi occaſiones cognoverit.

99 Ex his etiam patet, falſiſſimum eſſe quod aliqui docent, nempe non ſolùm licere reo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitimè interroganti, ſed etiam jurare ſe rem neſcire, intelligendo ita ut teneatur illi dicere, vel quid ſimile: hoc enim non eſt aliud quàm mendacio palliato addere perjurium: quod Auguſtinus lib. contra mendacium cap. 18. deteſtatur & vehementer deplorat, his verbis: *O ubi eſtis fontes lachrymarum! Et quid faciemus, quò ibimus, ubi nos occultabimus ab ira veritatis, ſi non ſolùm negligimus cavere mendacia, ſed audemus inſuper docere perjuria.*

III.

100 *Ad tormenta, damnaque gravia vitanda, poteſt quilibet ſibi falſum crimen imponere, etiamſi mors ſit ſibi ſecutura.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 12. Idem docet lib. 9. cap. 3. §. 6.

Hæc aſſertio manifeſtum errorem continet, & humanæ menti incutit horrorem. Primum patet ex eo quod ea quæ ſunt intrinſecè ſeu ex genere ſuo mala, nunquam poſſunt eſſe bona & licita, nec ex intentione alicujus boni finis honeſtari; ut conſtat de mendacio, quod in nullo caſu poteſt eſſe bonum & licitum, quia eſt intrinſecè & ex genere ſuo malum, ut probat S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex decreto 22. qu. 2. ubi Gratianus docet mendacium nunquam eſſe licitum, idque pluribus Sanctorum Patrum teſtimoniis probat. Unde Alexander III. in cap. *ſuper eo* de uſuris, reſpondens Panormitano Epiſcopo, ſic ait: *Scriptura ſacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Sed falſum teſtimonium eſt intrinſecè malum, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 70. art. 4. his verbis: *Falſum teſtimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia teſtes non admittuntur niſi jurati: alio modo ex violatione juſtitiæ: & tertiò ex ipſa falſitate, ſecundùm quòd omne mendacium eſt peccatum:* Ergo nunquam licet falſum teſtimonium dicere, nec per conſequens ad tormenta, vel gravia damna vitanda, poteſt aliquis ſibi falſum crimen imponere.

Confirmatur: Si enim Scriptura prohibeat mentiri ad ſalvandam vitam proximi, ut ait Alexander III. jam relatus, à fortiori prohibet mentiri & falſum proferre teſtimonium, ad procurandam mortem ſibi, ut per illam tormenta, vel damna gravia vitentur.

Quod etiam hæc Tamburini aſſertio horrorem humanæ menti incutiat, manifeſtum eſt; quia ex ea evidenter ſequitur, licere ſeipſum abſque ſpeciali Dei juſſu occidere: ſicut enim qui falſo teſtimonio alium perimit, ſeu perimi facit, homicida eſt; ita qui ſeipſum falſò teſtimonio interimit, ſuicida eſt; nam quid refert quod ſeipſum ferro, vel linguâ perimat, dummodo ſeipſum perimat? Unde Auguſtinus exponens illud Pſalmi 63. *Exacuerunt ut gladium linguas ſuas*, dicit Judæos, qui adversùs Chriſtum falſum dixere teſtimonium, *ipſum occidiſſe gladio linguæ.* Et ſubdit: *Niſi enim lingua gladius eſſet, non alibi diceret idem Pſaltes: Filii hominum, dentes eorum arma & ſagittæ*, ET LINGUA EORUM GLADIUS ACUTUS. Suicidium autem graviſſimum eſſe peccatum, & gravius homicidio, fratricidio, & parricidio, idem S. Doctor lib. de patientia cap. 13. his verbis declarat: *Si parricida eò ſceleratior eſt quàm quilibet homicida, quia non tantùm hominem, verùm etiam propinquum necat, & in ipſis parricidis quantò propinquiorem quiſque peremerit, tantò judicatur immanior; ſine dubio pejor eſt qui ſeipſum occidit, quia nemo eſt homini ſeipſo propinquior.* 101

IV.

Licitum eſt cupere abſoluto deſiderio mortem patris, non quidem ut malum patris, ſed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura eſt pinguis hæreditas. 102

Hanc aſſertionem Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 3. num. 29. & 33. dicit eſſe probabilem, ſubindeque in praxi tutam, & citat pro ea Caſtro Palaum. Illa tamen non ſolum improbabilis, ſed etiam intolerabilis eſt, & vix ſine animi horrore & aurium tinnitu audiri poteſt. Si enim liceat filio cupere abſoluto deſiderio mortem patris, intentione ſucceſſionis hæreditariæ, pari jure licebit viro cælibi deſiderare abſoluto deſiderio mortem mariti, intentione concumbendi cum ejus vidua in uxorem ducenda. Pari item jure licebit viro uxorato deſiderare inſuper abſoluto deſiderio mortē uxoris ſuæ, ut ita mediātibus dua-

duabus mortibus, ſuæ nimirum uxoris, & alieni mariti, pertingat ad nuptiales amplexus ejus quam deperit. Porro ſi hoc nullus dicere audeat, eò quòd deſiderium iſtud ex affectu mœchiæ & voluptatis amoris procedat; nec illud poterit aſſerere, cùm pariter aliud deſiderium ex avaritia pullulet, & ſit veluti ramuſculus illius cupiditatis, quam Apoſtolus radicem omnium malorum appellat.

V.

103 *Milites navales licitè poſſunt ignem injicere in pulverem ſulphureum, ne navis in hoſtium poteſtatem integra deveniat, vel ne hoſtes fiant animoſiores ex parta victoria.*

Hanc aſſertionem docet Tamburinus libro 6. cap. 2. §. 2. num. 9. ductus potiſſimum authoritate Leſſii, idem docentis. Eam tamen cæteri Theologi reprobant cum Angelico Doctore 2. 2. qu. 64. art. 5. ad 3. ubi hæc ſcribit: *Tranſitus de hac vita ad aliam fœliciorem, non ſubiacet libero arbitrio hominis, ſed poteſtati divinæ: & ideò non licet homini ſeipſum interficere, ut ad fœliciorem tranſeat vitam; ſimiliter etiam nec ut quaslibet miſerias præſentis vitæ evadat: quia ultimum malorum hujus vitæ & maximè terribile eſt mors, ut patet per Philoſophum 3. Ethic. & ideò inferre ſibi mortem ad alias hujus vitæ miſerias evadendas, eſt majus malum aſſumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet ſeipſum interficere propter aliquod peccatum commiſſum: tum quia in hoc ſibi maximè nocet, quod ſibi adimit neceſſarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, niſi per judicium publicæ poteſtatis. Similiter etiam non licet mulieri ſeipſam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in ſe committere crimen maximum, quod eſt ſui ipſius, ut vitet minus crimen alienum. Non enim eſt crimen mulieris per violentiam violatæ, ſi conſenſus non adſit, quia non inquinatur corpus, niſi de conſenſu mentis, ut Lucia dixit: conſtat autem minus eſſe peccatum fornicationem, vel adulterium, quàm homicidium, & præcipuè ſui ipſius, quod eſt graviſſimum, quia ſibi ipſi nocet, cui maximam dilectionem debet: eſt etiam periculoſiſſimum; quia non reſtat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet ſeipſum occidere ob timorem, ne conſentiat in peccatum: quia non ſunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præſertim minora & minùs certa: incertum autem eſt an aliquis in futurum conſentiat in peccatum, potens eſt enim Deus hominem quacumque tentatione ſuperveniente liberare à peccato.* Et in reſp. ad 4. ait ex Auguſtino lib. 1. de civitate cap. 21. *Samſon aliter non excuſatur quod ſeipſum cum hoſtibus ruinâ domus oppreſſit, niſi quod latenter Spiritus ſanctus hoc juſſerat, qui per illum miracula faciebat.* Si autem Samſon non aliâ ratione excuſari poteſt, quàm recurſu ad inſtinctum Spiritus ſancti, intus moventis atque jubentis; nec milites navales, ignem in pulverem ſulphureum injicientes, & ſeipſos perimentes, ne in hoſtium deveniant poteſtatem, ullatenus excuſari poterunt, niſi eodem Spiritu ſancto inſtigante, pulverem accenderint, & ſeipſos de vita extruſerint.

Confirmatur ex SS. Patribus: Auguſtinus enim lib. 1. de civit. cap. 20. ſic ait: *In ſanctis canoniciſque libris nuſquam nobis divinitùs præceptum permiſſumve reperiri poteſt, ut vel ipſius adipiſcendæ immortalitatis, vel ullius carendi cavendique mali causâ, nobiſmetipſis necem inferamus.* Et cap. ſequenti generatem iſtam tradit regulam: *His exceptis, quos vel ex juſta generaliter, vel ipſe fons juſtitiæ Deus ſpecialiter occidere jubet, quiſquis hominem, vel ſeipſum, vel quemlibet occiderit, homicidij crimine innectitur.* Et cap. 20. *Hoc dicimus* (inquit) *hoc aſſerimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem ſibi ſpontaneam mortem inferre debere, velut fugiendo moleſtias corporales, ne incidat in perpetuas.* Item Lactantius lib. 8. cap. 18. *Sicut in hanc vitam* (inquit) *non noſtra ſponte venimus, ita rurſus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis aſſignatum eſt, ejuſdem juſſu recedendum eſt, qui nos in hoc corpus induxit, tandiu habitaturos, donec jubeat emitti.* Denique Iſidorus Peluſiotes Epiſt. 287. ſic diſcurrit: *Si de duobus, mari ſcilicet & fœmina, dictum eſt illud, quæ Deus conjunxit homo non ſeparet; qui animam per vim à corpore avellit, & vel laqueo ſe ſtrangulat, vel cæde violenta ſe necat, quam quæſo veniam merebitur?*

Idem docent non ſolùm omnes Theologi & Philoſophi Chriſtiani, ſed etiam Ethnici: Ariſtoteles enim lib. 2. Ethic. cap. 7. ſic ait: *Mortem ſibi conſciſcere ob fugiendam paupertatem, aut amarum vel moleſtum aliquid, non fortis eſt hominis, ſed potiùs timidi, eſt enim mollities laborioſa fugere; nec quia res eſt honeſta, appetit mortem, ſed quia malum fugit.* Bellè etiam ait Seneca Epiſt. 24. *Vir fortis ac ſapiens non fugere debet è vita, ſed exire.* Et Epiſt. 70. *Stultitia eſt* (inquit) *timore mortis mori: venit qui occidat: expecta, quid occupas? Quare ſuſcipis alienæ crudelitatis procurationem? Utrum invides carnifici tuo, an parcis?* Huic concinit Martialis, in quendam Phaunium, qui ut mortem quam ipſi hoſtis intentabat, fugeret, ſeipſum peremit, ſic ludens: 104

Hoſtem cùm fugeret, ſe Phaunius ipſe peremit.
Dic rogo, num furor eſt, ne moriare mori?

Idem dicere licet de militibus illis, qui ne in poteſtatem hoſtium deveniant, & mortem acerbam apud eos patiantur, ignem in pulverem ſulphureum injiciendo, ſeipſos perimunt; nempe ipſos *mori timore mortis*, ſeu *mori ne moriantur: nam ſibi manus inferre, formidinis potiùs eſt quàm fortitudinis, & puſillanimitatis quàm magnanimitatis*, inquit Auguſtinus lib. 1 de civit. cap. 22. Concludamus ergo cum Lactantio, & dicamus: *Execrabilis & prorſus fugienda eſt illa doctrina, quæ homines abigit à vita.*

VI.

Juſtè damnatus ut fame pereat, poteſt oblatum panem reſpuere. Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 6. 105

Oppoſitum docet D. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 4. ad 2. ubi ſic ait: *Nullus ita condemnatur quod ipſe ſibi inferat mortem, ſed quod ipſe mortem patiatur. Et ideò non tenetur facere id unde mors ſequatur .... tenetur tamen non reſiſtere agenti, quin patiatur quod juſtum eſt eum pati. Sicut etiam ſi aliquis ſit condemnatus ut fame moriatur, non peccat ſi cibum ſibi occultè miniſtratum ſumat*: QUIA NON SUMERE, ESSET SEIPSUM OCCIDERE. Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum non modò poſſe, ſed & teneri cibum ſibi oblatum ſumere: quia (ut ſuprà oſtenſum eſt) citra ſpecialem Dei impulſum, nulli fas eſt ſeipſum occidere; unde cùm juxta D. Thomam, *non ſumere ſit ſeipſum occidere*, planum eſt, talem teneri cibum oblatum ſumere, eodem præcepto naturali quo tenetur ſeipſum non occidere.

Confir-

106 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Homo tenetur præcepto naturali conſervare ſuam vitam, quoties licitè poteſt: Sed in prædicto caſu licitè poteſt: Ergo tenetur. Minor probatur: Si quid enim obſtaret, maximè ſententia Judicis, quâ damnatus eſt ut fame pereat: Sed hæc non obſtat, quia illa non præcipit ut ille non comedat, (alias iniqua eſſet talis ſententia, *cùm nullus ita condemnetur, quod ſibi ipſi mortem inferat, ſed quod ipſe mortem patiatur*, ut ait D. Thomas) ſed tantum jubet, ut nemo ei cibos miniſtret: Ergo in tali caſu licitè poteſt conſervare vitam.

VII.

107 *Præceptum charitatis indirectè ſolùm & ratione alterius obligat, quando ſcilicet impius, quia ſacramentum pœnitentiæ non eſt in promptu, non habet aliam viam qua ſe juſtificet, niſi eliciat actum contritionis, quæ actum amoris Dei involvit.* Tamburinus lib. 2. cap. 3. §. 2. num. 2. pro eadem ſententia referens Azorium. Sed certè in hoc ſtupenda planè perverſio eſt, ut quod Chriſtus diſertis verbis primum omnium mandatorum pronunciavit, Doctor Chriſtianus aſſerere audeat, indirectè ſolùm, & ratione alterius obligare! Si enim indirectè ſolùm & ratione alterius obligat, quis non videat prius ac principalius eſſe alterum præceptum directè & per ſe obligans? Et rurſus, cùm illud cenſeatur magis tale, propter quod alterum eſt tale, nonne planum eſt ea præcepta, propter quæ mandatum dilectionis indirectè duntaxat obligat, magis obligare quàm ipſum, quod non niſi propter ea obligat; ſubindeque falsò dixiſſe Chriſtum, præceptum dilectionis primum eſſe & maximum omnium mandatorum?

108 Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 44. art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit ſub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Eſt autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per ſe, alio modo per aliud. Per ſe quidem debitum eſt in unoquoque negotio id quod eſt finis; quia habet rationem per ſe boni: propter aliud autem eſt debitum id quod ordinatur ad finem; ſicut medico per ſe debitum eſt ut ſanet; propter aliud autem, ut medicinam det ad ſanandum. Finis autem ſpiritualis vitæ eſt ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; & ad hoc ordinantur ſicut ad finem, omnia quæ pertinent ad ſpiritualem vitam: unde & Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti eſt charitas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta.... In quolibet autem genere id quod eſt per ſe, potiùs eſt eo quod eſt propter aliud: & ideo maximum præceptum eſt de charitate, ut dicitur Matth. 22.* Ergo juxta D. Thomam, tantùm abeſt quod præceptum charitatis indirectè ſolùm & ratione alterius obliget, ut ait Tamburinus, quin potiùs illud tantum obligat per ſe, & tanquam finis omnium aliorum; alia verò ſolùm per accidens, ſive propter aliud, inquantùm ſcilicet ad præceptum charitatis, ſicut media ad finem ordinantur. Unde ibidem ſubdit ſanctus Doctor, poſt verba ex Apoſtolo relata: *Omnes virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbationibus paſſionum, ſicut virtutes quæ ſunt circa paſſiones: vel ſaltem ad habendam bonam conſcientiam; ſicut virtutes quæ ſunt circa operationes: vel ad habendam rectam fidem, ſicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum à Dei dilectione abſtrahitur propter paſſionem inclinantem ad terrena: conſcientia verò mala facit horrere divinam juſtitiam propter timorem pœnæ: fides autem ficta, trahit affectum in id quod de Deo fingitur, ſeparans à Dei veritate.*

Confirmatur ampliùs: Ex aſſertione illa Tamburini manifeſte ſequitur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam ſuam elicere actum amoris Dei; cùm fieri poſſit ut nunquam deſit impio via ſe juſtificandi per ſacramentum pœnitentiæ. Unde hæc aſſertio coincidit cum iſta, quam Academia Lovanienſis ad requiſitionem Epiſcopi Gandavenſis proſcripſit: *In rigore loquendo videtur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam ſuam elicere actum amoris Dei.* 109

VIII.

Certum eſt jurare ſine animo jurandi, ſive res ſit levis, ſive gravis, non eſſe licitum ſine cauſa, licitum eſſe cum cauſa. Tamburinus lib. 3. cap. 3. §. 2. num. 1. 110

De prima parte hujus aſſertionis nulla eſt difficultas; cùm certum ſit nullo omnino juramento uti licitum eſſe ſine cauſa. Unde Auguſtinus lib. 1. de ſerm. Domini in monte cap. 18. ſic ait: *Qui intelligit non in bonis, ſed in neceſſariis jusjurandum habendum, refrænet ſe quantùm poteſt, ut non eo utatur, niſi neceſſitate.* Item Divus Thomas 2. 2. quæſt. 89. art. 2. in corp. *Juramentum* (inquit) *non eſt bonum, niſi ei qui bene utitur juramento: ad bonum autem uſum juramenti duo requiruntur, primò quidem quod aliquis non leviter, ſed ex neceſſaria cauſa, & diſcrete juret.* Cui conſonat illud Hieronymi in cap. 4. Hieremiæ: *Jusjurandum hos habeat comites, veritatem, judicium, atque juſtitiam: ſi iſta defuerint, nequaquam erit juramentum, ſed perjurium.*

Secunda verò pars, quâ Tamburinus aſſerit, *licitum eſſe cum cauſa jurare ſine animo jurandi*, non ſolùm certa non eſt, ut ipſe ait; ſed nec etiam probabilis: Quia jurare ſine animo jurandi, eſt intrinſecè & de ſe malum. Sed ea quæ ſunt de ſe & ab intrinſeco mala, nullâ cauſâ, aut bonâ intentione, honeſtari poſſunt & fieri licita; cùm non ſint facienda mala, ſive ut eveniant bona, ſive ut vitentur mala, ſicut in tract. de moralitate actuum humanorum, diſp. 6. art. 1. §. 2. oſtenſum eſt: Ergo ob nullam cauſam licitum eſt jurare ſine animo jurandi. Major eſt certa, Minor verò multipliciter ſuadetur. Primò quia jurare exteriùs fictè, ſine animo jurandi, mendacium eſt, ut de ſe patet: Sed mendacium eſt de ſe & ab intrinſeco malum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex cap. *ſuper eo* de uſuris, ubi Alexander III. reſpondens Panormitano Epiſcopo ait: *Scriptura ſacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Idem docet Euſebius lib. 6. præpar. evang. cap. 4. his verbis: *Mortalem hominem, cui aliqua cura virtutis ſit, nulla ratione cogi poſſe ut mentiatur, non dubitamus. Nam ſi etiam verbera & cædem minaberis, non dubitabit exclamare: Enſem acue, ignem adferas, corpus meum incidas, totum cremato: ſtellæ in terram priùs deſcendent, & terra in cœlum aſcendet, quàm falſum à me quidquam audias:* Ergo jurare exteriùs fictè & abſque animo jurandi, de ſe & ab intrinſeco malum eſt. 111

Secundò probatur eadem Minor: Aſſumere nomen Dei in vanum, eſt ex ſe & ab intrinſeco malum: Sed qui jurat exteriùs, ſine animo jurandi, nomen Dei aſſumit in vanum, cùm non aſſumat illud ad confirmandam veritatem, ſed ad decipiendum, & nihil magis ſit vanum, quam fallacia & deceptio: Ergo &c.

Tertiò, Exteriùs dicere verba blaſphemiæ in Deum, etiamſi dicantur ſine intentione blaſphemandi, ſed ex metu, vel vana oſtentatione, eſt intrinſecè malum, & peccatum mortale, quia de ſe tendit in gravem injuriam & inhonorationem Dei: Ergo ſimiliter adducere Deum exteriùs ad teſtificandum falſum, eſt de ſe & ab intrinſeco malum, & peccatum mortale, quia pariter de ſe eſt gravis irreverentia Dei.

Quartò: *Quemadmodum exterior cultus idolorum ſine animo colendi (quod Marcellinus fertur egiſſe) peccatum eſt mortale, quia applicatur cultus cui non debetur: ita & illud teſtimonium, Deus eſt mihi teſtis, quod eſt actus religionis, applicare mendacio, eſt irreverentia mortalis*, ut diſcurrit Cajetanus apud Sotum lib. de Juſtitia quæſt. 1. art. 7.

Denique ut ait Suarez lib. 3. de juramento cap. 19. num. 2. *Talis modus jurandi eſt valde contrarius principali fini juramenti, qui eſt firmare humana fœdera & verba; nam ex defectu hujus internæ intentionis jurandi, multùm videtur enervari efficacia juramenti: unde niſi teneantur homines gravi obligatione ad habendam talem intentionem cùm jurant, prorſus evertitur juramenti fructus & ſecuritas. Eſt ergo hæc gravis obligatio, nata ex intrinſeca ratione juramenti, & reverentia Deo debita; & ideò ejus tranſgreſſio eſt ex ſuo genere grave peccatum.*

IX.

112 *In die feſto per duas horas vacare ſervilibus, non eſt peccatum mortale, quia modicum tempus judicatur duarum horarum ſpatium, comparatione viginti quatuor horarum. Unde ſi herus quiſpiam habens duodecim ſervos, injungat eis laborem integri diei, aſſignando ſingulis duas horas ſucceſſivè ac diviſivè, non peccat mortaliter.*

Pro hac etiam aſſertione refert Sinnichius §. 400. Tamburinum, illamque quoad ſecundam partem, de qua præcipuè eſt difficultas, egregiè hoc diſcurſu confutat. Cùm juxta veridicam Auguſtini doctrinam Saulus Stephanum eorum manibus lapidaſſe cenſeatur, quorum veſtimenta ſervabat, ut expeditiùs lapidarent; quis non videat potiori jure herum illum toto die feſto ſerviliter laborare, cujus juſſu tot famuli, diviſis inter ſe horis, toto die ſerviliter laborant? Neque enim minùs, ſed longè profectò magis cooperatur operantibus, qui herili authoritate laborem indicit, quàm qui laborantium veſtimenta cuſtodit, vel alia expeditè laborandi impedimenta duntaxat ſemovet: etenim inter cooperandi modos primus omnium recenſetur juſſio.

113 Confirmatur: Si quis mandaret diverſis famulis modicum quid furari è ſingulis templis unius provinciæ vel regni, procul dubio peccaret mortaliter, non ſolùm in genere furti, ſed & ſacrilegii, ſi illa minuta ſingulorum furta notabilem quantitatem ſacrilegè per partes ſurreptam conflarent: Cur ergo non peccet mortaliter, qui ſimiliter diverſis famulis injungit, ut ſinguli modicam partem temporis Deo conſecrati profanent, quando omnes illæ partes in unum collectæ, notabile temporis ſacri ſpatium conflant? Sicut enim res permanentes ſubtrahuntur profanis uſibus, & deputantur divino cultui per ritualem conſecrationem, ita & tempus per feſtivitatis indictionem.

§. III.

Alia probabilitatum monſtra confutantur.

I.

Famulus, qui ſubmiſſis humeris ſcienter adjuvat herum ſuum, aſcendentem per feneſtram ad ſtuprandam virginem, & multoties eidem inſervit, deferendo ſcalam, aperiendo januam, aut quid ſimile cooperando, non peccat mortaliter, ſi id faciat metu notabilis detrimenti, putà ne à domino malè tractetur, ne torvis oculis aſpiciatur, ne domo expellatur. Caſtro Palao, Merula, Hurtado, & alii apud Dianam: quibus ſubſcribit Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 4. num. 19. 114

Hanc aſſertionem jure meritò Mercorus noſter 3. p. libri ſupra citati, art. 9. judicat omnino improbabilem. Primò quia ſi famulus in hujuſmodi caſibus non peccaret, etiam inculpabiliter poſſet cooperari in his quæ proximè inſerviunt homicidio, aut furto perpetrando à ſuo hero: quod nullus admittit. 115

Secundò: Vel cooperari ad ſtuprum, eſt intrinſecè malum, vel non? Si non: Ergo etiamſi non timeretur de damno, famulus poſſet ſtupro cooperari: Si verò eſt intrinſecè malum, neque id licitè poteſt, etiamſi mors immineat: ea enim quæ ſunt intrinſecè mala, ex nullo bono fine honeſtari poſſunt.

Addit Mercorus, mirum eſſe quod Recentiores illi teneant hanc ſententiam, & nihilominus rejiciant doctrinam Thomiſtarum, aſſerentium Deum ut primam cauſam, & motorem ac proviſorem generalem, motione phyſica ad ſubſtantiam & entitatem actionis malæ concurrere, abſque eo quod concurrat ad deformitatem, quæ ei ex cooperatione cauſæ ſecundæ accidit: ſi enim hoc negant de Deo omnipotente, & cauſa prima & univerſaliſſima, quare id de famulo, ſeu de cauſa ſecunda & particulari concedunt? Certè cùm concurſus cauſæ ſecundæ non ſit præciſivus, nec ita univerſalis, ſicut concurſus cauſæ primæ, ſi iſte non poſſit attingere ſubſtantiam & entitatem actus mali, abſque eo quod ſe extendat ad ejus malitiam & deformitatem, à fortiori nec ille id præſtare poterit. 116

II.

Licet procurare aborſum ante animationem fœtûs, ut conſulatur vita vel honori puellæ. Ægidius Trullench in præcepta Decal. tomo 2. lib. 5. cap. 1. dub. 4. & alii quatuor relati à Salmanticenſibus tract. de peccatis diſp. 10. dub. 6. §. 3. num. 223. 117

Oppoſitum docent omnes alii Theologi & Caſuiſtæ, exiſtimantes hujuſmodi aborſum quinto illo Decalogi præcepto, *Non occides*, prohiberi. Quamvis enim in rigore phyſico non ſit homicidium, eò quòd informis fœtus non ſit completè homo, morali tamen æſtimatione cenſetur homicidium, & ad illud reductivè pertinet, quia per illum hominis futuri nativitas impeditur. Unde ſicut is, qui non quidem aliena tollit, ſed tamen alium impedit, ne diteſcat, aut lucrum faciat, quamvis propriè non furetur, peccat tamen contra ſeptimum præceptum Decalogi; ita qui futurum hominem impedit, licet non propriè occidat, peccat tamen contra quintum Decalogi præceptum, & committit aliquam ſpeciem homicidii, ut paſſim docent

SS. Pa-

SS. Patres, relati à Joanne Sinnichio libro ſupra citato §. 417. Tertullianus enim in Apolog. cap. 9. ſic ait: *Nobis homicidio ſemel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc ſanguis in hominem delibatur, diſſolvere non licet. Homicidij feſtinatio eſt prohibere naſci: nec refert natam quis eripiat animam, aut naſcentem diſturbet: homo eſt & qui eſt futurus, & fructus omnis jam in ſemine eſt.* Item Minutius Fœlix in Octavio: *Sunt* (inquit) *mulieres quæ in ipſis viſceribus, medicaminibus epotis, originem futuri hominis extinguant, & parricidium faciant antequam pariant.* Similia habet D. Ambroſius lib. 5. in Hexam. cap. 18. ubi medicamina illa, quibus abortus procuratur, *Parricidiales ſuccos* appellat; per hoc innuens fœminas eis utentes, parricidij crimine innecti. Cui ſubſcribens Auguſtinus ſerm. 244. de tempore, ſic ait: *Mulier quæ fecerit hoc, per quod jam non poſſit concipere, quantoſcumque parere poterat, tantorum homicidiorum ream ſe eſſe cognoſcat.* Denique D. Hieronymus Epiſt. 22. cap. 5. *Nonnullæ* (inquit) *cùm ſe ſenſerint concepiſſe de ſcelere, aborti venena meditantur, & necdum nati hominis homicidium faciunt, & frequenter etiam ipſa commortua, trium criminum rea ad inferos perducuntur, homicida ſui, Chriſti adultera, necdum nati filij parricida.* Unde in Anciràno extat Canon 21. de hujuſmodi fœticidis ita diſponens: *De mulieribus quæ fornicantur, & partus ſuos necant; ſed & de his quæ agunt ſecum ut utero conceptos excutiant, antiqua quidem definitio eſt, uſque ad exitum vitæ eas ab Eccleſia removeri: humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus pœnitentiæ tribuatur.* Ex quo planè apparet, quantopere Eccleſia primitiva horrendum procurandæ abortionis ſcelus deteſtata fuerit, cui tam gravem, tamque diuturnam pœnitentiam inflixit. Faceſſat ergo impia illa aſſertio: *Licet procurare aborſum ante animationem fœtûs ut conſulatur honori puellæ, ejuſque vitetur infamia*, profectò enim, ſi infamiæ periculum ad tale facinus licitè perpetrandum ſufficeret, vix ulla unquam abortionis procuratrix culpari poſſet, cùm vix unquam infamiæ periculum poſſit abeſſe.

III.

118 *Concubinarius non tenetur pellere domo concubinam, ſed polliceri ſolùm, ſe deinceps cum ea non peccaturum, quando eâ relictâ vitam tranſigeret triſtiùs.* Joannes Sancius in ſelect. diſp. 10. num. 20. apud Dianam 5. p. tract. 19. reſolut. 108. ubi ſic loquitur: *Si concubina nimis utilis eſſet ad oblectamentum concubinarij, vulgo* REGALO, *dum deficiente illâ, nimis ægrè ageret vitam, & aliæ epulæ tædio magno afficerent concubinarium, & alia famula ad id nimis difficile inveniretur, ejicere illam non erit concubinarius obligandus; quia oblectamentum dictis circunſtantiis conſideratum, eſt majoris æſtimationis, quàm quodcumque bonum temporale, ob quod fas erit de novo admittere fœminam ad ſui famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *ſi aliam non inveniat pari qualitatis illis in rebus, quæ ſibi ſunt maximè utiles. ſi enim ob hanc cauſam, jam receptam expellere non conſtringitur, eodem jure admittere illam erit conceſſum.*

119 Hæc aſſertio, ut rectè aiunt Doctores Lovanienſes, *ſicuti Epicureorum placitis videtur conſona, ita & Chriſtianorum regulis cenſetur adverſa.* Nonne enim ingens eſt commodum, habere integrum corpus, oculis, manibus, pedibuſque inſtructum; ingenſque incommodum, habere mutilatum & truncatum? Et tamen veritatis Magiſter Chriſtus, eum perhibet conſentire in ſcandalum, qui non eruit, aut abſcindit abs ſe oculum, manum, aut pedem ſcandalizantem: hoc eſt (ut explicant SS. Patres) qui non ſe movet ac non ſecludit res omnes aut perſonas, anſam ruinæ, & occaſionem peccandi ipſi præbentes, quales præcipuè ſunt meretrices & concubinæ, juxta illud Proverb. 6. *Numquid poteſt homo abſcondere ignem in ſinu ſuo, ut veſtimenta ejus non ardeant? aut ambulare ſuper prunas, ut non comburantur plantæ ejus? ſic qui ingreditur ad mulierem, non erit mundus cùm tetigerit eam.* Unde SS. Patres frequenter admonent, cætera vitia reſiſtendo, libidinem verò fugiendo ſuperari, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. *Fugite fornicationem.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 3. ſic ait: *Cætera vitia vincuntur reſiſtendo, quia quanto magis homo particularia conſiderat & tractat, tantò minùs in eis invenit unde delectetur, ſed unde magis anxietur. Sed vitium fornicationis non vincitur reſiſtendo, quia quantò magis ibi homo cogit et particulare, tantò magis incenditur, ſed vincitur fugiendo, id eſt totaliter vitando cogitationes immundas,* ET QUASLIBET OCCASIONES. Qua ergo fronte & audaciâ audet aſſerere Sancius, *hominem non teneri ejicere concubinam, imò poſſe illam de novo admittere ad ſui famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM *ſi abſque illa vitam tranſigeret triſtiùs, & epulæ ab aliis præparatæ tædio ipſum afficerent.* Certe hæc verba ab auditu fidelium ſunt procul arcenda; ſicut & iſta aſſertio, quam etiam Lovanienſis Academia *ut falſam, temerariam, & pernicioſam* proſcripſit: *Licitum eſt quærere directè occaſionem proximam peccandi, pro bono ſpirituali,* AUT TEMPORALI, *noſtro, vel proximi.* Audiendum potiùs prudens iſtud Auguſtini conſilium: *Contra libidinis impetum apprehende fugam, ſi vis habere victoriam.*

IV.

Copula cum conjugata, conſentiente marito, non eſt adulterium, adeoque ſufficit in confeſſione dicere ſe eſſe fornicatum. 120

Hæc aſſertio, quam novi quidam Caſuiſtæ docent, eſt ordine tertia ex ſeptemdecim quas anno 1653. ad inſtantiam Archiepiſcopi Mechlinienſis Lovanienſis Academia cenſuravit, atque *ut falſam & erroneam* proſcripſit: hujuſque cenſuræ veritas & æquitas patet ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 7. *Quæ ſub viro eſt mulier, vivente viro alligata eſt legi: ſi autem mortuus fuerit vir ejus, ſoluta eſt à lege viri. Igitur vivente viro vocabitur Adultera, ſi fuerit cum alio viro.* Ubi clarè Apoſtolus nihil ampliùs exigit ad hoc ut mulier alteri mixta, dicatur adultera, quàm ut vivat vir ejus: vivit autem vir qui conſentit in copulam ſuæ uxoris cum alio: Ergò talis uxor ex Apoſtoli doctrina debet dici adultera: ejuſque copula adulterium.

Id etiam ex ipſa nominis ſignificatione patet: 121 nam ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 8. *adulterium, ſicut ipſum nomen ſonat, eſt acceſſus ad alienum thorum.* Sola ergo alienitas thori attendenda eſt, quando de adulterio quæſtio proponitur: unde cùm maritus ſuo conſenſu non poſſit facere, ut ſuus thorus non ſit alienus comparatione cujuſvis tertij, planum eſt, illum non poſſe ullo ſuo conſenſu efficere, quòd acceſſus cujuſvis tertij ad ſuam conjugem non ſit adulterium. Mariti

ergo conſenſus non tam ad hoc ſervit ut adulterantem extraneum relevet, quàm ut conſentientem lenocinij crimine involvat. Quare Tertullianus in Apolog. cap. 39. Socratem & Catonem qui uxores ſuas amicis communicaverunt, ut ex eis ſobolem ſuſciperent, lepidiſſimè his verbis deridet: *O ſapientia Attica, & Romana gravitatis exemplum! Leno eſt Philoſophus & Cenſor.*

122 Addo hanc aſſertionem Gnoſticorum flagitia à labe adulterij excuſare: nam ut teſtatur Epiphanius hæreſi 26. apud ipſos, poſt lauta & opipara convivia, quæ amicis exhibebant, fœminæ conjugatæ, non ſolùm conſentientibus, ſed etiam præcipientibus maritis, cum extraneis miſceri ſolebant. *Larga* (inquit) *& opipara edulia, carnis eſum, & vini potum apponunt, etiamſi pauperes fuerint. Ex hoc autem ubi compotaverint, & venas ſatietate impleverint, ad œſtrum ſe convertunt; & vir quidem concedens uxorem alteri, ait ad ipſam: Surge, & fac dilectionem cum fratre.*

V.

123 *Comedere & bibere uſque ad ſatietatem, abſque neceſſitate,* OB SOLAM VOLUPTATEM, *nullum eſt peccatum: quia licitè poteſt appetitus naturalis ſuis actibus frui.* Eſcobarius tract. 2. exam. 2. num. 102. pro eadem ſententia referens Joannem Sancium.

Falſitas hujus aſſertionis conſtat ex principiis C in tractatu de moralitate actuum humanorum ſtatutis. Ibi enim fusè oſtendimus, delectationes ſenſuum à creatura rationali non eſſe per ſe expetibiles, ſed ſolùm ratione boni honeſti, cujus ſunt illecebra, & veluti condimentũ, quod provida & ſagax natura in operationibus ad conſervationem individui vel ſpeciei neceſſariis appoſuit, ut bruta, quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, delectabili traherentur. Unde delectationes ſenſuum primariò & principaliter, ſeu tanquam finem intendere, eſt natura bruti, & vitium hominis, juxta illud Auguſtini de peccato origin. cap. 40. *Tanta excellentia eſt in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, natura ſit pecoris.* Quod egregiè confirmat & illuſtrat S. D Thomas 1. 2. quæſt. 4. art. 2. ad 2, his verbis: *Apprehenſio ſenſitiva non attingit ad communem rationem boni, ſed ad aliquod bonum particulare quod eſt delectabile; & ideò ſecundùm appetitum ſenſitivum qui eſt in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: ſed intellectus apprehendit univerſalem rationem boni, ad cujus conſecutionem ſequitur delectatio; unde principaliùs intendit bonum quàm delectationem; & inde eſt quòd divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes.* Igitur juxta utrumque S. Doctorem, operationes ſenſitivas propter ſolam delectationem, tanquam propter finem quærere, eſt more bru- E torum agere, & maxima deordinatio creaturæ rationalis, quæ ſolùm bonum honeſtum tanquam finem debet reſpicere, & utile ac delectabile ad illud, ut medium ad finem, vel acceſſorium ad principale, ordinare; ſeu frui ſolo bono honeſto, & utili, delectabili duntaxat uti. Unde Auguſtinus libro de moribus Eccleſiæ cap. 21. hanc viro temperanti, & Chriſtiano præſcribit regulam. *Habet* (inquit) *vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam utroque Teſtamento firmatam: ut earum nihil diligat, nihil per ſe appetendum putet, ſed ad vitæ hujus, atque officiorum neceſſitatem, quantũ ſatis eſt uſurpet,* UTENTIS MO- A DESTIA, NON AMANTIS AFFECTU. Cui concinit D. Thomas 2. 2. qu. 141. art. 6. in corp. ſic dicens: *Omnia delectabilia quæ in uſum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ neceſſitatem, ſicut ad finem; & ideò temperantia accipit neceſſitatem hujus vitæ ſicut regulam delectabilium quibus utitur, ut ſcilicet tantùm eis utatur, quantùm neceſſitas hujus vitæ requirit.*

Diſp. 5. art. 1.

124 Idipſum magiſterio naturæ inſtructus, & ſolo rationis lumine illuſtratus edocuit Seneca libro de vita beata cap. 10. ubi quendam Epicuri de grege porcum redarguens, ſic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compeſco, tu voluptate frueris,* EGO UTOR. Et Epiſt. 88. *Temperantia* (inquit) *volup-* B *tatibus imperat: alias odit atque abigit, alias diſpenſat, & ad ſanum modum redigit,* NEC UNQUAM AD ILLAS PROPTER IPSAS VENIT. Unde Sancio vel Eſcobario illud, Auguſtini ad Julianum, voluptati ſenſuali ſimiliter olim patrocinantem, regerere lubet: *Obſecro te, non ſit honeſtior Philoſophia Gentium, quàm noſtra Chriſtiana, quæ una eſt vera Philoſophia, quandoquidem ſtudium vel amor ſapientiæ ſignificatur hoc nomine.*

125 Ex his confutata manet alia Joannis Sancij aſſertio, quâ docet diſ. 23. num. 25. *finem ſolius delectationis in conjugatis, ne veniale quidem eſſe peccatum.* Si enim peccatum & deordinatio creaturæ rationalis eſt actiones ad individui conſervationem ſpectantes, ob ſolam delectationem, C tanquam propter finem elicere; etiam peccatum, ſaltem veniale, erit in conjugatis, actum ad ſpeciei propagationem ordinatum, ob ſolam delectationem, tanquam propter finem exercere. Unde Auguſtinus libro de bono conjugali cap. 6. ſic ait: *Conjugalis concubitus generandi gratiâ, non habet culpam, concupiſcentiæ verò ſatiandæ, ſed tamen cum conjuge, propter fidem thori,* VENIALEM HABET CULPAM. Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius eſt criminis; exigere autem ultra generandi neceſſitatem,* EST CULPÆ VENIALIS. Et lib. contra Julian. cap. 10. dicit: *Conjuges contrahere unde quotidie, dicant, dimitte nobis debita noſtra, quando modum generationi neceſſarium, causâ ſolius voluptatis excedunt.* D Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moralium cap. 17. aliàs 20. ubi hæc ſcribit: *Tunc ſolùm conjuges in admixtione ſine culpa ſunt, cùm non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur.* Et de cura paſtorali p. 3. admonet. 28. *Admonendi ſunt conjuges* (inquit) *ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint causâ conjunctos; & cùm immoderata admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant quod licet extra non exeant, in ipſo tamen conjugio, conjugij jura tranſcendunt. Unde neceſſe eſt, ut crebris exhortationibus moveantur, ut defleant quòd pulchram copulæ ſpeciem admixtis voluptatibus fœdant.* Denique D. Thomas E in 4. diſt. 31. qu. 2. art. 2. in corp. dicit: *Duobus ſolùm modis conjuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet causâ prolis procreandæ, & debiti reddendi, aliàs* SEMPER IBI EST PECCATUM, AD MINUS VENIALE.

VI.

126 *Lege jejunij ſolvitur, qui ſe ad inſequendam amicam, vel quocumque labore illicito fatigavit.* Filiutius tom. 1. tract. 27. num. 113. Addens quòd *ſi etiam in fraudem jejunij ſeſe nimiùm fatigaſſet, adhuc liberaretur à lege jejunij.*

Hæc aſſertio eſt apertè falſa: licèt enim qui-

ſuâ

ſuâ culpâ in morbum incidit, durante ægritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Cajetanus, Sylveſter, & alij Caſuiſtæ communiter docent; ſecùs tamen qui labore illicito ſeſe fatigavit, maximè ſi id fecerit in fraudem jejunij. Ratio diſparitatis manifeſta eſt: morbus enim jejunium reddit prorſus impoſſibile; laſſitudo verò, ſeu defatigatio, illud tantùm moleſtius ac difficilius reddit: quid verò juſtius, quàm ut aſperiùs jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi ſibi ſuis ſceleribus pepererunt? Et quid injuſtius, quàm ut illi à jejunio liberentur, qui propter ſcelera ſua plus egent jejuniis; Quid etiam iniquius, quàm ut ille qui in fraudem jejunij ſeſe nimiùm fatigavit, liberetur à lege jejunij, & ex tali fraude commodum iſtud reporter?

Ex his confutata manet alia Filiutij aſſertio,
127 quâ teſte Eſcobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. aſſerit, *Eum qui dormire nequit, niſi veſpere ſumptâ cœnâ, non teneri jejunare, imò neque in prandio collationem ſumere, quamvis hoc modo illi incommodo obviare poſſet. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam ſanè rationem, dignumque patellâ operculum! Quaſi verò ille qui jejunat, nihil moleſtiæ aut incommodi ex jejunio reportare debeat; & unuſquiſque præceptum divinum aut Eccleſiaſticum, eo modo quo poteſt, non teneatur implere?

Plures aliæ ſunt circa jejunandi præceptum novorum Caſuiſtarum laxitates, quas recenſere ſufficiet: illæ enim adeò abſurdæ ſunt, ut eas retuliſſe, confutaſſe ſit.

128 In primis Tamburinus, inter novellos laxitatum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait: *probabile eſſe ſagimen inter lacticinia numerari, atque adeo poſſe recipi in jejunio.* Et §. 2. num. 4. aſſerit, *licere intra diem jejunij bibere vinum, muſtum, ceriviſiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino diſtillatas etiam de mane, etiam ob ſolam delectationem, etiam multoties in die, etiam in fraudem jejunij.* Idem aſſerit Eſcobarius ubi ſupra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallicè *Hipocras.* Item idem Tamburinus §. 4. num. 3. docet Mendicantes, & eos qui ipſorum privilegiis gaudent, ut Patres Societatis JESU, poſſe in die jejunij prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, id eſt horâ ſeſquinonâ, & in æſtate tribus horis cum dimidia ante meridiem, ſeu horâ ſeſquioctavâ: quod planè ridiculum eſt. Addunt alij, ova, & lacticina, tempore quadrageſimæ ſolùm prohiberi ſub veniali. Ita Fagundez apud Mercorum 2. p. art. 28. Alij, ut Paſqualigus, teſte eodem Mercoro, volunt jejunia quatuor Temporum obſervari ex ſola conſuetudine, de qua non conſtat an ſit introducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theol fundam. num. 1128. omnes Religioſos à lege jejunij conatur eximere, hoc diſcurſu: *Muſici à jejunio excuſantur: at omnes Religioſi ſunt Muſici, nec in mundo ſunt Muſici qui plus cantent quàm Monachi, Benedicti præcipue: Ergo Monachi non tenentur jejunare. Quæ ratio idem de cæteris Religioſis evincit: nulli enim qui non cantent pluſquam ſæculares.* Subdit poſtea: *Ergo ſi Religioſos etiam excludimus, qui erunt in Eccleſia Romana qui teneantur obſervare jejunia? Volo non ſeverè, ſed ſincerè erudiri.*

129 Quantùm hæc primævæ Eccleſiæ inſtituto repugnent, patet ex SS. Patribus: Hieronymus enim in Epiſtola ad Marcellam: *Nos* (inquit) *unam quadrageſimam, ex Apoſtolorum traditione, congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epiſtola ad Phi-
lippeoſes, in fine: *Quadrageſimale jejunium ne ſpernatis.* 21
Baſilius item ſerm. 2. de jejunio, teſtatur jejunij quadrageſimalis legem, ſuo tempore adeò religioſè obſervari fuiſſe ſolitã, ut nemo prorſus ab illa ſeſe eximeret: *Non inſula* (inquit) *nõ terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam deſertus, ubi prædicatio iſta non fuerit audita, ſed & exercitus, & iter facientes, terrâ marique, mercatores quoque omnes ſimiliter audiunt & ſuſcipiunt.* Et rurſus: *Nemo ſeipſum ex jejunantium catalogo eximat, in quo omnia genera, & omnis ætas, & omnes dignitatum differentiæ recenſentur. Dives es, ne afficias contumeliâ jejunium, dedignatus ipſum commenſalem ſuſcipere, ne aliquando te apud jejuniorum legiſlatorem accuſet. Pauper cavillis non impetat jejunium; jam olim ipſum contubernale habens. Mulieribus autem velut reſpirare, ita etiam jejunare proprium eſt, & ſecundùm naturam. Pueri velut plantæ virides jejunij aquâ irrigantur. Senibus aſſuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipſum, levem facit laborem &c.*

VII.

Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave 130
damnum tertio, v. g. ad domum ejus aut ſegetem incẽdendam, non tenetur ad reſtitutionem illius damni illati. Stephanus Baunius in ſumma peccatorum, pagina 307. & 308. editionis ſextæ.

Hujus aſſertionis falſitas patet ex Gregorio IX. cap. *ſi culpa* x. de injuriis & damnato, ubi ait: *Si culpâ tuâ factum eſt damnum, vel injuria irrogata, ſeu aliis irrogantibus opem tuliſti, aut hæc imperitiâ tuâ ſive negligentiâ evenerunt, jure ſuper his* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex ſuaſione & inductione alicujus, ejus culpâ factum eſt, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad reſtitutionem illius. Unde Academia Lovanienſis ait hanc Baunij aſſertionem eſſe *apertè falſam, & receptiſſimis juſtitiæ regulis contrariam.*

Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 62. art. 7. 131
ſic dicente: *Quicumque eſt cauſa injuſtæ acceptionis, tenetur ad reſtitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè ſcilicet & indirectè: directè quidem quando aliquis inducit alium ad accipiendum; & hoc quidem tripliciter; primò quidem modo, movendo ad ipſam acceptionem, quod fit præcipiendo, conſulendo, conſentiendo expreſſe, & laudando aliquem quaſi ſtrenuum de hoc quod aliena accepit: alio modo ex parte ipſius accipientis, quia ſcilicet eum receptat, vel qualitercunque ei auxilium fert: tertio modo ex parte rei acceptæ, quia ſic particeps eſt furti vel rapinæ quaſi ſocius maleficij. Indirectè verò quando aliquis non impedit, cùm poſſit & debeat impedire: vel quia ſubtrahit præceptum, ſive conſilium, impediens furtum vel rapinam; vel quia ſubtrahit ſuum auxilium quo poſſet obſiſtere; vel quia occultat poſt factum. Quæ his verſibus comprehenduntur:*

Iuſſio, conſilium, conſenſus, palpo, recurſus:
Participans, mutus, non obſtans, non manifeſtans.

Quin imò idem S. Doctor ibidem in ſolutione ad 2. apertè docet ad reſtitutionem principaliùs teneri juſſorem, quàm ipſum facinoris executorem. Quòd Cajetanus, Bannez, Tannerus, & alij interpretes, ad conſultorem & inductorem extendunt. Et ſanè cùm juſſor, conſultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquæ acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum eſt veniſſe cuiquam in mentem,

mentem, ut eorum quempiam ab onere reſtitutionis eximeret.

132 Confirmatur ampliùs: Idem S. Doctor ibidem qu.71. art. 3. docet quod quia *Advocatus & auxilium, & conſilium præſtat ei cujus cauſa patrocinatur, ſi ſcienter injuſtam cauſam defendit, abſque dubio graviter peccat, & ad reſtitutionem tenetur ejus damni, quod contra juſtitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo à fortiori cenſet, eum qui per conſilium aut ſuaſionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad reſtitutionem ſeu reparationem damni illati.

VIII.

133 *Non tenetur quis ſub pœna peccati mortalis reſtituere quod ablatum eſt per parva furta, quantùmcumque ſit magna ſumma totalis.* Baunius ibidem pagina 220.

Hanc aſſertionem, quam etiam, ad inſtantiam Archiepiſcopi Mechlinienſis, Academia Lovanienſis reprobavit, rectè ac eruditè confutat Sinnichius §.442. ubi ſic diſcurrit. Æquè repugnat juſtitiæ retinere rem notabilem alteri debitam, ac eandem uno actu auferre: ſi ergo hoc poſtremum, ipſis etiam laxonibus fatentibus, ſit peccatum mortale, quo veriſimilitudinis colore negari poteſt, primum illud eſſe mortale peccatum?

134 Nec refert quod ſingulæ minutæ ablationes fortè fuerint peccata duntaxat venialia: quia reſtituendi obligatio non ex ſolo acceptionis titulo, ſed etiam ex titulo rei acceptæ naſcitur; ut proinde ea ſit gravis, & ſub mortali, quoties res aliena notabiliter pretioſa detinetur, quomodolibet ea ad detinentem pervenerit. Unde non ſolùm qui per minuta peccata, ſed etiam qui abſque ullo peccato ad poſſeſſionem rei alienæ notabiliter pretioſæ pervenit, ſub gravi reatu eam reſtituere, cognita ejus alienitate, obſtringitur. Sive igitur auferendo, ſive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat te habere plus notabiliter quàm debeas, & alterum ex adverſo minùs notabiliter quàm debeat, grave procul dubio vulnus infligis juſtitiæ, quæ utique exigit, ut uniuſcujuſque poſſeſſio ita adæquetur juri poſſidendi quo pollet, ut nemo plus aut minùs poſſeſſionis habeat quàm juris; item ut conſimili planè modo habeat ſe poſſeſſio uniuſcujuſque ad poſſeſſionem cujuſlibet alterius, quo ſe habet ipſius jus ad jus alterius. Ex quo præcipuum, imò & unicum Baunij fundamentum manet ſolutum.

IX.

135 *Præceptum ſervandi feſta non obligat ſub mortali, ſepoſito ſcandalo, ſi abſit contemptus.* Huic aſſertioni, quam facultas Theologica Lovanienſis, ad inſtantiam Archiepiſcopi Mechlinienſis reprobavit, favet Tamburinus lib.1. in Decal. cap.3. §.8. num. 12. ubi ait: *Leges Eccleſiaſticas non multùm frequenter ſub mortali obligare.*

Oppoſitum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1.2. qu.96. art.4. ſic dicente: *Leges humanitùs poſitæ, ſi juſtæ ſint, habent vim obligandi in foro conſcientiæ, à lege æterna, à qua derivantur, ſecundùm illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Quod confirmat in reſp. ad 1. his verbis: *Apoſtolus ad Roman. 13. dicit. Omnis poteſtas humana à Deo eſt: & ideò qui poteſtati reſiſtit in his quæ ad poteſtatis ordinem pertinent, Dei*

A *ordinationi reſiſtit, & ſecundùm hoc efficitur reus quantùm ad conſcientiam.*

Idem docet Bellarminus ſpecialiter de præcepto Eccleſiaſtico obſervandi feſta, lib. 3. de cultu Sanctorum cap. 20. ubi ſic diſcurrit: *Iure divino præcipitur, ut aliqui dies feſti obſerventur, & tamen nulli ſunt certi dies à jure divino determinati: Ergo debuit eſſe in Eccleſia poteſtas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum obſervationem; quia alioquin non ſervaretur jus divinum.* Unde quemadmodum obligatio ſervandi dies feſtos, a Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & ſub mortali, ut patet ex pœna mortis & lapidationis in violatores decretâ, de qua Exodi 31. 136
B & Numer. 15. ita ſimiliter gravis cenſeri debet obligatio obſervandi dies feſtos, ab Eccleſia in locum veterum illorum feſtorum ſubrogatos; ſubrogatum enim ſortitur naturam ejus in cujus locum ſubrogatur. Nullo ergo pacto audiendus eſt, ſed omnimodè repellendus quiſquis aſſerere præſumpſerit, *Præceptum ſervandi feſta non obligare ſub mortali, ſepoſito ſcandalo, ſi abſit contemptus.* Et hæc aſſertio favet errori Lutheri in libro adverſùs Catharinum ſic dicentis: *Duodecima facies Antichriſti eſt feſtorum dierum obſervatio, cùm omnes dies ſint liberi, & ad feriandum, & ad laborandum.*

X.

C *Satisfacit præcepto Eccleſiæ de audiendo ſacro, qui duas ejus partes, imò quatuor ſimul à diverſis celebrantibus audit.* Eſcobar tract. 1. exam. 11. num. 73. editionis Lugdunenſis anni 1646. Ex quo infert *poſſe breviſſimo temporis interſtitio miſſam audiri, ſi quatuor v.g. altaribus varia miſſa proportionat à temporis anterioritate ſic celebrentur, ut dum una inchoatur, ſecunda ab Evangelio tunc in conſecrationem procedat, tertia à conſecratione in conſumptionem, quarta denique à conſumptione uſque ad terminum.* 137

Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Caſuiſtas, & laxitatum patronos, pedetentim proceſſiſſe in pejus: cùm enim pridem aliqui docuiſſent ſatisfieri præcepto audiendi
D miſſam, auditione ſucceſſivâ duarum medietatum diverſarum miſſarum etiam ordine inverſo; alij inde inferebant ſatisfieri eidem præcepto, auditione etiam ſimultaneâ diverſarum miſſarum, ac demum alij longiùs progreſſi contenderunt ſatisfieri eidem præcepto, auditione etiam ſimultaneâ trium vel quatuor partium diverſarum miſſarum. Quæ progreſſionis regula, cùm tam benè locum habeat reſpectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem reſpectivè miſſarum diverſarum, ſi hæc Eſcobarij, & aliorum recentiorum Caſuiſtarum aſſertio vera eſſet, ſequeretur miſſam uno ferè momento poſ-
E ſe audiri: quod planè ridiculum & nugatorium eſt. Unde Academia Lovanienſis hanc aſſertionem, *ut falſam, & præceptorum Eccleſiæ eluſivam*, proſcribens, ſubdit: *Nec enim majorem habet apparentiam de quatuor ſacri partibus, quàm de viginti.*

Plures aliæ circa auditionem miſſæ ſunt novorum Caſuiſtarum laxitates omnino intolerabiles. Tamburinus enim lib.4. cap.2. §.1. num.3. cenſet ſatisfieri præcepto audiendi miſſam, etiamſi quis non interſit conſecrationi: *Quia poteſt* (inquit) *adhærere opinioni, aſſerenti ſacrificij eſſentiam in communione conſiſtere; atque adeò non eſt dicendus omiſiſſe ſacrificium.* Aſſerit etiam ibidem §. 2. num. 7. probabilem eſſe, ſubindeque in conſcientia tutam, aliquorum ſententiam, qui docent 138

miſſam

miſſam omitti poſſe ſine culpa in die feſto, propter lucrum quod tunc ceſſaret, ſi quis miſſæ adeſſet. Et infra §. 3. num. 9. idem cenſet de opinione aliorum, qui affirmant prævisionem carentiæ miſſæ, non obſtare, quominus quis proficiſcatur venatum ad locum deſertum, ubi ob penuriam ſacerdotis nequibit die feſto miſſam audire. Item lib. 1. cap. 3. §. 8. num. 12. docet, *In audiendo miſſam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, ſatis eſſe attentionem externam; unde poſſe quemlibet voluntariè diſtrahi.* Et lib. 3. cap. 5. §. 3. num. 3. docet *Te ſatisfacere præcepto, ſi horas recites animo non ſatisfaciendi*: Cui doctrinæ conſonat alia quam tradit Fagundez reſol. moral. præcep. 2. lib. 1. cap. 4. num. 4. ubi docet, *Eum qui facit confeſſionem voluntariè nullam, ſatisfacere præcepto Eccleſiæ.*

XI.

239 *Infidelis, cui proponitur noſtra fides ut magis credibilis, dum ejus ſecta probabiliter adhuc credibilis apparet, non tenetur ad recipiendam noſtram fidem.* Thomas Sanchez, Joannes Sancius, & Diana, apud Eſcobarium Theol. moral. p. 39. quibus ſubſcribit Erardus Billuo tract. 3. cap. 1. de fide, ubi ait quod puer in hæreſi educatus, *non peccat credendo hæreſi ſibi propoſita, & quam à parentibus edoctus eſt, niſi habeat argumenta convincentia, & probabilitatem excludentia ſuæ ſectæ: quandiu enim probabilis eſt, non peccat eam ſequendo. Quò fit ut multæ puellæ uſque ad vigeſimum annum vix cenſeri poſſint hæreticæ, quantumcumque ad cœnam, ut appellant, accedant. Quis enim dicet eas non habere argumenta probabilia ſuæ ſectæ? at nemo peccat ſequens opinionem probabilem.*

Hæc aſſertio pluſquam falſa eſt. Primò, quia
240 licèt Hæreticus ignorantiâ invincibili ſui erroris laborans, non peccet, & ſit materialiter duntaxat hæreticus, (nam ut infra oſtendemus contra Janſenium & Wendrochium, error ſeu ignorantia invincibilis excuſat à peccato) ille tamen cui fides Catholica videtur magis credibilis, & probabilis non laborat ignorantiâ invincibili, ſed vincibili: tum quia ratione formidinis annexæ opinioni minùs probabili, errorem aliquo modo prævidet: tum etiam quia ſequendo ſectam illam, quæ ipſi apparet minùs probabilis, ſeu minùs conſona veritati, & relinquendo aliam, quæ probabilior & credibilior, ſeu veritati conformior aut vicinior ipſi videtur, veritatem contemnit, & parum de ipſa curat: Ergo ille non excuſatur à peccato.

Secundò, quando illi Authores dicunt quod
241 error probabilis excuſat à peccato, vel loquuntur de probabilitate vera, vel duntaxat apparenti; Primum dici non poteſt, cum nullus error aut hæreſis veram probabilitatem, ſed duntaxat falſam & apparentem habere poſſit. Nec etiam ſecundum, aliàs ſequeretur nullum ferè propter hæreſim damnari poſſe hæreticum; cum nullus ſit penè, qui non affirmare poſſit ſibi ſectam ſuam videri probabilem. Ex quo ulterius ſequeretur ad ſalutem in ſua quemque Religione, quam probabilem putat, poſſe pervenire. Unde Caramuel in probabilitatis doctrina verſatiſſimus, & omnes ejus conſecutiones apprimè callens, imparem huic difficultati reſolvendæ ſe agnoſcit, eique videtur ſuccumbere, dum in Theologia fundamentali pag. 472. refert, & inſolutum relinquit diſcurſum cujuſdam Baſanomeni Lutherani, qui fatebatur fidem Romanæ Eccleſiæ eſſe quidem probabiliſſimam, adeòque ſecuriſſimam, ſed contendebat etiam Lutheranam, quam profitebatur, eſſe probabilem, atque adeò ſecuram, ſubindeque ſibi licere eſſe in quieta conſcientia apud Lutherum, & in ejus ſecta ſe poſſe ſalutem conſequi. *Quia Baſanomenus* (inquit) *Lutheranorum filius, & in Lutherana urbe natus, inter Lutheranos nutritus, magiſtros habuit & prædicantes Lutheranos; ſic ubi primùm Patrem Valerianum, magnum Capucinorum decus, & alios audivit inculcantes, vel eſſe redeundum ad Romanam Eccleſiam, vel recedendum à Chriſto, fervide inſurrexit, & dixit: Chriſtianiſmus probabiliſſima Religio eſt, & ſub ipſo dantur ſectæ antiquiores, juniores, ſeveriores, benigniores, univerſaliores, minùs univerſales (& præcipuè Romana, Lutherana, Calviniana)* QUÆ SUNT VERE PROBABILES. *Ergo mihi Lutherano non eſt neceſſariò redeundum ad Romanam Eccleſiam, aut ſecedendum à Chriſto. Nam præter Romanam Religionem, cui probabilitatem non nego, etiam Lutherana eſt Chriſtiana, & probabilis, & multò Romanâ benignior. Vim rationis jam penetras, jam vides quò reſpiciat hæreticus. Tenet primò eſſe probabile, quòd Deus mentiri nequeat; ſecūdò eſſe probabile, quòd revelarit ſacram paginam, & ſi velit, ut ſic loquar, dictaverit; tertiò eſſe probabile, quòd eandem Romana Eccleſia benè exponat; & tamen addit iis non obſtantibus, harum antitheſes eſſe probabiles. Reſolutionem hanc ſic ille confirmat & dilucidat: Doctrina Ariſtotelis, inquit, prout hodie traditur in Academiis Italicis, Hiſpanicis, Gallicis, probabiliſſima eſt, nec contra hanc ipſam probabilitatem militat mundi æternitas & animæ rationalis mortalitas: nam iſti, & ſimiles errores ſunt expuncti, nec jam traduntur à Chriſtianis Philoſophis. Hæc ipſa doctrina, & ſchola Ariſtotelis in tres ſectas dividitur, Thomiſticam, Scoticam & Nominalem; omnes probabiles, omnes celebres, omnes plauſibiles. Dicant Dominicani: noſtra ſchola Ariſtotelica eſt, & antiquior Nominali & Scoticâ: Ergo redeundum ad ipſam, vel ſecedendum eſt ab Ariſtotele. Quid inde? Nam à Franciſcanis ridebuntur, qui æquo jure reponent, vel admittendam eſſe Scoti ſcholam, vel relinquendum Peripatum. Tunc enim argumentatio urgeret: cùm vel una ſub Chriſto Religio, vel una ſub Ariſtotele ſchola demonſtrationes produceret. Nam ſi una ſecta demonſtraretur eſſe vera, reliquæ demonſtrarentur eſſe falſæ; & in noſtro caſu, ait Baſanomenus, omnes has Religiones (Romanam, Lutheranam, Calvinianam) eſſe Chriſtianas & probabiles judico; & omnes has ſcholas (Thomiſticam, Scoticam, & Nominalem) eſſe Ariſtotelicas & probabiles cenſeo; & hanc ob rem ratiocinio illo disjunctivo, vel redeundum eſt ad Romanam Eccleſiam, vel ſecedendum eſt à Chriſto, convinci aut urgeri non poſſum. Nec antiquitatem ipſe & Concilia generalia morabitur: hæc enim, ut ait, probabilia argumenta, & non evidentia miniſtrant: quoniam ſchola Ariſtotelis, Chriſti religione multò antiquior, & Academiæ Peripateticæ multò numeroſiores magiſtros habent, quàm generalia Concilia, & ſi licet P. Magno doctrinam Peripateticorum de errore & tyrannide arguere, cur non licebit Baſanomeno eſſe & cautiori? Cur non dicere, Romanam quidem Eccleſiam eſſe probabiliſſimam, adeòque in foro interno eſſe ſecuriſſimam; & tamen hoc ipſo non obſtante, Lutheranam quam ipſe profitetur, eſſe etiam probabilem, atque æquè Chriſtianam, ac ſecuram;* IMO SECURIOREM OMNINO, QUONIAM MINUS PROBABILIS SENTENTIA, SI BENIGNIOR, ETIAM SECURIOR EST. *Cur non licebit addere, ſe eſſe in quieta conſcientia* apud

Digitized by Google

apud Lut'erum, adeòque non teneri redire ad Eccleſ.am R. manam, nec à Chriſti Religione ſecedere.

142 Hæ. Caramuel. Ex quibus liquet, illum vim hujus conſecutionis probè noviſſe, eamque tacitè ſaltem & indirectè approbaſſe, nempe: *Si nullus hæreticus, quandiu ejus ſecta ſibi apparet probabilis, peccat credendo hæreſi ſibi propoſita, nullus ferè propter hæreſim poterit damnari hæreticus; cùm vix ullus ſit, cui ejus ſecta non videatur probabilis, proinde poterit quilibet in ea Religione quam profitetur ſalutem conſequi.*

Scio alios Recentiores, has conſecutiones non admittere, imò ob ipſis abhorrere. Sed ut rectè ait Caramuel, *vel omnia debent tranſglutire, vel à principali opinione diſcedere.* Unde redit illud Auguſtini, quod ſupra retulimus; *Hoc tu quidem non ſentis, ſed hoc ſequitur illa quæ ſentis. Muta ergo antecedentia, ſi vis cavere ſequentia.*

XIII.

143 *Dare pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, ut motivum, quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur, non eſt ſimonia, ſi non detur ut pretium beneficio æquale.* Valentia tomo 3. diſ. 6. qu. 16. p. 3. Tannetus, Eſcobarius, Sanctius, Milhardus, & alij recentiores Caſuiſtæ.

Oppoſitum colligitur apertè ex D. Thoma 2. 2. qu. 100. art. 2. ad 5. ubi ait: *Antequam alicui acquiratur jus in Epiſcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel proviſionem, ſeu collationem ſimoniacum eſſet adverſantium obſtacula pecuniâ redimere: ſic enim pecuniâ pararet ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficio, Per pecuniam parare ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam, juxta D. Thomam, vera ſimonia eſt: Sed qui dat pecuniam, ut temporale incitamentum, quo animus collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducatur, pecuniâ parat ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam; eâ enim ut medio ſeu inſtrumento utitur ad excitandam & flectendam collatoris voluntatem, ut ipſi beneficium conferat: Ergo ille verè ſimoniacus eſt. Unde Eccleſia ſemper pro ſceleratis & ſimoniacis habuit eos omnes, qui pecuniâ ſibi ad ſacerdotium, & alia Eccleſiæ miniſteria aut beneficia viam muniunt, & hanc nundinationem, quavis arte, quovis colore fucatam, ſimoniacum ſcelus appellavit. Hinc generatim negant Canones fas eſſe, per pecuniam ad Eccleſiæ dignitates pervenire, ut patet ex Canonibus Apoſtolicis Can. 30. ubi ſic dicitur: *Si quis Epiſcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur.* Hinc etiam generaliter vetant, ne quis ad Eccleſiæ munia conſequenda aliquid offerat vel promittat, ut conſtat ex Concilio Toler. 8. in quo ſic habetur: *Si quis pro percipienda ſacerdotij dignitate quodlibet præmium detectus fuerit obtuliſſe, ex eodem tempore anathematis ſe noverit opprobrio condemnatum.* Item in Concilio Melphitano anni 1090 ſtrictè vetatur, *Nequis dato, vel promiſſo vel pretio, vel ſervitio, eâ intentione impensè Epiſcopalem nitatur aſſequi dignitatem.*

Confirmatur: Cùm D. Petrus Simonem Ma-
144 gum de ſimoniæ ſcelere increpavit, de hoc eum reprehendit quòd donum Dei pecuniâ poſſideri poſſe exiſtimaſſet, ut patet ex verbis illis Actor. 8. *Pecunia tua tecum ſit in perditionem, quoniam donum Dei exiſtimaſti* PECUNIA POSSIDERI: Sed quod pecuniarij muneris præſtatione per A modum illecebræ permoventis obtinetur, tam benè pecuniâ poſſidetur, ac illud quod per ipſam ſub formalitate pretii ſumptam acquiritur, ut de ſe patet: Ergo qui dat pecuniam ut motivum, quo voluntatem collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducat, tam benè ſimoniæ labe inficitur, quàm qui illam præbet ut pretium beneficio æquale.

Confirmatur amplius: Si ad Simoniam neceſſariò requiratur, ut pecunia per modum pretii beneficio æqualis offeratur, vel conferatur, tam rarum erit Simoniæ vitium, ut ab ejus labe omnes Simoniaci facilè ſe purgare poſſint, dicendo ſcilicet ſe temporale pro ſpirituali dare, non B tanquam pretium, ſed tanquam motivum. Imò & ipſe Simon Magus, Simoniacorum omnium parens eâdem diſtinctione, ſeu præciſione metaphyſica, ab eodem ſcelere facilè excuſari poterit: nam cùm pro impetranda gratia impertiendi Spiritum ſanctum per manuum impoſitionem, pecuniam offerendo Apoſtolis, vendendi aut emendi, vel pretii verbis nequaquam uſus fuerit, ut patet ex verbis Scripturæ ſupra relatis, dici poterit ipſum obtuliſſe Apoſtolis pecuniam, non ſub formali ratione pretii, quo talem poteſtatem emeret, ſed duntaxat tanquam motivum quo eorum voluntatem ad eam ſibi conferendam inclinaret: neque enim ille curabat modum, ſed tantùm ut rem quoquo C modo aſſequeretur. Similiter à labe Simoniæ purgari poſſet Balaam Propheta, à quo Simonia vetuſtiori vocabulo *Balaamia* dicitur, ut notat Adrianus quodlibeto 9. quæſtione 2. poſſet enim pariter dici, ipſum munus à Moabitico Rege ſibi miſſum acceptaſſe, non ut pretium propheticæ maledictionis, ſed ut motivum: neque enim vel Rex curabat, quonam titulo ille munus acciperet, dum quoquo modo ad maledicendum hoſtibus eum permoveret; nec Balaam admodum curabat, quonam titulo oblatum munus ſibi obveniret, ſed ut quoquo modo ſuam avaritiam inde expleret. Idem cum pro-D portione de Giezi, & de omnibus aliis Simoniacis dici poſſet. Ergo ſi ſtandum ſit novorum Caſuiſtarum doctrinæ, & ſi præfata diſtinctio pecuniæ in ratione motivi, & in ratione pretii valeat, & ſufficiens ſit ad vitandam ſimoniam, peccatum ſimoniæ à rebus humanis exulabit, & in mundum Platonicum demigrabit, vel ſolùm à bardis & ſtupidis, qui diſtinctiones illas & præciſiones metaphyſicas capere nequeunt, committetur. Unde Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 864. *Si ſcriptor* (inquit) *ſcrupuloſus ſit, nulla erit circumſtantia ab hoc contactu libera: ſi autem audentior, ipſum ſimonia conceptus,* E ERIT IDEA PLATONICA, *ut dicitur, quæ non reperitur in rebus.*

Nec valet quod aliqui Recentiores dicunt; nempe eum qui pecuniam, vel aliud quid tem- 146
porale pro beneficio, per modum illecebræ permoventis, non verò per modum pretii beneficio æqualis confert vel offert, non committere quidem Simoniam contra jus divinum, quia ad hanc requiritur quod temporale pro ſpirituali detur ut pretium, eſſe tamen reum ſimoniæ contra jus poſitivum, quia leges & Canones Eccleſiæ id vetant. Non valet (inquam) quia S. Thomas in 4. diſt. 25. qu. 3. art. 3. ad 1. docet quòd ſi Judex ſpiritualis munere aliquo, ſive parvo, ſive magno, flectatur ad aliquid faciendum, ſimoniacus eſt coram Deo:

Dicendum

Dicendum (inquit) *quòd Eccleſia judicium eſt quantùm ad exteriora, & quia non eſt probabile quòd animus Judicis ſpiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideò in parvis muneribus Judicii datis non judicat ſimoniam committi: ſed apud Deum qui cor videt, ſimonia eſt & parvis & in magnis muneribus*, SI ANIMUS JUDICIS EX EIS FLECTATUR. Quibus verbis apertè docet committi ſimoniam contra jus divinum, quando muneribus, ſive parvis, ſive magnis, aliquis inducitur ad aliquid ſpirituale conferendum. Ibidem etiam in reſp. ad 4. ait, quod *Qui dat aliquid ſpirituale ..... ſi principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis*, QUANTUM AD JUDICIUM DIVINUM, *ſimoniam committit & rogatus, & rogans, ſi hoc intendat.* Unde Suarez in tract. de Simonia cap. 3. pro hac ſententia S. Thomam; & alios antiquos Theologos & Canoniſtas refert: *Sæpiſſimè* (inquit) *legimus apud Authores tam Theologos quàm Canoniſtas, ſimoniam mentalem committi, quoties per ſpiritualem actionem vel dationem principaliter intenditur acquiſitio alicujus commodi temporalis. Ita tenent Gloſſa, Hoſtienſis, Panormitanus, Navarrus, Covarruvias, S. Thomas, Cajetanus, Major, Durandus, Altiſiodorenſis, Adrianus, Antoninus, Corduba, Gerſon, &c.*

147 Addo quod, cum Eccleſia non poſſit mutare naturas rerum, nec efficere quòd ſimonia ſit id quod verè ſimonia non eſt, ſi oblatio pecuniæ per modum illecebræ ad conferendum beneficium permoventis, ſimoniæ labe careat, ex eo præcisè quòd Eccleſiæ legibus & canonibus vetetur, ſimoniaca dici non poterit: ſubindeque vera ſimonia à rebus humanis exulabit, & ut verbis Caramuelis utar, *erit idea Platonica, quæ non reperitur in rebus.*

148 Id explicari & illuſtrari poteſt exemplo ex novorum Caſuiſtarum doctrina daſſumpto: illi enim communiter docent, contractum qui ab Hiſpanis *Mohatra* vel *Baratra*, & ab Italis *Stoco* appellatur (qui tunc fit quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio ſummo, & ſtatim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit) non eſſe verè uſurarium, & uſuræ labe reipſâ carere: de quo infra. Sicut ergo ſi talis contractus Eccleſiæ legibus & Canonibus prohiberetur, quemadmodum civilibus legibus vetitus eſt, ineptè quis diceret, mercatores contractum illum exercentes, non eſſe quidem uſurarios, uſurâ contra jus divinum, ab uſura tamen contra jus Eccleſiaſticum non eſſe immunes; quia cum Eccleſia non poſſit rerum naturas mutare, ſuis legibus & canonibus efficere nequit, quòd uſura ſit id quod verè uſura non eſt. Ita ſimiliter, ſi oblatio pecuniæ, per modum illecebræ, ſeu incitamenti, ad conferendum beneficium permoventis, ſimoniæ labe revera ſit expers, ex eo quòd legibus & Canonibus Ecleſiæ vetetur, verè ſimoniaca non erit, nec eo nomine, niſi nugando, & terminis abutendo, donari poterit: unde inepta planè ad oppoſitum & chimerica videtur diſtinctio illa ſimoniæ in ſimoniam juris divini & juris Eccleſiaſtici, quam ad vim rationum præcedentium eludendam recentiores Caſuiſtæ excogitarunt.

149 Ex dictis confutata manet alia Eſcobarij aſſertio, quâ docet tract. 6. exam. 2. num. 14. Simoniacum non eſſe, qui promiſſa ſine intentione ſolvendi pecuniâ ad ſacerdotium pervenit. Cum enim *pecuniâ parare ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam*, verè ſimonia ſit, ut ex D. Thoma ſupra vidimus, & ille qui pecuniâ promiſſâ, ſine intentione ſolvendi, ad ſacerdotium pervenit, eâ ſibi viam ad illud obtinendum non minus paraverit, quam ille qui pecuniam de facto exhibuit, planum eſt, illum non minus eſſe ſimoniacum, nam utrobique pecunia ratio eſt cur beneficium conferatur. Unde in Concilio Melphitano ſupra relato, non modò ne pro beneficio obtinendo pecunia detur, ſed etiam ne promittatur, vetitum eſt.

Confirmatur: Quod in judiciis corruptio eſt, id in obtinendis beneficiis eſt ſimonia: Sed non minus corruptor judicij eſt, qui argentum pollicitus aſt Judici, nec præſtitit, quam qui promiſit & præſtitit: Igitur non minus ſimoniacus eſt, qui promiſit cum nolit ſolvere, quàm qui promiſit & ſolvit.

XIII.

Cùm numerata pecunia pretioſior ſit numerandâ, & nullus ſit qui non majoris faciat pecuniam præſentem, quàm futuram, poteſt creditor aliquid ultra ſortem à mutuatario exigere, & eo titulo ab uſura excuſari. Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 799. relatus à Sinnichio §. 443. 150

Hæc aſſertio non ſolum improbabilis, ſed etiam erronea & intolerabilis, eſt. Cum enim pecunia ex ſe & ex natura ſua ſit ſterilis, non minus contra naturam eſt, ut quis ex ea fructum mediante fœnore expectet, quàm ſi ex mula, ex ſua naturâ ſterili, mulum gigni ſperaret. Unde Ariſtoteles 1. Politic. cap. 7. relatus à D. Thoma 2.2. qu. 78. art. 1. ad 3. docet quòd uſuraria acquiſitio pecuniarum eſt maximè præter naturam, quia in fœnore NUMMUS NUMMUM PARIT. Hinc Baſilius Magnus in pſal. 14. Pecuniam, BESTIAM FOECUNDAM appellat, non quidem quod ipſa ex natura ſua vim gignendi habeat, ſed quòd humana nequitia & avaritia fœtum ex ea innaturalem extorqueat.

Quæres, an contractus *Mohatra*, ſupra explicatus, licitus ſit, & careat labe uſuræ? 151

Reſpondeo ſi talis contractus fiat cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis præviè inito, ut communiter fieri ſolet, ipſum eſſe illicitum, & manifeſtam uſuræ palliationem, quicquid recentiores Caſuiſtæ in contrarium dicant. Ratio eſt: quia lucrari aliquid ultra ſortem, ex vi mutui præcisè, uſura eſt, ut omnes fatentur: Sed per illius contractus ambages, mercator ultra ſortem, ex vi mutui, intendit lucrari, & de facto intra breve tempus lucratur id, quo ſummum mercium pretium ſuperat infimum; ut enim ſupra dicebamus, contractus *Mohatra* tunc fit, quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio ſummo, & ſtatim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit: Ergo contractus ille quando fit cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis præviè inito, verè uſurarius eſt, merumque fœnoris integumentum, ſeu manifeſta uſuræ palliatio dici debet. Unde præclare Ambroſius lib. de Tobia cap. 24. *Quodcumque* (inquit) *ſorti accedit, uſura eſt. Quod velis ei nomen imponas, uſura eſt. Si licitum eſt, cur vocabulum refugis, cur velamen obtexis? Si illicitum eſt, cur incrementum requiris?* Appellent

lent ergo recentiores Caſuiſtæ hunc contractum A quocumque nomine voluerint, ipſum *Mohatram Baratram*, *Stoes*, aliiſque barbaris nominibus nuncupent, *nomina tantum non res mutantur, quaſi mutato nomine culpa transfertur & pœna*, ut ſupra ex Innocentio III. dictum eſt.

XIV.

Vix unquam tenetur aliquis ad eleemoſynam præ-
152 *ciſè ex ſuperfluo ſtatus, cum vix unquam hujuſmodi ſuperfluum in ſæcularibus, etiam in Regibus, inveniatur*, Vazquez in opuſc. de eleemoſyna, & plures alij recentiores Caſuiſtæ.

Oppoſitum expreſſe docet S. Thomas 2. 2. B quæſt. 32. art. 5. in corp. ubi ait: *Dare eleemoſynam de ſuperfluo, eſt in præcepto; & dare eleemoſynam ei qui eſt in extrema neceſſitate.* Ex quo ibidem inferunt Cajetanus, Bannes, & alij D. Thomæ interpretes, ut eleemoſyna ſit in præcepto, non requiri duo ſimul, ſcilicet ſuperfluitatem in dante, & extremam neceſſitatem in recipiente, ſed quodlibet eorum ſeorſim ſufficere. Unde S. Doctor eadem parte quæſt. 118. art. 4. ad 2. ſic habet: *Aliquis tenetur ex debito legali bona ſua pauperibus erogare, vel propter periculum neceſſitatis.* VEL PROPTER SUPERFLUITATEM HABITORUM. Quæ verba ibidem Cajetanus exponens, ſubdit: *Quia violatio legalis debiti in divitiis,* C *juſtitiam violat, non liberalitatem; injuſtitia autem ex ſuo genere eſt peccatum mortale, utpote contra bonum proximi; ideò dives non diſpenſans ſuperflua, ſed cumulans ad emendum ſibi dominium, ex ſola aſcendendi libidine, non ſolùm illicitè agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amorem pecuniæ, ſed mortaliter peccat contra proximorum indigentiam, occupando ſuperflua,* QUÆ PAUPERIBUS DEBENTUR, EX HOC IPSO QUOD SUPERFLUA SUNT.

FAVET Gregorius Magnus homil. 33. in E-
153 vang. & de Cura Paſtor. p. 3. admonit. 22. ubi notat eleemoſynam in Scriptura nomine *juſtitiæ* exprimi, ut innuatur non liberalitatem ſed juſtitiam, ſubindeque non conſilium ſed præceptum D eſſe, ut divites de ſuperfluis neceſſaria indigentibus ſubminiſtrent. *Cùm qualibet neceſſaria* (inquit) *indigentibus miniſtramus, ſua illis reddimus, non noſtra largimur: juſtitiæ debitum potiùs ſolvimus, quam miſericordiæ opus implemus. Unde & ipſa veritas cùm de miſericordia cautè exhibenda loqueretur, ait: Attendite ne juſtitiam veſtram faciatis coram hominibus. Cui quoque ſententiæ etiam Pſalmiſta concinens dixit: Diſperſit, dedit pauperibus, juſtitia ejus manet in æternum. Cùm enim largitatem impenſam pauperibus præmiſiſſet, non hanc vocare miſericordiam, ſed juſtitiam maluit; quia quod à communi Domino tribuitur, juſtum profectò eſt, ut qui accipiunt eo communiter utantur.* Idem docet Theodoretus o- E rat. 9. de providentia, ubi ait: *Divitias à ſummo rerum adminiſtratore conceſſas fuiſſe hominibus, ut fruantur neceſſariis, & ex earum abundantia egenis largientes, reddant eas temperantiæ ac juſtitiæ materiam;* temperantiæ utique in ordine ad ſeipſos, juſtitiæ vero in ordine ad alios, quorum indigentiæ ſubveniendum eſſe, ſummus ille adminiſtrator rerum ſancivit.

154 Ex his patet primò, Vazquem, & alios recentiores Caſuiſtas, præceptum eleemoſynæ detruncaſſe ac mutilaſſe: illud enim (ut ex D. Thoma oſtendimus) duo continet capita ſeu præcepta; uno jubemur neceſſaria in extremis pauperum miſeriis elargiri; alio ſuperflua in communibus pauperum neceſſitatibus erogare, juxta illud Chriſti Lucæ 11. *Quod ſupereſt date eleemoſynam.* Si autem vix unquam divitibus, etiam Regibus, ſuperflua ſuppetunt, ut ait Vazquez, quid clarius quàm ipſos vix unquam ſuperflui largiendi lege urgeri?

Conſtat etiam falſum eſſe quod ait Layman 155
lib. 2. tract. 3. cap. 6. num. 1. *Confeſſarius abſolutionem à peccatis diviti non facilè negare debet, quòd communes pauperum miſerias ſublevare monitus recuſet: quia dives ſemper aliquam cauſam inſpecie præfert cur recuſet*, nempe iſtam, *nihil habeo ſuperflui*. Patet, inquam, hanc doctrinam eſſe falſam: quia dives ex debito legali, ſubindeque ex præcepto, & non ſolùm ex conſilio, tenetur ſibi ſuperflua dare pauperibus, ut ex D. Thoma jam vidimus: unde ſi monitus à Confeſſario hoc facere recuſet, & ex ſola aſcendendi libidine præcludat viſcera ſua pauperibus, ne quidquam de ſuperfluo ipſis largiatur, abſolutionis incapax eſt. *Quod ſi mihi* (inquit Cajetanus opuſc. de eleemoſyna cap. 6.) *illud objeceris, quod ſcilicet divitum confeſſiones audiri non poſſent, & Confeſſores damnationem incurrerent, audi Dominum Jeſum Chriſtum in Evangelio divitibus dicentem: facilius eſt camelum tranſire per foramen acûs, quàm divitem intrare in regnum cælorum; Confeſſoribus autem: ſi cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadunt.*

C Addo quod, cauſa illa ſeu excuſatio quam 156
prætexunt divites, ut ab hoc præcepto ſeſe eximant, nempe *nihil habeo ſuperflui*, frivola eſt: ſi enim divites res neceſſarias non cupiditate metirentur, quæ modum neſcit, ſed pietate judicarent, quæ neceſſitates ingenioſè contrahit, ut ſibi ſuperſit quod in officia liberalitatis effundat, multa invenirent ſuperflua: juxta illud Auguſtini in Pſal. 147. *Multa ſuperflua habemus, ſi non niſi neceſſaria teneamus: nam ſi inania quæramus, nihil ſufficit.* Cui conſonat illud Senecæ in Epiſtolis: *Inopiæ pauca deſunt, avaritiæ omnia.* 157

Non eſt etiam prætermittendum, novellos probabilitatum patronos, dum ex una parte D ſtudent placere divitibus, eos exonerando à præcepto largiendi de ſuperfluo bonorum pauperibus, ex alia plurimum ipſis nocere, eoſque furtis ac direptionibus pauperum exponere, dum docent pauperibus permiſſum eſſe furari, non ſolum in extrema neceſſitate, ſed etiam in gravi, ut videri poteſt apud Leſſium lib. 2. cap. 12. dubit. 12. num. 71. Dianam, Eſcobariũ, Tamburinum, & alios. Unde dùm illi volunt placere divitibus, fiunt inhumani erga pauperes; & dùm volunt favere pauperibus, fiunt injuſti erga divites, ſimulque ex eodem ore calidum & frigidum efflant, atque ut ait Sinnichius, *Pauperibus unâ manu panem, alterâ lapidem oſtentant.*

XV.

Abſolutionis capax eſt homo, quantâvis laboret ig- 158
norantiâ myſteriorum fidei, & etiam ſi per negligentiam quoque culpabilem neſciat myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis, & Incarnationis Domini noſtri Ieſu Chriſti.

Hæc aſſertio eſt poſtremus ex ſeptemdecim articulis, quos Academia Lovanienſis ad inſtantiam Archiepiſcopi Mechlinienſis reprobavit: ejuſque falſitas patet ex communiori Theologorum ſententia, aſſerentium cum S. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 7. & 8. in nova lege fidem explicitam myſterij Incarnationis, & Trinitatis, non ſolùm neceſſitate præcepti, ſed etiam neceſſita-

remedij eſſe ad ſalutem neceſſariam. Ut enim viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum tendit, agnoſcere: *Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, eſt myſterium Incarnationis, & Paſſionis Chriſti, juxta illud Act. 4. Non eſt aliud nomen datum hominibus, in quo oportcat nos ſalvos fieri*, inquit S. Thomas loco citato: terminus verò ad quem per fidem tendimus, eſt clara viſio Dei Unius & Trini: Ergo nullus eſt in via ſalutis, nec conſequenter capax abſolutionis, qui per negligentiam culpabilem ignorat myſterium Sanctiſſimæ Trinitatis, & Incarnationis. De quo plura in tractatu de fide.

Diſp. 6. ar. 5.

§. V.

Corollarium notatu dignum.

159 EX his modernorum Caſuiſtarum aſſertionibus, & pluribus aliis, quæ brevitatis causâ prætermitto, patet illorum ſcientiam vix aliud eſſe, quàm meram divinorum præceptorum eluſionem; vel ut bellè dicebat Nicolaus Faber, Ludovici XIII. Galliarum Regis Præceptor, ARTEM CUM DEO CAVILLANDI; Gallicè, L'ART DE CHIQUANER AVEC DIEU. *Vix enim ullum eſt præceptum naturale aut poſitivum, quod quæſtuoſis iſtorum probabilitatibus obnoxium non ſit, & eludatur*, ut ait Epiſcopus Gandavenſis in Epiſtola Paſtorali ad Clerum ſuæ diœceſis, ſuprà citata. Unde rectè & perbellè obſervavit Sinnichius libro ſæpè citato de Saule Ex Rege §. 466. modernos Caſuiſtas, experimento edoctos quàm ægrè conformentur mores humani legi divinæ, tentaſſe ex adverſo conformare legem divinam moribus humanis; quaſi lex Decalogi foret REGULA LESBIA, ad ſui regulati normam, & ad quod quiſque ſentit & vult accommodabilis. *Regula enim Lesbia* (ait Eraſmus in Adagiis) *dicitur, quoties præpoſterè non factum ad rationem, ſed ratio ad factum accommodatur, & cùm lex moribus applicatur, non mores ad legem emendantur.* Quare Auguſtinus Concione 1. in Pſal. 48. *Hæc* (inquit) *eſt in hominibus magna & uſitata perverſitas, quâ cùm debeant ipſi vivere ſecundùm voluntatem Dei, Deum volunt vivere ſecundùm voluntatem ſuam; & cùm ipſi nolint corrigi, illum volunt depravari; rectum non arbitrantes quod ille vult, ſed quod ipſi volunt.*

160 Poſſet hoc corollarium variis exemplis, quæ fusè proſequitur idem Sinnichius loco citato, declarari, ſed iſtud ſufficiet. Delectat v.g. luxurioſum aliquem conſervari & cohabitare cum fœmina, quæ blanditiis ſuis ipſum ad peccandum ſæpe allicit: movetur Dei ſermone talem occaſionem fugere, & abſcindere à ſe oculum, manum, aut pedem ſcandalizantem ſe, dicitque ei ſæpiùs Spiritus ſanctus hæc verba libri Proverbiorum: *Numquid poteſt homo abſcondere ignem in ſinu ſuo, ut veſtimenta illius non ardeant; aut ambulare ſuper prunas, ut non comburantur plantæ ejus?* Accedunt SS. Patres divini ſermonis interpretes, eumque etiam admonent, *Inter Chriſtianorum certamina, duriora eſſe prælia caſtitatis, ubi continua eſt pugna, & rara victoria: cætera vitia reſiſtendo, libidinem verò fugiendo ſuperari*, & alia quæ ſupra fuſe expendimus: Denique Apoſtolus ei præcipit ut fornicationem fugiat, & mollitiem ac immunditiam abhorreat, quia fornicarii, molles, & immundi regnum Dei non poſſidebunt. Sed venit benignus & laxus Caſuiſta, hæc ſuggerens ei: *Concubinarium non tenetur domo pellere concubinam, quando eâ relictâ vitam tranſigeret triſtiùs. Licitum eſt quærere directè occaſionem peccandi, pro bono ſpirituali, aut temporali noſtro, vel proximi. Fornicatio & mollities non ſunt jure naturæ prohibita, ſubinde quæ ſi Deus eas non interdixiſſet, nunquam eſſent vitia, ſæpe eſſent bona, & aliquando obligatoria ſub peccato mortali. Copula cum conjugata, conſentiente marito, non eſt adulterium. Licet abortum procurare ante animationem fœtûs, ad vitandum ſcandalum, aut puellæ infamiam*, & alia quæ ſupra retulimus, & confutavimus: atque ita moribus hominum depravatis legem divinam accommodare conatur, & regulam ſuo regulabili conformare, non verò mores hominum ad Dei legem emendare & corrigere.

Sed quæſo, AMICE LECTOR, ſi tuæ ſalutis cupidus ſis, ne audias benignos illos Decalogi interpretes, qui humanarum probabilitatum præſtigiis & blanditiis, ac benignioribus interpretationibus, præcipua Dei præcepta eludere & evacuare conantur. *Tene te* (inquit) Auguſtinus) *ad legem Dei, & non ſequaris prævaricatores ejus: non enim ſecundùm illorum ſenſum, ſed ſecundùm illius veritatem judicaberis. Ne trahamur* (addit Lactantius) *authoritate cujuſquam, ſed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.* 161

Chriſtus non dixit homini, inter Dei legem & hominum interpretamenta conſtituto, eſto conſentiens benigniori Decalogi interpreti, ſed *Eſto conſentiens adverſario tuo. Quæramus* (ait Auguſtinus) *iſtum adverſarium cui debeamus conſentire, ne tradat nos Iudici, & Iudex Miniſtro. Quæramus illum, & conſentiamus illi. Si peccas, adverſarius tuus eſt ſermo Dei: verbi causâ, forſitan delectat te inebriari, dicit tibi: Noli. Delectat te adulterari: dicit tibi ſermo Dei, Noli. In quibuſcumque peccatis volueris facere voluntatem tuam, dicit tibi, Noli. Adverſarius eſt voluntatis tuæ, donec fiat author ſalutis tuæ. O quàm bonus adverſarius, quàm utilis adverſarius! Non quærit noſtram voluntatem, ſed utilitatem. Adverſarius eſt nobis, quamdiu ſumus & ipſi nobis quamdiu tu tibi inimicus es, inimicum habes ſermonem Dei: eſto tibi amicus, & concordas cum ipſo. Non furtum facies, audis & concordaſti. Non mœchaberis, audis & concordaſti. Non falſum teſtimonium dicas, audis & concordaſti. Non concupiſces uxorem proximi tui, audis & concordaſti. In his omnibus cum tuo iſto adverſario concordaſti: dic mihi quid perdidiſti? Non ſolùm nihil perdidiſti, ſed & teipſum qui perieras inveniſti.*

§. VI.

Caſuiſtarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Epiſcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur.

CVm mos iſte in Eccleſia ſemper viguerit, ut quò quiſque foret religioſior, novellis adinventionibus contrairet, ut Vincentius Lirinenſis ait, non mirum quod nuper plures docti & vigiles Paſtores, ac celebres Theologi, advertentes perniocioſam hanc novorum Caſuiſtarum doctrinam, velut zizaniam quandam in Eccleſiæ agro ſuccreſcere, ſenſimque ac delectabiliter plurium animos occupare, adversùs eam, & voce, & ſcriptis, fortiter ac generoſe pugnarunt, 162

ac de vaga illa & effræni in materia morum opinandi licentia, apud Eccleſiæ Præſules graviter conqueſti fuerint. Unde meritò hæc verba Chryſologi ſerm. 97. ipſis adaptari poſſunt: *Superſeminatu zizania ſervi expaverunt, metuentes ne zizaniorum gramina ad illorum redirent offenſam, quorum conſcientia, præter jacturam boni ſeminis, nihil habebat: unde auditum ſui Domini prævenerunt, ne ſecuri de innocentia, reatum de ſilentio ſuſtinerent.*

163 Inter hos præcipui fuere Pariſienſes & Rotomagenſes Parochi, pietate celebres, & ſapientiâ ac eruditione præclari, qui anno 1656 ad Galliæ Clerum, Pariſiis de more congregatum, plura perverſa dogmata, ex novorum Caſuiſtarum libris extracta, detulerunt, libello ſupplici eorum damnationem urgentes. Inſtabat tunc Comitiorum finis, nec temporis anguſtiæ, ſicut nec alia graviora negotia, ſinebant maturo tot propoſitionum examini vacare. Ne tamen Auguſtiſſima Synodus illas ſuo ſilentio probaſſe videretur, ſed eas tacitè ſaltem reprobaret, imprimendas mandavit inſtructiones Confeſſariorum, à S. Carolo Borromæo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab illuſtriſſimo Domino Petro de Marca, Archiepiſcopo Toloſano tranſlatas, quibus propoſitiones illæ, quas ſolemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac ſanctâ cenſurâ afficerentur. Ut enim in Epiſtola inſtructionibus illis præfixa dicitur: *Novitiæ illæ opiniones ita Chriſtianam morum diſciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut hujuſmodi ſcientiâ quavis ignorantia longè ſit potior.*

Hoc ardore ex parte Parochorum gerebatur negotium. Pars autem adverſa in ſui defenſionem opus parabat, in quo ejus Author omnes eloquentiæ & ingenii nervos intendens, propoſitiones traductas a Parochis ut erroneas, ſcandaloſas, & temerarias, ab omni prorſus cenſuræ nota liberas, ſummâ arte oſtendere conabatur: proditque in lucem anno ſequenti 1657. ſub hoc titulo & inſcriptione: *Apologie des Caſuiſtes contre les calomnies des Janſeniſtes.*

164 Videbatur liber iſte Authoribus ſuis arx quædam munitiſſima, & inexpugnabile præſidium, eò præcipuè quòd Parrochorum & Janſeniſtarum unam & eandem cauſam facerent; licet in rei veritate nulla eſſet inter ipſos de quinque damnatis Janſenii propoſitionibus contentio; ſed omnes perverſa illa dogmata tum voce, tum ſcriptis, unanimi conſenſu damnarent. Vix tamen in publicum diſtrahi cœpit liber ille, quod Parochi novo ardore ſuccenſi, preſſiùs in ejus condemnationem excitarunt primò Vicarios Generales Pariſienſis Archiepiſcopi tunc abſentis; qui octo Theologos (è quibus duo, ſcilicet P. Oliverius Richecorius, vulgo *Richecœur*, & P. Petrus Lowet erant ex noſtris) in examen libri deputarunt, auditiſque eorum relationibus, illum ſolemni cenſurâ damnarunt: deinde facultatem Pariſienſem, ſive Sorbonam, quæ pari cenſurâ, licèt adhuc magis ſpeciali, librum proſcripſit.

165 Plures etiam illuſtriſſimi Antiſtites, gravibus, piis, eloquentibus, doctiſque cenſuris, aut Epiſtolis Synodalibus, eandem Caſuiſtarum Apologiam reprobarunt, & è ſuis diœceſibus proſcripſerunt. Inter hos, tres fuere Primates, ſcilicet Archiepiſcopus Senonenſis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagenſis Primas Normaniæ, Bituricenſis Primas Aquitaniæ (prætenſus ſaltem, nam de eo jure contendit Archipræſul noſter Burdigalenſis, cujus cauſam erudite defendit Dominus Brouſſe, Senator Burdigalenſis) Epiſcopi verò quindecim, nempe Aurelianenſis, Bellovacenſis, Andegavenſis, Nivernenus, Aleſtenſis, Convenarum, Appamienſis, Bazatenſis, Conſeraneoſis, Tutellenſis, Ebroicenſis, Lexovienſis, Catalaunenſis, Dignenſis, Cadurcenſis, Alanus de Solminhac, Galliæ noſtræ, imò totius Eccleſiæ decus inſigne, qui Sanctorum priſcorum Epiſcoporum, ſive in Paſtorali vigilantia, ſive in admiranda vitæ innocentia & auſteritate, rigidiſſimus ac indefeſſus æmulator, multis poſt mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, ſicut & alia ejus præclara geſta, magna cum pietate & diligentia recenſentur, Ac demum Vencienſis, Antonius Godæus vir item pietate clarus, ſed eloquentiâ & doctrinâ, variiſque librorum editionibus clariſſimus. Quibus ſi adjungamus è Belgio Archiepiſcopum Mechlinienſem, & Gandavenſem Epiſcopum, qui multas propoſitiones ab Apologiſta defenſas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovanienſi: primus quidem anno 1654. ſecundus verò anno 1657. erunt viginti tum Archiepiſcopi, tum Epiſcopi, gradu, pietate, doctrinâ, ſapientiâ venerandi, quorum numerum tandem infallibili ſuo judicio perfectè completurus acceſſit ſupremus fidelium omnium Paſtor, & Epiſcoporum omnium Epiſcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 26. Auguſti anni 1659. in prædictam Caſuiſtarum Apologiam, Apoſtolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali ſanctæ Romanæ & univerſalis Inquiſitionis edito.

Sanctiſſimus D. N. Alexander Papa VII. *præſenti decreto* PROHIBET ET DAMNAT *librum cui titulus eſt*: Apologie pour les Caſuiſtes contre les calomnies des Janſeniſtes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chreſtienne ſi nettement expliquées, & prouvées avec tant de ſolidité, qu'il luy ſera aiſé de voir que les Maximes des Janſeniſtes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent à toute ſorte de pechez, & aux grands relâchemens qu'elles blâment avec tant de ſeverité: par un Theologien & Profeſſeur en droit Canon. A Paris M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas ſua, ut nemo cujuſque gradus & conditionis exiſtat, etiam ſpeciali, & ſpecialiſſimâ notâ dignus, prædictum librum apud ſe retineat, aut legat, neve imprimere, aut imprimi curare audeat, ſub pœnis & Cenſuris in ſacro Concilio Tridentino, & in indice librorum prohibitorum contentis, aliiſque arbitrio Sanctitatis ſuæ infligendis; ſed ſtatim quicumque illum habet, vel in futurum quomodocumque habebit, locorum Ordinariis, ſeu Inquiſitoribus, ſub iiſdem pœnis exhibere teneatur.* 166

Ioannes Lupus, Sanctæ Romanæ & Univerſalis Inquiſitionis Notarius.

Loco † *Sigilli.*

Anno à Nativitate D. N. JESU *Chriſti milleſimo ſexcenteſimo quinquageſimo nono, indictione duodecima, die verò 26. Auguſti, Pontificatus Sanctiſſ. in Chriſto Patris & D. N. Alexandri, divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus quinto, ſupra dictum decretum*

decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Baſilicarum S. Ioan. Lateran. & S. Petri de urbe, nec non ad valvas Palatij Sacræ Inquiſitionis, Cancellariæ Apoſtolicæ, ac in acie Campi Floræ, ut moris eſt, per me Hieronymum Macellani, ejuſdem Sanctiſſ. D. N. Papæ, & ſanctiſſimæ Inquiſitionis Curſorem.

Item Eminentiſſimi Cardinales Congregationis ſacræ Indicis Præfecti, anno 1664. die 15. Januarij, ſequens decretum ediderunt.

Sacra Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS *fuit infra ſcriptus liber, ubicumque, & quocunque idiomate impreſſus imprimendusve. Nemo cujuſcumque gradûs, & conditionis, eum impoſterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, Inquiſitoribus, ſeu locorum Ordinariis, à præſentis Decreti notitia tradat, ſub pœnis in indicè librorum contentis.*

LIBER EST

JOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & ſigillo Eminentiſſimi & Reverendiſſimi D. D. Cardinalis Gineti Epiſcopi Sabinenſis, ſupra dictæ ſacræ Congregationis præfecti, præſens Decretum ſignatum & munitum fuit. Datum Romæ in Palatio Apoſtolico Quirinali, die 15. Ianuarij 1664.

M. Epiſcopus Sabinenſis Cardinalis Ginetus Pref.

F. Hyacinthus Libelli S. Congregationis Indicis Secretarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. JESU *Chriſti 1664. Indict. ſecunda 26. Menſis Ianuarij, Pontificatus autem Sanctiſſ. in Chriſto Patris & D. N. D. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus nono, ſupra dictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Baſilicæ Lateranenſis, ac Principis Apoſtolorum de urbe, & in acie Campi Floræ, ac in aliis locis ſolitis, & conſuetis urbis, per me Iacobum Cornelium, Sanctiſſimi D. N. Papæ Curſorem.*

Hilarius Centellius Curſ. Mag.

Plures etiam ex novorum Caſuiſtarum propoſitionibus, quas ſupra impugnavimus, ut temerarias, & ſcandaloſas damnavit idem Pontifex, in Congregatione generali ſacræ Romanæ & univerſalis Inquiſitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & in alia die 18. Martii anni 1666. & ſub anathematis pœnâ, eas doceri, aut defendi, vel ad praxim deduci prohibuit.

Ex quibus Decretis, & nova Innocentii X. dãnatis quinque propoſitionibus Janſenii Conſtitutione, patet Romanam Eccleſiam, & fidei puritate, & morum innocentiâ præfulgere, eamque non minùs caſtam morum temperiem, quàm incorruptæ fidei integritatem, ſibi perpetuò vendicare; ut meritò cum Pſalmiſta dicere poſſimus, myſticas hujus puriſſimæ columbæ pennas (fidem ſcilicet & mores) eſſe deargentatas, & pallore auri fulgentes; cùm illa, & fulgore ſapientiæ, per aurum deſignatæ, & morum candore, per argentum expreſſo, mirum in modum reſplendeat.

ARTICULUS IV.

Præcipua Adverſariorum argumenta ſolvuntur.

NUllum Scripturæ locum, aut SS. Patrum teſtimonium adducunt Adverſarii in favorem illius ſententiæ, quâ aſſerunt licere ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Hanc ſolùm quibuſdam rationibus, ſatis levibus & frivolis, ſuadere conantur.

In primis objicit Caramuel, inſignis, ſed in- 167
fœlix probabilitatum Patronus, argumentum quod demonſtrationem appellat, & quod in Theol. Regul. art. 20. num. 59. ſub hac verborum ſerie proponit. *Peccare qui ſequitur opinionem probabilem improbabile eſt: demonſtro ſic (notanter demonſtro dixi, non enim aliter quàm demonſtrativè hanc veritatem me oſtenſurum polliceor.) Vel poſſumus ſequi opinionem probabilem, vel tenemur probabiliorem ſequi? Si dicas primum: Ergo hæc etiam eſt probabilis, ut de ſe patet. Si ſecundum aſſeras, non effugiſti: Per te enim tenemur ſequi probabiliorem: Atqui ſententia quæ docet ſufficere minùs probabilem, eſt probabilior; quia habet ſolidiora fundamenta, atque nobiliores rationes, nec non plures Authores: Ergo tenemur aſſerere & ſentire, non peccare eos qui ſequuntur partem minùs probabilem.*

Egregiam ſanè demonſtrationem, quæ ne 168
quidem argumentum probabile dici debet, cùm Author non probet, ſed ſupponat duo, quæ probanda ſunt, & quæ falſa eſſe ſupra oſtendimus: nimirum opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, remanere probabilem: & ſententiam, quæ aſſerit poſſe eligi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, ſolidiora fundamenta, & nobiliores rationes habere. Quando hæc probaverit Caramuel, libenter ejus demonſtrationi ſubſcribemus.

Ad id quod addit de numero Authorum, in primis dico, ſententiam noſtram non parvo Theologorum & Canoniſtarum numero ſtipatam eſſe. Nam Mercorus noſter in libro de praxi opinionum limitata 2. p. art. 14. & Proſper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, pluſquam triginta Authores pro ea referunt. Item D. Thomas & Scotus, utriuſque Scholæ Angelicæ & ſubtilis Principes ac Duces, ſatis aperte ipſi favent, ut ſupra oſtendimus.

Secundò dico, quod cùm oppoſita ſententia 169
magis faveat libertati, & corruptioni naturæ, & in praxi videatur commodior, nihil mirum quod plures in hoc ſæculo patronos & defenſores invenerit. Ut enim bellè dicebat olim Hieronymus Joviniano lib. 2. cap. 19. *Quod multi acquieſcunt ſententiæ tuæ, judicium voluptatis eſt: non enim tam te loquentè probant, quàm ſuis favent vitiis.*

Tertiò dico cum Navarro in Manuali cap. 27. num. 289. *Non videtur una opinio appellanda communis, ad effectum præjudicandi alteri, eo ſolo quod plures eam ſequantur, tanquam oves alias oves, vel ut aves quæ unam volantem aliæ omnes ſequuntur, ſecundùm Decium. Communiorem enim ad hoc exiſtimarem illam quam ſex vel ſeptem Authores claſſici, rem ex profeſſo tractantes aſſererent, quam probatam à quinquaginta, ſola ferè priorum authoritate ductis. Opinio enim communis, non ex numero opinantium, ſed ex pondere authoritatis fit, ut dicit Alexander, relatus à Ludovico Gomez.*

Autho-

Digitized by Google

Authores ergo qui pro aliqua citantur ſententia, magis ponderandi, quam arithmeticè computandi ſunt, & magis ad eorum authoritatem quàm numerum habenda eſt ratio.

171 Addo Authores adverſæ ſententiæ tam variè loqui, & in modo defendendi & explicandi ſuam ſententiam adeò inter ſe diviſus eſſe, ut Mercorus nuſter 2. parte libri citati art. 28. ſupra quatuordecim dicendi modus referat; quod non leve argumentum eſt, ipſam veritati non eſſe conſonam: nam ut ait Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. *Vera ſapientia eſt à multis opinionibus convertens, & uniformem congregans cognitionem, & uno nativo lumine complens.* Super quæ verba D. Thomas ibidem lect. 4. ſic habet: *Illi qui cognoſcunt veritatem, conveniunt in una ſententia: ſed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Quibus etiam conſonat illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. *Hæc eſt veritatis integritas, & quæ ei debetur fidei perſeverando, & æqualitas timoris, & fidei obſequii, non mutare ſententiam, non variare judicium.*

172 Non eſt etiam prætermittendum, plures ex Authoribus, quos Adverſarii citant pro ſua ſententia, non loqui de opinione probabiliori, ſed de tutiori, ſolùmque docere inter duas tutas non neceſſariò tutiorem eſſe ſequendam. Ut patet præcipuè de D. Antonino, & de Navarro: primus enim 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic ait: *Eligere viam tutiorem, conſilii eſt, non præcepti; alias oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutiùs vivitur, quàm in ſæculo. Non ergo de neceſſitate oportet tutiorem eligere, quando etiam alia via poteſt eligi tuta: ſicut enim diverſæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior aliâ ſit, ſic ad civitatem cæleſtem à multis, alius ſic vadit, & tutè, licet alius tutiori modo.* Secundus verò in Manuali cap. 27. num. 279. hæc ſcribit: *Non ſemper eſt neceſſarium partem tutiorem eligere: quia ſatis eſt quoad præcepti implementum tutam eligere, ut late in cap. Si quis autem, à num. 34. probavimus, etiam in iis quæ ad fidem & mores pertinent: in aliis enim nec de conſilio tenetur quis eligere tutiorem.*

Eodem modo loquuntur plures ex noſtris Thomiſtis, qui pro eadem citantur ſententia. Alii verò ſolùm volunt licitum eſſe, ſequi opinionem minus probabilem ex motivo intrinſeco, quando per motivum extrinſecum, ſeu adventitia authoritate ſit probabilior, & certa moraliter.

Non diffiteor tamen dari aliquos ex recentioribus D. Thomæ Diſcipulis, qui explicationi nobiliſſimi operis ejus, Summæ nimirum Theologicæ, principaliter intenti, nec attendentes ad ea quæ ſcripſit in quodlibetis (opere ab ejus ſumma diverſo, ubi, ut ſuprà oſtendimus, hanc quæſtionem in favorem noſtræ ſententiæ ſatis clarè reſolvit) adhæſere oppoſitæ ſententiæ, & cum recentioribus Caſuiſtis docuerunt, in materia morum poſſe quemlibet ſequi ſententiam minùs probabilem, relictâ probabiliori, quamvis concluſiones adeò laxas, quales in cæterorum Recentiorum libris legimus, nuſquam ex illo dogmate deduxerint.

173 Objiciunt ſecundò Adverſarii: Uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, in concurſu probabilioris, multis ab hinc annis in Eccleſiam introductus eſt, & fideles ſunt in legitima poſſeſſione ipſius: Ergo cùm in dubiis melior ſit conditio poſſidentis, non debent in ea turbari, tametſi novæ difficultates cauſantes aliquam dubitationem occurrant.

Reſpondeo primò, titulum poſſeſſionis ſolùm eſſe admittendum in materia juſtitiæ, non verò in materia aliarum virtutum, ut oſtendemus articulo ſequenti. 174

Reſpondeo ſecundò, poſſeſſionem ſolùm facere juſtum titulum, quando eſt pacifica: uſus autem ſequendi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, nunquam fuit pacificus, ſed ſemper plures habuit Adverſarios & contradictores, præſertim in hoc ſæculo, in quo plures Epiſcopi, Parochi, & Doctores, eruditione & ſapientiâ clariſſimi, tale dogma tum voce, tum ſcriptis, fortiter oppugnarunt; juxta id quod ſuprà ex Lirinenſi dicebamus: *Mos iſte in Eccleſia ſemper viguit; ut quò quiſque foret religioſior, novellis adinventionibus contrairet.*

Reſpondeo tertiò: quòd licèt uſus eorum quæ legi tantùm poſitivæ Civili aut Eccleſiaſticæ adverſantur, ſi ſit diuturnus, poſſit legitimam poſſeſſionem fundare, uſus tamen eorum, quæ legi naturæ repugnant, nunquam legitimam poſſeſſionem fundare poteſt. Unde cùm uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, ſtantis pro præcepto, lumini rectæ rationis & prudentiæ, ſubindeque legi naturali repugnet, ut ſuprà fusè oſtenſum eſt, quamvis daretur quòd ille eſſet perantiquus, non fundaret propterea poſſeſſionem legitimam, nec Prælatorum tolerantia ipſum tacitè approbare cenſeretur. Unde dicitur in cap. *Iam dudum* de feriis: *Multa per patientiam tolerantur, quæ ſi deducta fuerint in judicium, exigente juſtitiâ, non debent tolerari.*

Objiciunt tertiò: Matth. 11. Chriſtus dicit: *Jugum meum ſuave eſt, & onus meum leve.* Et 1. Joan. 5. *Mandata ejus gravia non ſunt.* At ſi teneremur pro regula noſtrarum operationum ſemper eligere probabiliores ſententias, jugum Chriſti nimis grave & aſperum redderetur, ejuſque mandata nimis eſſent difficilia: Ergo non tenemur ſequi probabiliores ſententias, ſed poſſumus eligere benigniores, licèt minùs probabiles. Unde dicitur in jure, *L. benignius*, ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſact. *Opinio benignior & ſuavior præferri debet.* 175

Reſpondeo, jugum Chriſti ita ſuave eſſe, ut tamen adhuc jugum ſit, de cujus ratione eſt quòd cervicem aliqualiter premat, ne jumentum effræne elato collo deviet à recto. Item ejus mandata dicuntur facilia, non quòd eorum obſervantia difficultate careat, ut patet in præcepto de captivando intellectu in obſequium fidei, vel de diligendo inimico, aut confitendis peccatis, in quibus magnam ſensûs repugnantiam experimur, ſed quia per gratiam & charitatem, quam ex meritis Chriſti Spiritus ſanctus nobis largitur, & in cordibus noſtris diffundit, redduntur facilia & ſuavia, juxta illud Prophetæ: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum*, per gratiam ſcilicet & charitatem, ut explicat S. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. Unde Auguſtinus exponens hæc verba Apoſtoli, *Mandata ejus gravia non ſunt*, ſubdit: *Non ſunt gravia amanti, ſed non amanti gravia ſunt.* Fit ergo injuria divinæ gratiæ, cùm facilitas ferendi jugum Chriſti, & ejus præcepta obſervandi, non in charitatem, quam Spiritus ſanctus in cordibus noſtris diffundit, ſed in uſum, ſeu potiùs abuſum probabilitatum, quem novi Caſuiſtæ in 176

ſtæ in

itæ in Eccleſiam induxerũt reducitur. Alioquin, ut ſuprà annotavimus, dicendum eſſet jugum Chriſti nunc eſſe ſuavius, quàm tempore primitivæ Eccleſiæ, & ad æternam ſalutem his poſtremis tẽporibus millies quàm priſcis faciliùs perveniri. Quod meritò irriſerunt & exploſerunt Pariſienſes Parochi, præclaris illis, quæ ſuprà retulimus, magni Guigonis Carthuſiani verbis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

177 Ad regulam verò, quæ ex jure Canonico adducitur, dicendum eſt, eam debere intelligi, juxta expoſitionem L. *ſemper* ff. nov. de reg. juris, ubi dicitur, quod opinio benignior præferri debet in dubiis facti, in infligendis pœnis, & aliis caſibus ibi expreſſis. Vel etiam dici poteſt, opinionem benignam apud Juriſperitos non dici eam, quæ favet libertati, ſed quæ favet teſtamento, matrimonio, religioni, aut ſacramento, ut exponit Sylveſter; vel, ut alij interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis: opinio verò quæ contra Dei præceptum, libertatis & concupiſcentiæ partes fovet, non benigna, ſed maligna potiùs aut laxa appellari debet.

Addo benigniora poſſe præferri, quando ſunt in linea honeſti, & regulis prudentiæ conſona: eligere autem opinionem minùs probabilem faventem libertati, in concurſu probabilioris quæ ſtat pro præcepto, nec honeſtum eſt, nec regulis prudentiæ conſonum, ut ex ſuprà dictis patet.

178 Objiciunt quartò: Sæpe videmus Summos Pontifices in his quæ ab Eccleſia determinata non ſunt, ſed ſub opinione Doctorum verſantur, præſertim in diſpenſationibus concedendis, ſequi opiniones probabiles, non ſemper probabiliores: At illos peccare nemo dicet: Ergo licitum eſt ſequi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris.

Reſpondeo, majorem non eſſe certam: Nam,
179 ut loco ſupra citato teſtatur Proſper Fagnanus, utriuſque ſignaturæ Referendarius, & in Romanæ curiæ negotiis verſatiſſimus, tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilij, exactè ſervatur regula juris, quæ aſſerit in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam; & in opinionum diſcrepantia, ſemper eligitur ea, quæ apparet verior & probabilior. Unde credibile eſt idem obſervari à Summis Pontificibus in diſpenſationibus concedendis. Si ſecus faciant, reddent rationem villicationis ſuæ, cum in exercitio ſuæ poteſtatis & juriſdictionis non ſint infallibiles, ſeu impeccabiles, juxta illud Fœlicis III. Epiſt. 7. *Nihil per noſtram facilitatem tribunalis excelſi judicia derogatur, cui illa ſunt rata, quæ pia, quæ vera, quæ juſta ſunt.*

180 Objiciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad ſequendas in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis & anxietatibus, a quibus liberantur, qui docent licitum eſſe ſequi ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris: Ergo ad quietem & tranquillitatem conſcientiæ, magis expedit huic quam oppoſitæ adhærere ſententiæ, & ſequi benignas opiniones, quamvis minus probabiles. Conſequentia patet, Antecedens verò probat Caramuel, ubi ſuprà, exemplo ex propria experientia deſumpto. *Ego* (inquit) *qui ſentio non requiri attentionem internam in divino officio, ſed externam ſufficere, ſcio me ſpatio tot annorum ſemper officium divinum legiſſe, adeòque jurare poſſum, me nec quidem venialiter in hoc genere peccaſſe. Nonne hæc ſumma Conſcientiæ quies, & animi Chriſtiani ſecuritas? Tu verò qui contrarium ſentis, tuam quaſo conſcientiam examina, & ſincerè reſpondeas, an audeas vel una die ita legere officium, ut jurare poſſis te non peccaſſe venialiter?*

Reſpondeo, negando Antecedens: nam tantum abeſt quod, ſequendo probabiliorem ſententiam, ſcrupulis conſcientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberatur & eximitur, ut patet ex Clementina *exivi* de verb. ſignific. ubi Pontifex ait: *In his quæ ſalutem animæ reſpiciunt, ad vitandos graves remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda.* Ratio etiam id ſuadet: nam in ſincera ſolum veritatis inquiſitione quies, in ſola veritate ſecuritas perfecta eſſe poteſt: atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id eſt falſitati quàm veritati, peccato quàm virtuti viciniorem judicat, angi ſcrupulis, & ſtimulis conſcientiæ pungi & torqueri neceſſe eſt: qui autem id, quod verius, quod tutius credit, ſequitur, is quietus & tranquillus eſt, licèt omnino ſecurus non ſit; nam is unus verâ & perfectâ ſecuritate fruitur, qui primam & æternam veritatem & ſequutus & aſſequutus eſt. Unde in hac vita ſemper manet in juſtis ſolicitudo quædam & tremor, ut illud impleatur Apoſtoli præceptum: *Cum timore & tremore veſtram ſalutem operamini.* Pium illum timorem qui detrahit ſanctis, magnam detrahit humilitatis & vigilantiæ, imò fœlicitatis ſuæ partem: ut enim in luctu, in paupertate, in afflictionibus & ærumnis beatitudinem locavit Chriſtus, ſic in ſancto illo timore Sapiens quandam hujus vitæ fœlicitatem conſtituit, dum ait Proverb. 28. *Beatus homo qui ſemper eſt pavidus.* 181

Ad exemplum verò Caramuelis, ex propria 182
deſumptum experientia, dicendum eſt, operantem juxta laxam illam ac periculoſam ſententiam, quæ aſſerit attentionem internam in divino officio non eſſe neceſſariam, non ſolùm non eximi à peccatis venialibus, ſed etiam periculo culpæ mortalis exponi: quia cùm ille non curet de alia ſententia, quæ tutior, verior, & probabilior apparet, ut ſuprà oſtenſum eſt, ſi contingat ipſum decipi, non errat ex ignorantia invincibili, ſed vincibili & culpabili, quæ nec à mortalibus, nec à venialibus peccatis excuſat. Unde illa conſcientiæ tranquillitas, & animi ſecuritas, quam ſpondet Caramuel minùs probabilem ſententiam ſequentibus, ſuſpecta & periculoſa eſt; & pulvillus ille ſeu cervical, quod ſub tepidorum & negligentium capite ponit, ut molliùs in ſuis negligentiis dormiteat & quieſcant, reprobatur à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui conſuunt pulvillos ſub omni cubito manûs, & faciunt cervicalia ſub capite univerſæ ætatis ad capiendas animas*, Ezechiel, 13. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. ſic ait: *Pulvillus ponitur, ut molliùs quieſcatur. Quiſquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum ſub capite vel cubito jacentis ponit; ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quieſcat.* Similia habet Hugo Victorinus lib. 1. Miſcell. cap. 93. *Quiſquis* (inquit) *malè agentibus adulatur, ſub capite & manu alterius conſuit pulvillos.*

villos. Hinc rurſus ſcriptum eſt: Ipſe ædificat parietem, A
& alij liniebant. Paries eſt peccati duritia hunc ædi-
ficat, qui contra ſe peccati obſtaculum conſtruit: hunc
liniunt, qui peccata perpetranti adulatur.

183 Objiciunt ſextò : Subditus vocatus à Prin-
cipe ad ſumenda arma , licitè poteſt ea ſume-
re , licèt dubitet an bellum ſit juſtum , &
probabilius exiſtimet illud eſſe injuſtum , ut
colligitur ex cap. *Quod culpatur* 23. qu. 1.
ubi dicitur : *Vir juſtus , ſi forte ſub Rege homine*
etiam ſacrilego militat , rectè poteſt illo jubente bel-
lare , ſi vice pacis ordinem ſervans , quod ſibi ju-
betur , vel non eſſe contra Dei præceptum certum
eſt , vel utrum ſit , certum non eſt. Ergo ſaltem
in aliquo caſu poteſt quis tutâ conſcientia ſe- B
qui opinionem minus tutam , & minus pro-
babilem , relictâ tutiori & probabiliori ſen-
tentia.

Reſpondeo conceſſo Antecedente , negan-
184 do Conſequentiam : nam in prædicto caſu opi-
nio minus probabilis ex motivo intrinſeco, per
motivum extrinſecum ei ſuperveniens , red-
ditur probabilior , & certa moraliter : tunc
enim præſumptio quòd Princeps ſuis ſubditis
juſta præcipiat , & quòd plures viri ſapientes
& timoratæ conſcientiæ tale bellum ei non
conſulerent , ſi non eſſet juſtum, eſt motivum
extrinſecum , ſufficiens ut miles deponat du-
bium ſpeculativum quod habet , & ut ſen- C
tentia , quæ ex motivo intrinſeco , ſeu ex
ratione minus probabilis apparet , abſolutè,
& penſatis omnibus circumſtantiis , probabi-
lior judicetur : unde tunc non minus proba-
bilis probabiliori, ſed probabilior abſolutè mi-
nus probabili antefertur.

185 Objiciunt ſeptimò : Ille non peccat, qui o-
peratur id quod ſibi probabiliter apparet hone-
ſtum & licitum ; cum enim in rebus morali-
bus nemo poſſit ſemper habere evidentiam, ſeu
certitudinem mathematicam de honeſtate, ſeu
rectitudine ſuæ operationis , ſufficit ut eliga-
mus & operemur id quod probabiliter nobis ap-
paret honeſtum : Sed qui ſequitur opinionem
probabilem faventem libertati (v. g. qui pin- D
git in die feſto , probabile exiſtimans id ſibi
licere) in concurſu alterius probabilioris,
quæ ſtat pro præcepto , & quæ negat hunc a-
ctum eſſe licitum; operatur id quod ſibi proba-
biliter honeſtum & licitum apparet : Ergo non
peccat.

Confirmatur : Qui in actionibus humanis
186 eligit quod probabile eſt , non agit temerè,
ſed prudenter ; cum eligat quod propter ve-
riſimiles & probabiles rationes videtur licitè
fieri poſſe : Ergo tunc non peccat , ſed rectè
agit. conſequentia patet : cum enim pruden-
tia ſit proxima regula humanorum actuum, ne-
mo poteſt peccare ſequendo dictamen illius , & E
conformiter ad ejus regulas operando.

Hoc argumentum, quod eſt præcipuum Ad-
187 verſariorum fundamentum , facilè poteſt in ip-
ſos retorqueri , & ſimul noſtra ſententia magis
ſtabiliri & confirmari. Nam ſicut ex præſcripto
divinæ regulæ, & dictamine prudentiæ licitum
eſt operari id quod apparet honeſtum ; ita pec-
catum eſt agere id quod apparet inhoneſtum,
ut patet ex regulis contrariorum : Sed quando
alicui occurrit opinio minus probabilis, favens
libertati, ſimul cum probabiliori oppoſita, quæ
ſtat pro præcepto; tunc opus quod aggredi vult,
ipſi quidem apparet honeſtum ex motivo opi-
nionis minùs probabilis, ſed ſimul etiam ipſi ap-
paret inhoneſtum & illicitum ex motivo opi-
nionis probabilioris; imò tunc magis ei apparet
inhoneſtum quàm honeſtum, & illicitum magis
quàm licitum , cùm motiva opinionis probabi-
lioris magis urgeant & ſuadeant, quàm motiva
opinionis minùs probabilis : Ergo attenta ra-
tione apparentiæ honeſtatis, quæ juxta Adver-
ſarios eſt regula rectitudinis actuum humano-
rum, magis fugiendum quam proſequendum eſt
opus, quod ſuadet opinio minùs probabilis , fa-
vens libertati, in concurſu alterius probabilio-
ris, quæ ſtat pro præcepto. Unde ad argumen-
tum in forma reſpondeo , diſtinguendo Majo-
rem : Ille non peccat, qui operatur id quod ſibi
probabiliter apparet honeſtum & licitum , ſi
tantùm appareat honeſtum & licitum, concedo
Majorem : ſi ſimul magis & probabiliùs appa-
reat inhoneſtum & illicitum , quàm licitum &
honeſtum, nego Majorem, & ſub eadem diſtin-
ctione Minoris, nego Conſequentiam. Unde ad
confirmationem; diſtinguo Antecedens : Qui
eligit quod eſt probabile, prudenter agit, ſi tunc
non occurrat aliud probabilius & veriſimilius,
concedo: ſi occurrat, nego: ut enim ſupra oſten-
dimus , maxima imprudentia, ac dementia eſt,
in ſalutis negotio, quod omnium maximum eſt,
& à quo tota hominis pendet fœlicitas, ac in re-
bus moralibus , *in quibus* (ut ait Lactantius) *ſi*
quid erratum fuerit, vita omnis evertitur, eligere id
quod minus tutum ac minùs probabile apparet,
ſeu quod falſitati quam veritati , peccato quam
virtuti, vicinius exiſtimatur.

Ex his patet ſolutio ad aliud argumentum, 187
quod frequenter proponunt Adverſarii , ar-
guentes in hunc modum. Non ſolùm licitum eſt
agere quod eſt melius , ſed etiam quod eſt bo-
num; poteſt enim quis tutâ conſcientiâ nubere,
& præferre ſtatum ſæcularem clericatui aut re-
ligioni, quamvis ſtatus clericalis, aut religioſus,
ſit melior & perfectior: Sed quod probabile eſt,
bonum eſt, licèt probabilius ſit melius : Ergo li-
citum eſt eligere quod eſt probabile , relicto
probabiliori.

Huic , inquam , argumento patet ſolutio ex
jam dictis: conceſſa enim Majori , Minor diſtin-
guenda eſt : Quod eſt probabile, eſt bonum, ſi
ſpectetur ſecundùm ſe , & cum præciſione alte-
rius probabilioris, concedo Minorem: ſi conſi-
deretur ut eſt in concurſu alterius probabilioris
tunc occurrentis, & comparativè ad illud, nego
Minorem : tunc enim non apparet honeſtum &
bonum moraliter, ſed potiùs inhoneſtum & illi-
citum ; cùm motiva ſententiæ probabilioris,
utpote validiora & fortiora , magis ſuadeant,
quàm motiva ſententiæ minùs probabilis.

Objiciunt octavò ; Inter duos Reges poteſt 188
dari bellum juſtum ex utraque parte , ut com-
muniter docent Theologi : Sed hoc non poteſt
aliunde peti, quàm ex uſu probabilitatum , ſeu
ex eo quod quilibet Rex poteſt tutâ conſcien-
tiâ ſequi opinionem probabilem , relictâ pro-
babiliori : Ergo id licitum eſt.

Reſpondeo conceſſa Majori , negando Mi-
norem : ratio enim ob quam poteſt dari inter
duos Reges bellum juſtum ex utraque parte,
non petitur ex eo quod quilibet poſſit eligere
opinionem minùs probabilem, relictâ probabi-
liori , ſed quia quilibet de jure alterius , quod
ſæpè obſcurum & ignotum eſt , poteſt habere
ignorantiam invincibilem, quæ, ut infrà oſtende-
mus,

mus, à peccato excuſat, ſubindeque per accidens reddit bellum juſtum ex utraque parte.

189 Objiciunt nonò: Eadem videtur eſſe ratio de probabiliori, ac de tutiori ſententia: Sed non ſemper eligenda eſt neceſſariò tutior ſententia: Ergo neque probabilior.

Reſpondeo, negando Majorem: opinio enim dicitur probabilior, ex eo quod magis apparet veritati conſona; tutior verò, ex eo quod magis à periculo peccandi recedit: licet autem ſemper teneamur ſequi ſententiam, quæ apparet veritati conformior, non tamen tenemur eligere id quod à periculo peccandi magis recedit, ſi non ſit veritati conſonum: Tum quia, ut ait D. Ambroſius in pſal. 118. *Sicut non eſt ſapientia ſine timore, ita timor ſine ſapientia eſſe non debet*: Tum etiam, quia ex hoc plura ſequerentur inconvenientia, ſi enim tutior pars, etſi minùs probabilis, ſemper eſſet ſequenda, omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus eſſe illicitos, etſi improbabiles, vel minùs probabiles eſſent ſequendæ, utpote tutiores, & ab occaſione peccandi magis remotæ: quod eſſet onus intolerabile, & tollens ferè humana commercia, cùm ferè nulla ſit actio, & nullus contractus, circa quem non ſit opinio aliqua damnans illum. Item cum quis dubitaret, an res quam poſſideret eſſet ſua, vel alterius, teneretur ſtatim eam alteri tradere, vel cum eo dividere; cùm hoc ſit tutius, & à periculo peccandi remotius: quod etiam abſurdum eſt.

190 Inſtabis: Opinio minùs probabilis, licèt minùs tuta, eſt tamen tuta: Ergo ſi non teneamur eligere tutiorem ſententiam, ſed ſufficiat eligere tutam, poſſumus eligere minùs probabilem. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex illa celebri regula Juris: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, de qua fusè articulo ſequenti: cùm enim comparativum ſupponat poſitivum, ſi ſententia probabilior ſit tutior, minùs probabilis debet eſſe tuta.

Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, illud nomen *tutior*, in prædicta regula non ſumi comparativè ad partem tutam, quaſi ex duabus partibus, una tutâ, aliâ tutiori, teneamur ſequi tutiorem, relictâ minus tutâ; ſed ſumi adverſativè, hoc eſt pro ea parte quæ opponitur parti non tutæ; & ſenſus eſt, in obſcuris, ſeu dubiis debemus ſequi partem tutam (quam regula *tutiorem* appellat) relicta parte quæ non eſt tuta. Quod duplici exemplo, ex Scriptura deſumpto, explicari & illuſtrari poteſt. Suſanna enim Danielis 13 à ſenibus impudicis ad peccandum ſollicitata, *ingemuit, & ait: Anguſtiæ ſunt mihi undique: ſi enim hoc egero, mors mihi eſt: ſi autem non egero non effugiam manus veſtras. Sed melius eſt mihi abſque opere incidere in manus veſtras, quam peccare in conſpectu Domini.* Quibus verbis Suſanna declarat *melius ipſi eſſe mori, quàm peccare*; non quaſi bonum ſit peccare, ſed eo ſolum ſenſu, quia ex duobus propoſitis, unum malum eſt, ſcilicet peccare, & aliud bonum, nempe mori ad evitandum peccatum.

In eodem ſenſu intelligendum eſt illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 7. *Melius eſt nubere, quàm uri.* Non enim ſenſus eſt, quod bonum ſit uri, & melius ſit nubere: ſed quod ex his duobus inter ſe comparatis, unum bonum ſit, & aliud malum.

191 Objicit decimò quidam Recentior in opuſculo de probabilitate, Gallico idiomate ſcripto: D. Thomas quodlib. 8. art. 13. ait: *Si ille qui poſſidet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione, plures præbendas habeat, periculo ſe committit, & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam ſalutem. Si autem ex contrarietate opinionum in nullam dubitationem adducitur, ſic non committit ſe diſcrimini, nec peccat.* Atqui (ſubſumitur) contingere poteſt, illum qui ſequitur ſententiam minus probabilem, ex contrarietate probabilioris opinionis in nullam dubitationem induci, quod actus quem facit illicitus ſit. Ergo poteſt quis tutâ conſcientiâ ſequi ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris.

Huic argumento patet ſolutio ex ſupra dictis. Minor enim neganda eſt: nam cum motiva probabilioris ſententiæ validiora ſint, & magis ſuadeant, quàm motiva ſententiæ minùs probabilis, repugnat hominem habere de aliquo probabiliorem ſententiam, & non induci in quandam dubitationem & formidinem de oppoſito. Nec valet ſi dicas, illam dubitationem & formidinem eſſe duntaxat ſpeculativam, non vero practicam: nam ſupra articulo 2. §. 3. fusè oſtenſum eſt, illum qui habet opinionem minus probabilem, nullum habere principium firmum & certum, per quod tollat dubietatem, & formidinem ſpeculativam, & fiat practicè certus de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis. 192

Objiciunt ultimò Adverſarii: Si non liceret ſequi ſententiam minus probabilem, non liceret etiam ſequi probabiliorem, imò nec probabiliſſimam: Sed hoc abſurdum eſt, ut art. 7. oſtendemus: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Tum quia inter probabilem & probabiliorem opinionem non eſt differentia alicujus momenti, cum nec major probabilitas attingat certitudinem exactam ſeu perfectam, imò ut ait Ariſtoteles, falſa interdum ſunt probabiliora veris, nec minor probabilitas declinet in dubium: Tum etiam quia rationes in favorem noſtræ concluſionis adductæ (præſertim illa quæ ſumitur ex morali certitudine de honeſtate operationis, quæ ad rectè & honeſtè operandum requiritur) ſuadere videntur, nullam ſententiam, quantùmcumque probabilem, poſſe eſſe regulam noſtrarum operationum, ſed ad rectè & honeſtè operandum, evidentiam, vel certitudinem exactam & perfectam de rectitudine & honeſtate operis rigoroſè requiri: quod eſt incidere in opinionem Wendrochii art. 7. confutandam. 193

Reſpondeo, negando ſequelam Majoris: Tria enim inter eum qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, & eum qui ſectatur probabiliorem, poſſunt aſſignari diſcrimina. In primis iſte agit cōformiter ad regulas & dictamen prudentiæ, quæ eſt proxima regula noſtrarum operationum; non verò ille: cum prudentia dictet (ut ſupra vidimus) in rebus ad ſalutem animæ, & morum inſtitutionem pertinentibus, id quod virtuti & veritati vicinius apparet, ſequendum eſſe: & tantam, imò & majorem cautelam ac diligentiam adhibendam eſſe, ut inquiramus veritatem pertinentem ad ſalutem animæ, quantam prudenter ſolemus habere ſollicitudinem in agibilibus hujus ſæculi, & rerum temporalium adminiſtratione: juxta illud Proverb. 2. *Si quæſieris ſapientiam tamquam pecuniam, & ſicut theſauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & ſcientiam invenies Dei.* 194

Ex quo ſequitur aliud diſcrimen inter ſequentem opinionem minùs probabilem, & adhærentem probabiliori: cùm enim ille qui perfectam ſeu evidentem veritatis notitiam habere nequit, ſequendo id quod probabilius & veritati conformius aut vicinius ei apparet, faciat totum quod in ſe eſt ad veritatem attingendam, ſi per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis erit & inculpabilis: è contra verò cùm is qui adhæret ſententiæ quam minùs probabilem credit, non faciat totum quod poteſt ut veritatem conſequatur, ſed eam videatur ſpernere, deſerendo & contemnendo aliam opinionem, quæ ipſi videtur veritati conformior ſeu vicinior, laborat ignorantiâ vincibili: cùmque ignorantia invincibilis excuſet à peccato, non autem vincibilis, ut communiter docent Theologi, & art 7. contra Janſenium & Wendrochium fusè oſtendemus, ille excuſatur à peccato, non verò iſte.

195 Addo quod ille, qui ſequitur ſententiam probabiliorem, faventem præcepto, habet judiciũ prudentiale moraliter certum de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis, excludens omnem formidinem moralem & dubietatem practicam de oppoſito; quo judicio caret ille qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, faventem libertati: quia primus fundatur in principio omnino certo & indubitato apud Theologos, nimirum: *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato*: ſecundus verò baculo arundineo nititur, huic nimirum dogmati, quod valde dubium & incertum eſt, & à pluribus ut erroneum rejicitur: *Omnis opinio probabilis, probabilitate quantumvis tenui, excuſat à peccato.*

Ex his patet reſponſio ad utramque probationem Majoris, & reſolutio hujus difficillimæ & obſcuriſſimæ quæſtionis, quæ nuper in præcipuis Galliæ noſtræ civitatibus tantùm rumoris ac diſſidii inter doctos excitavit, ut dici poſſit, nonminùs acriter pro defenſione probabilitatis his temporibus pugnaſſe recentiores Theologos, quàm olim Græcos & Trojanos pro Helenæ poſſeſſione. Laudabiliùs tamen pro veritate, quàm pro probabilitate pugnaſſent, cùm de illa, non verò de iſta Auguſtinus in Epiſtola ad Hieronymum dixerit: *Incomparabiliter pulchrior eſt veritas Chriſtianorum, quàm fuerit Helena Græcorum.*

ARTICULUS V.

An in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, tutior ſemper ſit eligenda?

Licet hujus difficultatis reſolutio ex fundamentis jam ſtatutis facilè haberi poſſit: eam tamen hic movemus, ut celebrem illam juris regulam, *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, defendamus, & à recentiorum Caſuiſtarum cavillis vendicemus.

196 Dico igitur: Quando in materia morali, quæ ſubeſt periculo peccati mortalis, occurrunt duæ opiniones æque probabiles, tutior ſemper eſt eligenda. Ita docent omnes Authores ſupra art. 2. §. 2. pro præcedenti concluſione citati.

Probatur breviter ex percelebri illo ſacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, quod deſumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, ubi dicitur: *Quia verò utrum ex occaſione vulneris deceſſiſſet, dubium habetur,* CUM IN DUBIIS SEMITAM DEBEAMUS ELIGERE TUTIOREM, *nos convenit injungere Presbytero memorato, ut in ſacris Ordinibus non miniſtret.* Et in cap. *ſignificaſti* 2. eodem tit. habetur quod *ſi diſcerni non poſſit ex cujus ictu percuſſus interyt, in hoc dubio tanquam homicida haberi debet ſacerdos, etſi forte homicida non ſit, & à ſacerdotali officio abſtinere; cum in hoc caſu ceſſare ſit tutum, quàm temerè celebrare.* Idem habetur in cap. *Petitio* eodem tit. & in cap. *Si quis poſitus*, de pœnit. diſt. 7. & in cap *Si quis autem*, ubi dicit Auguſtinus adductus à jure: *Aut ignoſcitur tibi, aut non ignoſcitur, quod horum tibi futurum ſit, neſcio:* ERGO TENE CERTUM, DIMITTE INCERTUM. Concordat etiam caput *Juvenis* de ſponſalibus, ubi dicitur: *In his quæ dubia ſunt, quod certius exiſtimamus, tenere debemus.* Atqui (jam ſubſumo) qui videt duas opiniones eſſe æqualiter probabiles, dubius eſt quænam vera ſit: Ergo non poteſt tutâ conſcientiâ quam voluerit eligere, ſed debet eligere tutiorem.

197 Ad tam inſignem Canonum regulam reſpondent primò aliqui Recentiores, eam non eſſe præceptum, ſed conſilium: cùm enim (inquiunt) quilibet ſit in poſſeſſione ſuæ libertatis & famæ, non debet in dubiis ſpoliare ſe ſuâ poſſeſſione, judicando ſe culpabilem, aut nexu alicujus obligationis innodatum, cùm ſecundùm aliam regulam juris, *in pari cauſa melior ſit conditio poſſidentis.* Quam regulam non ſolum in materia juſtitiæ, & in foro externo, ſed etiam in materia aliarum virtutum, & in foro animæ, locum habere exiſtimant.

Sed contra: Canones allegati non ſimpliciter conſilium, ſed obligationem important, ut ex ipſis terminis conſtat; dicunt enim expreſſè & abſolutè: *Pars tutior eſt eligenda. Pars ſecurior eſt tenenda. Semitam debemus eligere tutiorem. Quod certius exiſtimamus, tenere debemus.* Et ſpecialiter convincit ratio ab Auguſtino adducta.

Confirmatur ex cap. *Illud* de cleric. excom. ubi dicitur de rigore deponendum eſſe Epiſcopum, qui in dubio ibidem expreſſo tutiorem partem non elegit: Sed Epiſcopus de rigore non deponitur, niſi ob culpam mortalem, quam agendo contra præceptum commiſit: Ergo prædicta regula non eſt conſilium, ſed præceptum.

198 Addo quòd ex hac reſponſione ſequuntur plura inconvenientia ſatis dura, quæ licet Adverſarii reſpective admittant, id eſt, non omnes omnia, ſed quidam aliqua, quidam verò alia, ſecundùm quod ipſis videtur (quaſi eorum judicium poſſet eſſe ſufficiens regula ejuſdem limitationis) nullus tamen prudens & timoratus debet ſe illis committere. Sunt autem hæc:

Dubitans ſe excommunicationem incurriſſe, non debet ſe habere pro excommunicato, nec tenetur abſolutionem petere.

Dubitans an lex imponens pœnam excommunicationis ſit uſu recepta, poteſt judicare non eſſe uſu receptam, & contra legem operari, nec propterea incidit excommunicationem.

Dubitans an caſus ſit reſervatus, poteſt ab illo abſolvere.

Dubitans an commiſerit peccatum mortale, non tenetur illud, etiam ſub dubio, confiteri.

Dubitans

Dubitans an beneficium ſit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de poteſtate Prælati non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Iovis, an tranſacta ſit media nox, poteſt tutâ conſcientiâ comedere carnes; non verò, ſi in die Sabbati dubitet. Cujus differentiæ rationem reddunt planè ridiculam: dicunt enim quòd in primo caſu libertas veſcendi carnibus ſtat pro die Jovis, in ſecundo verò præceptum abſtinentiæ pro Sabbato. Poſſet enim guloſus in ſui favorem faciliè reſpondere, quod ſicut *in dubiis melior eſt conditio poſſidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia ſunt reſtringenda, & favores ampliandi*: Eſt autem odioſum dicere, quòd aliquis teneatur ad ſervandam abſtinentiam, abſque certitudine ſuæ obligationis. Unde

199 Ad illam regulam juris quam Adverſarij nobis opponunt, nempe *in pari cauſa potior eſt conditio poſſidentis*, dicendum eſt, eam ſolùm habere locum in materia juſtitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia juſtitiæ poſſeſſio in dubio favet poſſeſſori, inquantum facit præſumptionem quòd poſſeſſor ſit verus dominus; quia ut plurimum qui poſſidet, rem ſuam & jus ſuum poſſidet: quando enim quis rem alienat, ſolet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium; unde cùm aliquis poſſidet aliquam rem, ſignum eſt eam non alienaſſe, ſed ipſius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm poſſeſſio regulariter non faciat præſumptionem de veritate pro parte quæ poſſidet, poſſeſſio ei minimè favere debet, ſed in dubiis in tali materia occurrentibus, regula operandi eſt, inquirere pro qua parte ſtet præſumptio veritatis, & hæc pars eſt eligenda: ſi autem pro neutra parte ſtet præſumptio tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Proſper Fagnanus ſuper caput *Ne innitaris*.

200 Reſpondent ſecundò Adverſarij, præfatam juris regulam, quæ aſſerit in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam, debere intelligi de dubio facti, non verò de dubio juris.

Sed falſitas hujus ſolutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos inſignis eſt ille qui habetur in Clement. *Exivi*, § *Item quia*, de verb. ſignificat. ubi in quæſtione meri juris, an fratres Minores teneantur ſub peccato mortali ad ea obſervanda, quæ in regula verbo imperativi modi negativè vel affirmativè continentur, Pontifex utitur eadem regulâ dicens: *Nos itaque attendentes, quòd in his quæ animæ ſalutem reſpiciunt, ad vitandos graves remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda &c.* quia videlicet dubium, ſive facti, ſive juris, non excuſat. Caſus enim à D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propoſitus continet dubium juris, non facti; *An ſcilicet liceat habere plures præbendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quòd *ſi quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo ſe committit, & ſic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula, non ſolùm de dubio facti, ſed etiam juris debet intelligi.

201 Reſpondent tertiò, regulam illam habere locum ſolum in irregularitate, quia pontificibus ita ſtatuere placuit in odium homicidii, & propter ſpecialem indecentiam quam ad miniſterium ſacrum inducit.

Sed hæc etiam reſponſio facilè diluitur ex lectione textuum citatorum, qui abſolutè præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua eſt periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *Illud* de cleric. excom. & ex cap. *ſignificaſti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem aſſignans cur in caſu ibi adducto ſacerdos potius ceſſare debeat à ſacrificio, quam celebrare, ait: *Cùm in altero nullum, in reliquo verò magnum periculum timeatur.* Idem expreſsè habetur in cap. citato *Iuvenis* de ſponſalibus, ut legenti patebit.

Denique reſpondent quidam Recentiores, hanc regulam ſolùm habere locum, quando dubitatur an actio de qua eſt quæſtio, ſit mala & illicita; quod non contingit in caſu difficultatis propoſitæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una aſſerit actum eſſe licitum, alia eſſe illicitum, licèt dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus ſit vera, & de illarum veritate mens ſuſpenſa maneat, & veluti in æquilibrio ſit poſita, nec magis in unam partem quàm in aliam inclinata, eo tamen ipſo quod judicat utramque opinionem eſſe probabilem, ratione probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur; cùm certum ſit quamcumque probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis ſufficere. 202

Sed hæc reſponſio & doctrina, ex ſupra dictis confutata manet: Tum quia, ut ſupra dicebamus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus ſit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actûs, quæ magis accedit ad certitudinem, quàm ſuſpicio, vel dubium; unde ſi, quando aliquis dubitat, an actio de qua eſt quæſtio, ſit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; à fortiori ad id tenetur, cùm habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una aſſerit actum eſſe malum & illicitum: Tum etiam, quia ſupra oſtendimus, præfatum dogma, quo Adverſarij probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis ſufficere aſſeverant, non poſſe certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipſo omnem dubietatem & formidinem de oppoſito excludere; cùm illud dubium ſit & incertum, & ad ſummum probabile ſeu opinabile.

Quæres ad complementum hujus quæſtionis, quid agendum ſit, quando non conſtat, quænam ex duabus opinionibus æquè probabilibus ſit tutior? 203

Reſpondeo, tunc ſervandas eſſe regulas à jure præſcriptas, quæ ſunt iſtæ:

In dubio actus valeat potiùs quàm pereat.

Præſerendum eſt quod in regione, in qua actum eſt, frequentatur.

Ad probatam conſuetudinem attendatur.

Ubi contraria extant ſententia, pronuntiandum eſt pro poſſeſſore, & potiùs pro reo, quàm pro actore.

Quod benignius, quod veriſimilius, quod plerumque fieri ſolet præferatur.

Ubi ſunt opiniones diſcordes, Iudex ſequatur communem.

Ad Superiores, vel etiam ad Sedem Apoſtolicam recurratur. Ut probatur ſpecialiter ex verbis Deuteron.

ron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium eſſe proſpexeris, & Judicum extra portas tuas videris verba variari, venies ad Sacerdotes, & ad Judicem qui fuerit illo tempore, & facies quæcumque dixerint, ſequerisque eorum ſententiam.* Quia tamen ut refert D. Ambroſius in cap. *Judicet* 3. quæſt. 7. *Bonum Judex nihil ex arbitrio ſuo facit, & non domeſticæ propoſito voluntatis, ſed juxta leges & jura pronuntiat*; ſi etiam reſpectu ejus res prorſus ambigua ſit, & non poſſit eam certò dirimere, debet vel abſtinere à judicio, vel dividere ſententiam, propter conflictum argumentorum (ut fecit Salomon, cùm judicavit puerum à duabus mulieribus ſibi oblatum eſſe dividendum; licet enim id egerit tentandi gratiâ, erat tamen ſecundùm ſe conforme regulis juſtitiæ) vel tandem partes ad concordiam reducere, ut latiùs proſequitur Fagnanus ex ipſo corpore juris, vel ex aliis Juriſconſultis, in cap. citatum, *Ne innitaris*, num. 231. 235. & 244.

204 Ex his regulis & principiis juris confutatum manet perverſum novorum Caſuiſtarum dogma, quo aſſerunt, ſtante æquali utrinque probabilitate, Judicem poſſe adjudicare rem cui maluerit. Ita Caramuel lib. 3. Theol. moral. num 1467. ubi agens de litigantibus, quorum neuter rem controverſam poſſidet, ait: *Si æqualis probabilitas ſit, poteſt Judex rem adjudicare cui mavult.* Tamburinus etiam lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 4. num. 7. licet oppoſitum doceat, ſubdit tamen: *Propter extrinſecam bonorum Doctorum authoritatem, aſſerentium in hoc caſu poſſe Judicem pro ſuo amico, ſi maluerit, ſententiam pronuntiare, potes id ut probabile, ſi velis, amplecti*: citatque pro hac ſententia Sanchem, & Franciſcum Delugo. Addit Fagundes apud Eſcobarium tract. 3. exam. 2. cap. 6. num. 111. ipſum in tali caſu poſſe aliquid ab una partium accipere, ut ſententiam in ejus favorem ferat; *quia* (inquit) *ſtante æquali utrinque probabilitate, poteſt cuilibet parti dare victoriam: quare datur locus gratificationi, quæ eſt pretio æſtimabilis, utpote quæ plerumque cum jactura amicitiæ alterius partis conjuncta eſt.* Quæ doctrina non ſolùm eſt falſa, & legibus ac regulis juris repugnans, ſed etiam reipublicæ perniocioſa. Nam ut bellè ait Sinnichius libro ſupra citato §. 110. *Quid pernicioſius, quàm forum judicationis verti in forum nundinationis, emungi à Judicibus crumenas divitum, arceri prætentiones pauperum? Cùm enim hi non habeant quid retribuant, in cauſa probabili cadent in totum; in cauſa dubitabili, differentur in ævum, aut quod pejus eſt, judicium ſubibunt injuſtum.* Unde Iſidorus lib. 3. ſent. cap. 52. loquens de Judicibus iniquis, ſic ait: *Graviùs lacerantur pauperes à pravis Judicibus, quàm à cruentiſſimis hoſtibus. Nullus enim prædo tam cupidus in alienis, quàm Judex iniquus in ſuis. Latrones inacceſſis faucibus ac latebroſis latentes, inſidias ponunt: iſti palam rapacitatis avaritiâ ſæviunt. Hoſtes in alienorum tantùm ſanguinem intendunt; Judices quaſi crudeliſſimi carnifices civium, oppreſſione ſuâ ſubjectorum vitam extinguunt.*

ARTICULUS VI.

Vtrum authoritas unius tantùm Doctoris ſufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam?

AFfirmant communiter recentiores Caſuiſtæ, qui (ut rectè obſervavit Joannes Sinnichius libro ſupra citato §. 354.) in mutuas crebro ſolent excurrere laudes, ſibique invicem accinere: quod eo fine factitare videntur, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſicque ſuis opinionibus probabilitatem comparent. Cùm enim duplex ab eis diſtinguatur probabilitas, intrinſeca ſcilicet ſeu rationalis, quæ ſumitur à ratione; & extrinſeca ſeu authentica, quæ petitur ab authoritate; ubi vident deeſſe ſuis commentis primam, ſtudent procurare ſaltem ſecundam; atque ob hunc finem prorumpunt in mutuas laudes, ut quiſque eorum ſuum laudatorem directè laudandu, laudet ſeipſum, ſaltem reflexe, ſicque ſuis opinionibus umbram quandam probabilitatis ab authoritate procuret, quam denegari cernit à ratione. 205

Id declarat idem Author exemplo Caramuelis & Dianæ, quorum prior in quadam ad poſteriorem Epiſtola, præludio Theologiæ fundamentalis inſerta hæc ei ſcribit: *Quia longiſſimè abuſum ab omni adulationis genere patere ut aliquid liberius & ſincerius ſcribam. Laudant te & legunt viri docti, nec eſt in Europa Theologus qui ſit ſtudioſus, & te careat: ſi qui obmurmuraverint, docti non ſunt, & tota oblocutio æmulorum pervenit ad columnas Herculeas, cùm dicunt Dianam eſſe agnum Dei, qui abſtulit peccata mundi.* Addit præterea in eadem Epiſtola de eodem agno Dei: *Certi ſumus tanto illius dogmata Theologorum firmari numero, ut quærenti an hoc vel illud liceat, ſufficiat reſpondere*, DIANA DIXIT.

Porro quid Diana viciſſim de Caramuele ſcripſerit, diligenter ab eodem ipſo Caramuele collectum habetur ad calcem ejuſdem Epiſtolæ, ubi ſic legitur: *Vt videat Lector Caramuelem etiam redamari à Diana, has pauculas lineas ſubjungo. Igitur parte 7. tract. 11. reſol. 1. ſic inquit Diana: (Nota Lector, quod in tui gratiam multas opiniones ſupra dicti Caramuelis adducam, quia ejus codex non ita facilè invenitur: & licet aliquando ejus opinionibus non adhæream, ſemper tamen illum honoris causâ nominatum eſſe volo; eſt enim vir doctiſſimus, & acutiſſimi ingenij, & ut aliàs dixi, non ſolùm ſcholaſtica & moralis Theologia, ſed etiam politioris litteratura peritiſſimus, utinam amiciſſimus vir alios fœlices ingenij ſui fœtus in lucem partat! &c.)* 206

Ex quibus patet illos Authores, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſe invicem laudare, *ſeſeque* (ut loquitur idem Sinnichius) *mutuò ſcabere*, juxta vetus illud adagium ab Eraſmo chil. 1. cent. 7. cap. 95. relatum: MUTUUM MULI SCABUNT. Quod etiam notavit, & deteſtatus Epiſcopus Gandavenſis, in Epiſtola ad Clerum ſuæ diœceſis, in qua de novis illis Caſuiſtis, & laxioris Ethices inventoribus, ſic ait: *Hi non ſolùm corrupta natura prurientes aures blanditiis ſuis demulcent, ſed &* MUTUO SCABUNT, *atque de adinvento aliquo vitiis prætextu*,

textu, tanquam de novo cœli tramite reperto, ſibi invicem gratulantur & applaudunt. His præmiſſis: pro reſolutione difficultatis propoſitæ, ſit

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

207 Dico igitur: Unius tantùm Doctoris ſuffragium ſeu authoritas, communiter loquendo, non poteſt reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Ariſtotele 1. topic. cap. 1. ſic dicente: *Probabilia ſunt quæ videntur omnibus, aut pluribus, aut ſapientibus, & his maxime notis*: Sed quæ uni ſoli videntur, non videntur pluribus: Ergo quæ uni ſoli videntur, communiter loquendo, probabilia non ſunt.

Probatur ſecundò ex D. Thoma quodlib. 3. ſupra citato art. 10. ubi ait: *In his quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excuſatur, ſi ſequatur erroneam opinionem alicujus Magiſtri*: At ſi communiter & univerſaliter loquendo, unius Doctoris ſuffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores ſpectantibus, erroneam opinionem alicujus Magiſtri ſequeretur, excuſaretur à peccato, præſertim juxta novorum Caſuiſtarum principia, docentium omne probabile probabilitate quantumvis tenui ac debili, à peccato excuſare: Ergo juxta D. Thomam, unius tantùm Doctoris ſuffragium non poteſt, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius ſupra relatus: *Ne trahamur authoritate cujuſquam, ſed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. intolerabilem eſſe illam Caramuelis adulationem ſupra relatam: *Quærenti an hoc aut illud liceat, ſufficit reſpondere* DIANA DIXIT: *Neque enim* (ſubdit ille) *in ſchola Pythagoræ degimus, ſed in ſchola Chriſti, qui nequaquam dixiſſe probibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, ſed, EGO SUM VERITAS. *Hujus magiſterio diſcimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porro quod hujus magiſterio didicimus, verum eſſe non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cœli dilatare, vel viam perditionis anguſtare, non ei credimus, ſed Chriſto potius acquieſcimus; aſſeveranti illam eſſe arctam, iſtam verò ſpatioſam. Qui enim illam prædicavit arctam, & iſtam ſpatioſam, Deus eſt, legiſer eſt, veritas eſt: Diana, quantumlibet à Caramuele laudatus, homo purus eſt, legiſer non eſt, veritas non eſt.*

208 Probatur tertiò concluſio ab inconvenienti, quod ſequitur ex adverſa ſententia: Si enim unius viri docti & probi authoritas ſufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem & tutam in praxi, vel dicendum eſſet recentiores Caſuiſtas non eſſe viros doctos & probos, vel omnes eorum aſſertiones eſſe probabiles & tutas in praxi: primum non concedent Adverſarii, cùm recentioribus Caſuiſtis maxime injurioſum ſit: ſecùndùm verò abſurdiſſimum eſt: quis enim dicat omnes novorum Caſuiſtarum aſſertiones, quas ſupra retulimus & confutavimus, eſſe verè probabiles & tutas in praxi? Quis aſſerere audeat licere v. g. puellæ procurare aborſum ante animationem fœtûs, ut vitet infamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando eâ relicta vitam tranſiget triſtiùs: vel actori aut reo occidere Judicem, cùm ab eo iniqua timetur ſententia; aut Judici in cauſa æquali accipere pecuniam ab una partium, ut ſententiam in ejus favorem ferat? Quis etiam exiſtimet licere, inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum; vel abſoluto deſiderio cupere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falſum ſibi crimen imponere, ac ſeipſum gladio linguæ perimere? & ſimilia quæ ex Tamburino ſupra retulimus, & impugnavimus. Quis tandem ſentiat cum Caramuele (quem recentiores Caſuiſtæ, *Luminare majus, & ingeniorum facem*, appellant) Advocatum poſſe patrocinari cauſæ, quam cognoſcit eſſe injuſtam; Clericum poſſe in recitandis horis Canonicis voluntariè diſtrahi; aut quotidie recitare Officium paſchale; vel unica recitatione Officii, duorum dierum obligationi ſatisfacere; & Monachos omnes à jejunii lege & onere liberari? Certe hæc ita abſurda ſunt, ut communis ſenſus & communiſſimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & aſpernanda ſufficiant. Ea tamen, & plura alia retulimus, transglutire debent Adverſarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius viri docti & probi ſuffragium, ad reddendam opinionem probabilem ſufficere aſſeverant.

Nec valet, ſi dicas, illud quidem ſufficere ad reddendam opinionem ſpeculativè probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipſis novorum Caſuiſtarum principiis confutari poteſt. 209
Nam Joannes Sancius in practicis diſp. 54. num. 11. ſic ait: *Inintelligibile videtur aliquam opinionem eſſe ſpeculativè probabilem, & in praxi tutò amplecti non poſſe. Probabilitas namque practica à ſpeculativa differt, tanquam effectus à ſua cauſa: id enim quod quis opere exequitur juſtè vel injuſte, ab eo naſcitur, quod ſcilicet ſpeculativè judicavit poſſe agi licitè vel illicitè. Qui ergo arbitratur ſpeculativè aliquid licitè operari ſe poſſe propter rationes probabiles, id tutò executioni mandare poterit; aliàs nihil operabitur, nec alicujus fructus ſive momenti erit illa ſpeculatio probabilis, ſi ad opus eſſet impedita; & æquè operari poſſet ſpeculativam opinionem habens, & pertimeſcens operari practicè ex ea, Tantalo, poma & aquam ad labia probe habenti, impedito tamen eis uti ſive frui. Imò Tantalo infœlicior eſſet, qui dum bibere exoptabat, nequibat; at probabili opinione uti pertimeſcens, omittit operari quod in ejus poteſtate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Caſuiſtarum principia, non ſolùm eſſe probabile ſpeculativè, ſed etiam in praxi tutum, quicquid unus Doctor aſſerit eſſe probabile, ſubindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Eſcobarii, & aliorum Recentiorum, ſupra confutatas, tutò amplecti licere: ex quo ferè innumera ſequuntur abſurda. Unde inter novorum Caſuiſtarum aſſertiones, quas ad inſtantiam Epiſcopi Gandavenſis, Academia Lovanienſis proſcripſit, hæc erat vigeſima ſexta: *Authoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propoſitionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras abſurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen eſt, me in concluſione 210
dixiſſe,

dixiſſe, unius Doctoris ſuffragium, *communiter loquendo*, non poſſe reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor poteſt eſſe adeò clarus, & in Eccleſia celebris, ut ejus authoritas præponderet aliorum multorum rationibus & authoritati. Quare exiſtimo ſolam D. Thomæ authoritatem poſſe reddere opinionem verè probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus doctrina non ſolùm ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, ſed etiam à pluribus Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apoſtolico ad Academiam Lovanienſem miſſo, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit, ut initio hujus diſſertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam abſque ratione efficaci, ſaltem quantùm materia patitur, vel ſine authoritatibus Scripturæ ſacræ, aut SS. Patrum teſtimoniis, aliquid in medium producit. Unde Gravina noſter in ſuo Cherubim Paradiſi, in principio dicit, *vocem ejus eſſe vocem multitudinis, per quam omnes SS. Patres nobis ſuos ſenſus exponunt*: ideòque potiſſimùm eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem omnes caſus conſcientiæ reſolvamus, & ſpecialiter hanc quæſtionem de probabilitate, quæ totius Theologiæ moralis baſis eſt & fundamentum. Quare non poſſum ſatis mirari, quomodo tot Thomiſtæ, aliàs graves, pro ſecundis intentionibus, & entibus rationis, pro indiviſibilibus continui, poſt natura & exiſtentia temporis, & aliis ſimilibus quæſtionibus, quæ nec proficere, nec obeſſe poſſunt animarum ſaluti, pro S. Doctore tanta animi contentione decertent, & vix advertant quid in rebus moralibus, & præſertim in hac graviſſima de probabilitate quæſtione ſenſerit! Certè tantò diligentiùs circa morales materias mens ejus indaganda eſt, quantò certiùs ſcimus ipſum priùs in ſeipſo legiſſe, quæ poſtea aliis ſcripſit, & præcepta in materia morum aliis tradidiſſe, quæ à ſe tanquam ab exemplari didicerat; atque id unum antequam doceret ſpectaſſe, quâ ratione viveret, ut oſtenderet cæteris quâ lege vivendum eſſet.

§. II.

Solvuntur objectiones.

211 CONtra noſtram aſſertionem objicit in primis Thomas Sanchez in ſumma lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Caſuiſtæ poſt ipſum, ut Joannes Sancius, Layman, Filiucius & alii, teſtimonium D. Thomæ, deſumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait *Poſſe quemquam amplecti opinionem quam à Magiſtro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

Sed totum hunc articulum diligenter & accuratè legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certè videre poterimus, niſi Sanchez ſua illa conſpicilia, quibus videntur ea quæ non ſunt tanquam ea quæ ſunt, noſtris oculis admoveat. Nam S. Doctor nihil tale habet in hoc articulo, ſed totum oppoſitum: ait enim, ut ſupra retulimus, *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excuſatur, ſi ſequatur erroneam opinionem alicujus magiſtri: in talibus enim ignorantia non excuſat.* Ex quo duo patent notatu digna: nimirum Sanchem locum illum Divi Thomæ adulteraſſe, vel ſaltem alienis aut alienatis oculis legiſſe; & alios recentiores Caſuiſtas, qui illum pariter ſic corruptum & vitiatum referunt, Authores non legere, ſed abſque ullo prorſus examine tranſcribere id quod alii ſcripſerunt, & ut loquitur Navarrus ſupra relatus, *Alios ſequi, ſicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem aliæ omnes ſequuntur.*

Objicit ſecundò Caramuel in Theol. fundam. num. 448. *Quicquid teſtantur quatuor Authores eſt probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Authores, ſed unum omnino ſufficere, quatuor teſtantur Authores, imò & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Authoris eſt probabilis. Hæc ratio* (ſubdit ille) *ſolutione hucuſque caruit.* 212

Sed facilè reſpondetur, quòd quando aliqui Doctores aſſerunt ad probabilitatem alicujus ſententiæ ſufficere unius Doctoris ſuffragium, vel loquuntur de Authore adeò claro & in Eccleſia celebri, ut ejus authoritas aliorum multorum rationibus & authoritati præponderet, qualem diximus eſſe Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. inſtit. cap. 15. ubi ſic ait: *In dubiis ſequens opinionem rationabilem alicujus magiſtri, cùm magiſter eſt Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui abſque ratione aut authoritate non conſuevit loqui, eſt excuſatus à peccato.* Vel ſolùm volunt opinionem illam cenſeri probabilem, quæ unius viri docti & probi ſuffragio nititur, quando communi ſententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis & ſingularis non rejicitur; ſicut explicant Layman, Filiucius, & alii: opinio verò, quæ aſſerit unum Authorem per ſe ad probabilitatem alicujus ſententiæ ſufficere, repugnat communi Doctorum ſententiæ, & ab illis non ſolùm ut falſa, ſed etiam ut improbabilis, imò ut pernicioſa, & innumeras abſurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur, ut patet ex Cenſura Doctorum Lovanienſium ſupra adducta. Unde licèt ab aliquibus recentioribus Caſuiſtis probabilis & tuta in praxi exiſtimetur, ut talis cenſeri non debet. Maximè quia cùm illi Caſuiſtæ in tam multis deliraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ ſupra retulimus, in quibus manifeſta depravatio rationis apparet, meritò in aliis etiam nimis manifeſtis, corrupti judicii ſuſpecti ſunt, ſubindeque eorum authoritas non ſufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus ſententiæ, unius tantùm Authoris ſuffragium ſufficere aſſeverat.

Addo quod, licèt authoritas decem vel quindecim Doctorum ſufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæſtione de opinione probabili, ut ſic: quia ipſa eſt fundamentum doctrinæ moralis præcipuum; ad principia autem præcipua Theologiæ moralis ſtabilienda, major requiritur authoritas, & numerus Doctorum, quàm ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem verſatur: ſicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicum numerum, & leges fundamentales regni non poſſe, niſi à generalibus illius comitiis ſtatui vel abrogari. 213

Objicies tertiò: Si aliquis homo ſimplex & 214

ignarus

ignarus dubitet an aliquis actus licitus ſit, poteſt conſulere Parochum, vel Confeſſarium, aut alium virum doctum ac probum, & tutâ conſcientiâ ejus conſilium & reſolutionem ſequi, juxta illud Deuteron. 32. *Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.* Unde Albertus Magnus relatus à D. Antonino 1.p.tit.3. cap. 10. §. 10. hæc ſcribit: *Frater ſimplex, vel quilibet bono, cum ſalute poteſt ſequi in conſilio quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus Doctoris magni opinionem ſequatur.* Et Joannes Major in prol. 4. ſent. ſic habet: *Mercator autem & rudis neſcit inter eorum opiniones diſcernere, qui rationabiliùs loquantur, ſed ſufficit ei credere doctis aſſerentibus, qui nolunt ſeipſos damnare, ſed cupiunt prodeſſe, & bene dicere.* Ergo unius viri docti & probi authoritas ſufficit ad reddendam opinionem aliquam in materia morum probabilem.

215 Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem ſimpliciter & abſolutè, nego: ſecundùm quid & reſpectivè, reſpectu ſcilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam reſpectivam, non ſolum unius viri docti & probi authoritas, ſed etiam unius ruſtici aut mulierculæ teſtimonium interdum ſufficere poteſt: ſi enim puer aut puella ruſtica dubitet an aliquid licitum ſit, & Parochum aut Confeſſarium adire non valeat, poteſt interrogare pareotes, & eorum conſilium tutâ conſcientia ſequi; quia licet eos fortè tunc errare contingat, puer ac puella eis obtemperans ratione ignorantiæ invincibilis, excuſabitur à peccato, ut articulo ſequenti patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi authoritas ſufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non eſt quæſtio de probabilitate reſpectiva & ſecundùm quid, ſed de abſoluta & ſimpliciter tali, quam non ſolùm idiotæ & ignari, ſed etiam docti & ſapieotes, tutâ conſcientiâ ſequi poſſint.

216 Ex dictis hactenus facilè intelliges, laxiores Probabiliſtas vix poſſe excuſari à tribus peſſimis ad quæ homines inducunt. Nam primò eos amovent à ſtudio veritatis, dum ex delectu minùs probabilis, illos docent ſectari quæ minùs ad veritatem accedunt. Secundò ab odio peccati ſuper omnia deteſtandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertiò à remediis efficacioribus conſequendi ſalutem eos elongant. Atque his tribus titulis, quibus Chriſtus ſummè gloriatur, in Evangelio, dum ait: *Ego ſum veritas, via & vita*, ſe validè opponunt. Nam ut veritas, vult nos ab errore quâ poſſumus diligentiâ recedere. Ut via, optat nos ab omni ſpecie peccati abſtinere. Et tandem ut vita, cupit nobis remedia efficaciſſima ad turpia vitanda exhibere: hacque de cauſâ videtur in mundum iſtum adveniſſe, ut vitam abundantiùs habeant. Ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in ſua Theologia morali adversùs laxiores Probabiliſtas.

ARTICULUS VII.

An probabile falſum, quod invincibiliter creditur eſſe verum, à peccato excuſet?

PRobabilitatum monſtra, & novorum Caſuiſtarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Janſenianis pugnandum eſt, ipſorumque exceſſus in materia de probabilitate, ex D. Auguſtini, & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi ſunt, ut veritas, quæ teſte Novatiano, inter duos errores, ut Chriſtus inter duos latrones, media pendet, clariùs eniceſcat, & de utriuſque Adverſariis glorioſè triumphet. Unde ſit

§. I.

Refertur ac refellitur ſingularis cujuſdam Recentioris ſententia.

217 QUidam Recentior, ſub nomine Wilhelmi Wendrochii Salisburgenſis Theologi, in diſſertatione Theologica de probabilitate quam ad calcem quintæ Epiſtolæ Ludovici Montaltii ſubjecit, ſingularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum ſententiam. Exiſtimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullumque probabile falſum, & à lege æterna diſcordans, excuſare à peccato, etſi talis falſitas, & cum lege divina contrarietas, invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licèt ignorantia invincibilis juris poſitivi à peccato excuſet, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cùm hæc ſit pœna peccati originalis, oon verò illa.

218 Hæc opinio non minùs diſplicet quàm præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum ſufficere putat, & ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris, eligi poſſe exiſtimat: ſicut enim hæc recentiorum Caſuiſtarum aſſertio jugum Chriſti nimis emollit, & pulvillos, ſeu cervicalia ſub capite hominum ponit, ut molliùs in ſuis negligentiis dormitent & quieſcant; ita & illud Janſeniorum dogma plus æquo illud exaſperat, & phariſaico more, onera humeris hominum imponit importabilia, duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi neceſſitatem. Unde ſapienter ait Illuſtriſſimus D. de Marinis, Avenionenſis Archiepiſcopus, in Commentariis quæ nuper edidit in 2. partem Summæ D. Thomæ quæſt. 19. art. 6. cap. 6. in fine: *Theologus ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus, moralem & non mathematicam certitudinem requirat, & unam ab altera diſcernere ſciat, juxta advertentiam Cajetani in ſua aurea Summula, dum de opinionum uſu licito & illicito loquitur. In quo quantùm capere poſſumus, aliqui qui noſtris temporibus ſcripſerunt, ſalvâ pace, hallucinari videntur; volentes enim intolerabilem certè aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, zelo tranſverſi declinant.* Ut ergo huic prudenti conſilio obtemperemus, & non minori ſtudiô & cautelâ Janſenianorum exceſſus, quàm novorum Caſuiſtarum laxitates devitemus:

219 Dico primò: Dum homo tenetur operari,

poteſt ſequi ſententiam probabilem, ſi factâ ſufficienti diligentiâ, tunc alia probabilior ei non appareat. Ita communiter docent Theologi, poſt D. Thomam quodlib. 8. art. 13. in argumento *ſed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quòd ſit illicitum, videtur quòd ſine peccato plures poſſit habere præbendas.*

Ratio etiam id ſuadet: Homines enim debent operari humano modo, nec poſſumus eos obligare ad hoc quod omnium rerum habeant claram & perfectam notitiam: Dum ergo factâ ſufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & perſonæ, aliud probabilius non apparet prudenter operatur homo, conformando conſcientiam ſuam opinioni probabili.

220 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex Cajetano in Summa, verbo *Opinio*, ubi ſic habet: *Non exigit Deus ab homine pluſquam conditio hominis habet: quia divina ſapientia diſponit omnia ſuaviter*: Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non poſſit aſſequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, ſeu exactam & perfectam omnium agibilium; *ipſum enim exactum non eſt in omnibus ſimili modo rationibus flagitandum*, inquit Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 3. præſertim in moralibus, quia ut ait Divus Thomas in cap. 1. lib. 1. Ethic. *Materia moralis talis eſt, quod non eſt ei conveniens certitudo*, mathematica ſcilicet & perfecta, ſicut rebus phyſicis & metaphyſicis: Ergo Deus non exigit ab homine, ut ſemper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate morali ſuæ actionis operetur, ſubindeque poteſt ſequi ſententiam probabilem, dum factâ ſufficienti diligentiâ, aliâ probabilior non apparet. Unde videmus, Summos Pontifices in regimine Eccleſiæ, putà in diſpenſationibus concedendis, interdum uti probabilibus ſententiis, cùm ipſis veritas perſpecta non eſt; & ſimiliter Reges in adminiſtrandis regni negotiis, & Judices tam Eccleſiaſticos quàm civiles, in dirimendis litium nodis, juxta regulam illam juris ſupra expoſitam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod veriſimilius eſt præferatur, & ubi ſunt opiniones diſcordes, Iudex ſequatur communem.* Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, à duabus mulieribus ſibi oblatum, eſſe dividendum, conjecturis tantùm probabilibus ducebatur; & tamen Scriptura ejus ſapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum eſt, prudenter operari homines, ſequendo opiniones probabiles, cùm factâ ſufficienti diligentiâ, non poſſunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & tutiores ſententiæ.

221 Dico ſecundò, eum qui operatur ex opinione probabili falſa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter putat eſſe veram, & legi divinæ conformem, à peccato excuſari. Ita communiter docent Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma 1. 2. qu. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Geneſis: *Scholaſtici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles*: TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS ET ECCLESIIS

222 Probatur primò concluſio ex SS. Patribus, qui paſſim docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato: Chryſoſtomus enim homil. 13. in Epiſt. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignoranter peccare: qui enim peccaret, indignus utique eſſet qui pœnas daret.* Et D. Auguſtinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos ſcripto cap. 67. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur ad culpam quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras.* Neque iſtud ad primum hominis peccatum trahi poteſt: cùm hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compeſcat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hæreditas jam accepimus, expoſtulant. Atque hoc ſenſu eadem verba à Theologis omnibus accipiuntur, poſt S. Thomam quæſt. 7. de potentia art. 7. ad 3. ubi ſic habet; *Dicendum quòd ignorantia, quæ eſt omnino involuntaria, non eſt peccatum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, ſi invitus ignores: per hoc autem quod addit, ſed ſi ſcire neglexeris, dat intelligere quòd ignorantia habet quod ſit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Auguſtinus tract. 89. hæc verba Joan. 15. exponens: *ſi non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum non haberent*, ait: *Illos ad quos Chriſtus non venit, & quibus non eſt locutus, excuſationem habere, non de omni peccato ſuo, ſed de illo quo in Chriſtum non crediderunt.* Similia habet Divus Bernardus Epiſt. 77. dicens: *Si locutus fuiſſet, ſed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excuſaret.* Denique Auguſtinus lib. de quæſt. veteris teſtamenti, relatus à Gratiano in decreto diſt. 37. ſic ait: *Ille ignorans poteſt excuſari à pœna, qui à quo diſceret non invenit.* Ubi gloſſa hæc verba: *Poteſt excuſari à pœna*, ſic interpretatur, *Id eſt, à peccato pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

223 Probatur ſecundò concluſio, ex illo trito & communi Philoſophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non poteſt.* Quod D. Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. uſque adeò eſſe notum & per ſe manifeſtum aſſerit, ut non ſolùm à nemine ignoretur, ſed & inſuper à toto genere humano cantetur & decametur: *Nonne* (inquit) *iſta cantant & in montibus Paſtores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* Probatur, inquam, concluſio ex illo trito & communi effato: quis enim magis neceſſariò peccat, quis culpam vitare minùs poteſt, quàm qui invincibiliter & ſine propria culpa ignorat divinâ lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus eſt, ut ſi id malum eſſe ſuſpicaretur, continuò omitteret? Quid, inquam, poteſtatem non peccandi longiùs removet quam ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam neceſſariam tollit, & mentem quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excœcat? Id non ſolùm ratione naturali manifeſtum eſt, ſed etiam ex Janſenii principiis conſtat: ille enim libro de gratia Chriſti cap. 36. fatetur id duntaxat eſſe in poteſtate, *quod fit à voluntate cum plena advertentia rationis*, adeoque ex ejus mente, ignorantia quâ aliquid penitus neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate. Unde noſter Medina 1. 2. quæſt. 76. art. 2. rectè obſervavit: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.*

224 Tertiò ſuadetur concluſio ex D. Thoma 1. 2. quæſt.

quæſt. 90. art. 4. ubi ſic diſcurrit: *Ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod eſt proprium legis, oportet quò applicetur hominibus qui ſecundùm eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione: unde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc quòd lex habeat ſuam virtutem* : Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præſcripta aut prohibita ſunt: Ergo cùm deeſt tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantiâ invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus obſervationem; ſubindeque ignorantia juris naturalis à peccato excuſat.

225 Probatur quartò concluſio ratione fundamentali. Illud excuſat à peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum ſimpliciter involuntarium: Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præſtat: Ergo omnis ignorantia invincibilis à peccato excuſat. Minor eſt certa, & expreſsè docetur à D. Thoma 1. 2. quæſt. 6. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedente & invincibili, ait quòd *talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod ſic deſcribitur: *Voluntarium eſt id, quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione*: Unde ſic illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam & paſſionem, ut in tractatu de actibus humanis diſput. 1. fusè expendimus.

226 Major autem, quam Adverſarii negant, contendentes aliquid poſſe eſſe peccatum actuale, abſque eo quod ſit voluntarium in actu ſecundo, probatur multipliciter. Primò ex Divo Auguſtino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait: *Uſque adeò peccatum voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat*. Idem repetit lib. 3. de libero arbit. cap. 17. & 18. & lib. 1. retract. cap. 9. ubi ait, quod *voluntas eſt quâ peccatur, & rectè vivitur*. Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit quod *nec peccatū, nec rectè factum imputari cuiquam juſtè poteſt, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis apertè declarat ad peccatum actuale non ſufficere, quòd ſit voluntarium voluntate capitis, ſicut ſufficit ad peccatum originale; ſed requiri neceſſariò quod ſit voluntarium voluntate propriâ illius qui peccat.

277 Secundò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 74. artic. 1. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Cùm proprium ſit actuum moralium quòd ſint voluntarii, ſequitur quòd voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum, ſive bonorum, ſive malorum, quæ ſunt peccata, ſit principium peccatorum: & ideò ſequitur quod peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubjecto*. Et in reſp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehenſiva virtutis nullo modo ſubjaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate, nec in apprehenſiva virtute*, SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et quæſt. 76. art. 3. ſic corpus articuli concludit: *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia* OMNINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertiò eadem Major probatur authoritate trium Summorum Pontificum, Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propoſitionem Michaëlis Baii: *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium*: ſubindeque oppoſitam, nempe iſtam, *Ad rationem & definitionem peccati pertinet ratio voluntarii*, ut certam & indubitatam ſupponunt. 228

Quartò eadem Major ſuadetur ratione quam inſinuat Divus Thomas loco primò citato. Peccatum eſt actus moralis & humanus: Sed de ratione actûs moralis & humani eſt quod ſit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæſt. 1. art. 1. his verbis: *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: ſi quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem hominis actiones, ſed non propriè humanæ, cùm non ſint hominis inquantum eſt homo*: Ergo &c. 229

Confirmatur: Ut actus ſit moralis & humanus, debet eſſe liber; cùm libertas ſit radix & fundamentum moralitatis, ut docet Divus Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. dicens: *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: Sed actus non poteſt eſſe liber, niſi ſit voluntarius; cùm ratio voluntarii eſſentialiter includatur in ratione liberi, ſicut gradus ſuperior in inferiori: Ergo actus non poteſt eſſe moralis, nec per conſequens peccatum, ſeu malum morale, niſi voluntarius ſit. 230

Denique probari poteſt concluſio ex variis abſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia. Si enim probabile falſum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam à peccato excuſet, inprimis ſequitur peccare eum, qui in concurſu ſeu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit: Sed hoc abſurdum eſt, & contra communem Theologorum ſententiam, ut fatetur Wendrochius loco ſupra citato ſect. 4. ubi docet è duabus opinionibus contrariis licere amplecti magis probabilem: Ergo &c. Sequela Majoris patet: Quia fieri poteſt ut opinio probabilior, imò & probabiliſſima, falſa ſit, & à lege æterna diſcordans; cùm falſa, ut ait Ariſtoteles in lib. Topicorum, ſæpè ſint probabiliora veris: Ergo ſi nullum probabile falſum, etſi invincibiliter exiſtimetur verum, à peccato excuſet, ſequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit ſententiam, non excuſari à peccato. 231

Secundò ſequitur Jacob peccaſſe, cùm primò acceſſit ad Liam, quam invincibiliter putabat eſſe ſuam uxorem: tunc enim fecit actum qui abſolutè & ſecundùm ſe erat illicitus, & legi divinæ contrarius, cùm lex divina prohibeat ad non ſuam accedere. Nec poteſt aliter excuſari Jacob à peccato, niſi dicendo ipſum tunc laboraſſe ignorantiâ invincibili. Sicut Geneſ. 20. Abimelech cùm uxorem Abrahæ tuliſſet, putans eſſe ſororem ejus, excuſatur à peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut paſſim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipſi minitanti dixit, *Domine num gentem ignorantem & juſtam interficies?* prætendens (ut omnes ſolent facere ductu & inſtinctu luminis naturalis) excuſandum eſſe à 232

culpa, quod ignorans feciſſet, & non deſinere juſtum eſſe eum qui facit aliquid injuſtum, planè ignorans eſſe tale. Quam ejus exiſtimationem confirmavit Deus, ita reſpondens: *Et ego ſcio quod ſimplici corde feceris, & ideò cuſtodivi te, ne peccares in me.*

233 Tertiò ſequitur ex hac ſententia, plerumque eſſe fortunæ, & non voluntatis, quòd homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt eſt conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato: quod abſurdiſſimum eſt; cum vera & ſola cauſa peccati ſit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non verò caſus aut fortuna.

234 Denique ex illa ſententia ſequitur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imò & peccandi hîc & nunc inevitabilis neceſſitas, quotieſcumque aliquis probabiliter & bonâ fide judicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum eſt. Peccabit enim id faciendo, juxta Adverſarios, cùm juxta ipſos ignorantia invincibilis juris naturalis à peccato non excuſet: peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum: peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſive hoc faciat, ſive non faciat: quod non ſolùm abſurdum eſt, ſed etiam à fide penitùs alienum. Unde in cenſura Sorbonæ anno 1560. die 27. Junij data, hæc propoſitio ut hæretica proſcribitur: *Homo faciendo quod in ſe eſt, peccat, & non poteſt non peccare, faciendo quod in ſe eſt.* Cui ſimilis eſt iſta damnata à tribus Pontificibus ſupra nominatis in bulla contra Baium, *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eò quod neceſſariò facit.*

§ II.

Arcana Janſenianæ doctrinæ radix detegitur, & extirpatur.

235 CUM rectè dixerit Auguſtinus: *Radicem effodere atque extirpare compendium eſt*, non poteſt firmius concluſio noſtra ſtabiliri, nec Janſenij & Wendrochij doctrina efficacius confutari, quam ejus radicem extirpando: namque ex illa pullulare dicunt & effloreſcere, eâdem operâ ſuccidentur.

Janſenius ergo lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. a. & ſequentibus, vulgare iſtud pronunciatum, quo Philoſophorum & Theologorum Scholæ omnes perſonant: *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato*, falſum eſſe pronunciat, duplicemque ignorantiam invincibilem diſtinguit, unam juris naturalis, alteram juris poſitivi; & docet hanc à peccato excuſare, non verò illam; quia (inquit) ignorantia juris naturalis à peccato originali profluit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale ſufficere exiſtimat) non verò ignorantia juris poſitivi. Cujus differentiæ rationem hanc reddit cap. 6. tanquam *radicem arcanæ hujus doctrinæ*, quia ſcientia juris naturalis humanæ naturæ connaturalis eſt, eique debita naturaliter, & illâ fuiſſent omnes prædìti in ſtatu innocentiæ; ideòque ejus ignoratio eſt vitioſa, nec potuit niſi in pœnam peccati infligi: ſecùs autem cognitio juris poſitivi, etiam divini; quia quod feratur lex divina poſitiva, pendet à libera Dei voluntate, & idcirco ejus ſcientia neque humanæ, neque angelicæ naturæ connaturalis eſt.

Ignotam fuiſſe hactenus tam reconditæ doctrinæ radicem dicit Janſenius, ſed falsò: eam enim expreſsè tradit Hieronymus Zanchius partim Lutheri, partim Calvini ſectator lib. 1. tract. Theolog. cap. 12. theſi 1. ubi poſt longam de ignorantia juris naturalis diſputationem, ita concludit. *Summa: Omnis ignorantia eorum quæ quis ſcire tenetur, peccatum eſt quia cum lege, quâ jubemur illa cognoſcere, pugnat, ſive ea cognoſcere jam poſſis ſive non poſſis. Quod enim jam non poſſis, peccato Adæ, quod tuum eſt, quia omnes in eo peccaverunt, factum eſt. Quare falluntur Scholaſtici, cùm talem ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideò à peccato excuſant, quia invincibilis eſt ut loquuntur. Quamquam evincere poſſumus, eam non eſſe ſimpliciter invincibilem, cùm voluntarium Adæ peccatum ſit conſequuta:* 236
En arcanæ hujus doctrinæ Scholaſticis hactenus ignotæ radicem: cui ſecurim adhibeo, & duo præcipua ejus capita ſigillatim aggredior.

Et primò quod ait Janſenius ignorantiam juris naturalis non excuſare à peccato, quia originalis peccati pœna eſt, manifeſtæ falſitatis convincitur: Quia ſi hæc ratio valeret, ſequeretur motus concupiſcentiæ prævenientes conſenſum voluntatis, imò & ipſi repugnantes, eſſe verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiſcentiæ, ſeu rebellio appetitûs ſenſitivi, ex peccato originali proveniat: Hoc autem repugnat Tridentino ſeſſ. 1. cap. 5. dicente: *concupiſcentiam nocere non poſſe non conſentientibus*: & Auguſtino lib. 2. in Julian. cap. 9. lib. 1. contra duas epiſt. Pelagian. cap. 1. & lib. de civit. cap. 25. ubi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis, quantò magis in corpore non conſentientis?*

Item infidelitas negativa eſſet peccatum; cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & ſit reprobationis effectus, cujus cauſa eſt originale peccatum, ut docet Janſenius lib. 10. de gratia Chriſti cap. 3. Hoc autem falſum & erroneum eſſe patet: Primò ex Bulla trium Pontificum ſuprà nominatorum, contra Bajom, in qua damnatur hæc propoſitio: *Infidelitas purè negativa, in his quibus Chriſtus non eſt prædicatus, peccatum eſt.* Secundò ex Auguſtino Epiſt. 10. dicente: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati eſt non credere, non autem peccatum.* Tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi expreſsè docet, quod *ſi infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ: quia talis ignorantia ex peccato primi parentis conſecuta eſt.*

Sequeretur etiam ex eodem Janſenii principio, quicquid malè faciunt inſani & phrenetici, eſſe peccatum, & culpabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens v. g. canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adeſſe. Nam phreneſis, inſania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani miſeriæ, ſunt etiam effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte profluunt, ſicut docet Adverſarius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hæc autem abſurdiſſima eſſe, & à communi hominum ſenſu penitùs aliena, quis non videat? Unde cum Auguſtino lib. 1. de peccat. meritis cap. 36. ſimilem abſurditatem diluente, exclamare poſſumus: *Dicant iſta qui auſi fuerint, audiant qui voluerint, credant qui potuerint.* Vel hæc verba ejuſdem S. Doctoris lib. 3. contra Julian. cap. 2. Janſenianis applicare: *Mira ſunt quæ dicitis, nova ſunt quæ dicitis, falſa ſunt quæ dicitis.*

rò. Mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convincimus.

238 Firmior non eſt ejuſdem fundamenti pars altera, quâ docet Janſenius ignorantiam juris poſitivi ideò excuſare à peccato, quia non eſt in pœnam peccati inflicta. Nam primò gratis illud dicit, cùm nullum S. Auguſtini, vel Doctoris alterius teſtimonium proferat, quo probet ignorantiam legis poſitivæ, peccati pœnam non eſſe.

Deinde Sanctis Auguſtino & Hieronymo apertè repugnat, qui cùm adversùs Pelagianos contendunt ignorantiam malam eſſe, & peccatum (id eſt defectum ex originali peccato procedentem, ut infrà ex Auguſtino patebit) plurima ignorantiæ facti & juris poſitivi exempla producunt: ut illud Geneſ. 20. ubi actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ peccatum dicitur, & illud Num. 35 ubi qui fortuitò occiderit, putà qui hominem interfecerit, credens eſſe feram (quæ eſt etiam ignorantia facti) jubetur recurrere ad civitates refugij, ibique manere, donec ſummus ſacerdos moriatur. Item illud Levit. 5. & 22. ubi homini, qui per ignorantiam facti, aut juris poſitivi, aliquid immundum tetigit, aut ſanctificatum comedit, tanquam pro peccato ſacrificium offerre præcipitur. Si tandem illud Apoſtoli: *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate*, quod de ignorantia legis Evangelicæ non verò legis naturalis, eſſe intelligendum manifeſtum eſt.

Tertiò: Infidelitas negativa eſt ignorantia alicujus legis poſitivæ, ſcilicet Evangelicæ: Sed illa eſt pœna originalis peccati, & ex peccato primi parentis conſecuta eſt, ut docent S. Auguſtinus & D. Thomas ſupra relati: Ergo ignorantia legis poſitivæ eſt pœna originalis peccati.

Quartò: Nulla miſeria, nullumque malum reperitur in homine, quod non ſit pœna originalis peccati, ut docet Janſenius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 10. 11. Sed ignorantia legis poſitivæ, ad ſalutem neceſſariæ, eſt magnum malum & miſeria: Ergo etiam ignorantia legis poſitivæ divinæ à peccato primi parentis orta eſt, & eſt unum ex quatuor vulneribus à peccato originali cauſatis, de quibus ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 85. art. 3.

Denique: Etſi lex divina poſitiva à libera Dei voluntate dependeat, ſi tamen reipſa lata fuerit, non potuerit ejus ignorantia in ſtatu innocentiæ reperiri; cùm ab illo fœliciſſimo ſtatu debuerit abeſſe omne malum; omniſque miſeria, & ignorantia legis divinæ latæ, & ad ſalutem neceſſariæ, non exiguum malum & miſeria ſit: Ergo ignorantia legis divinæ poſitivæ, in ſtatu naturæ lapſæ, eſt pœna peccati. Conſequentia patet: quia juxta doctrinam Janſenii, ignorantia omnis, quæ in ſtatu innocentiæ contingere non potuit, pœna peccati eſt. Non poteſt ergo ſubſiſtere diſcrimen illud, quod inter ignorantiam juris naturalis, & ignorantiam juris poſitivi Janſenius ſtatuit, ſubindeque nec radix arcanæ hujus doctrinæ; *nec* (ut perbellè ait quidam Recentior) *à radice tam vitiata altos ſperare fructus licet, quàm qui arboribus Sodomei lacûs ripæ ad ſitu profundantur, qui cùm exteriori cute veſtiantur amœna & eleganti, nihil tamen præter fuliginem atque putredinem continent.*

§. III.

Convelluntur præcipua fundamenta Ianſenii.

Contra noſtram ſententiam in primis objici 239
poſſunt plura Scripturæ loca, quibus nonnulla facta ex ignorantia, appellantur peccata, ut Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Levit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebræos 9. Apoſtolus ait; quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat *pro ſua & populi ignorantia*. Item David Pſal. 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*. Denique Lucæ 12. dicitur quod ſervus, *qui non cognovit voluntatem Domini ſui, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.*

Reſpondeo primò, hæc Scripturæ teſtimonia 240
obeſſe magis quam prodeſſe Adverſariis: cùm fere omnibus illis in locis ſermo ſit de ignorantia facti, vel juris poſitivi, quam, ſi eſt invincibilis, fatentur illi excuſare a peccato.

Secundò reſpondeo, in his locis ſermonem eſſe de ignorantia vincibili, quam fatemur non excuſare a peccato: ut enim ait D. Bernardus epiſt. 77. ſupra citata, *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi deſidiâ, aut verecundiâ inquirendi; & quidem ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem.* Unde ad primum, vel dicatur actionem Regis Abimelech, uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei; non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ non erat culpabilis, ut antea expoſuimus: vel ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. quæſt. 25. ubi ſic ait: *Abimelech revera peccaſſet, ſi cognoviſſet Saram, etiam ipſâ acceptâ in uxorem: quia non ſufficienter inquiſivit an fuiſſet uxor Abrahæ, &c.* Illud ipſum iiſdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in caput 20. Geneſis.

Ad ſecundum & tertium ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis qui peccaverant ex ignorantia vincibili & culpabili. Unde Summus Sacerdos ſemel in anno, in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, intrabat, ut offerret ſanguinem pro ſui & populi ignorantiis, aliquo modo voluntariis & invincibilibus; de quibus etiam loquitur Propheta, dum ait: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo ſermo eſt de ſervo non penitùs ignorante præceptum Domini, ſed ad illud ex negligentia non advertente, ſeu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Hic objiciunt aliqui: meritò punitur, qui ſciens voluntatem Domini non perſequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipſe potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Opponit ſecundò Janſenius duo inſignia D. 241
Auguſtini teſtimonia. Primum deſumitur ex libro de gratia & lib. arbit. cap. 3. ubi ſic ait: *Illa ignorantia, quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed eorum qui tanquam ſimpliciter neſciunt, neminem ſic*

excuſat, ut ſempiterno igne non ardeat; ſi propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; ſed fortaſſis ut mitiùs ardeat: non enim ſine cauſa dictum eſt effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt. Quæ verba non poſſunt exponi de ignorantia vincibili, cùm S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui ſcire nolunt*, ſed eorum *qui ſimpliciter neſciunt*. Alter locus habetur Epiſt. 105. ubi idem S. Doctor hæc habet: *Humana ſuperbia, tanquam præſumens de viribus liberi arbitrij, excuſatam ſe putat, quando ignorantia, non voluntatis eſt quod peccat.* Quo etiam teſtimonio putat Janſenius invictè ſe probare ignorantiam invincibilem juris naturalis non excuſare à peccato.

Verùm hæc teſtimonia magis ei nocent quàm
242 proſint; cùm D. Auguſtinus ibi expreſsè agat de [B] ignorantia juris poſitivi, quam Janſenius docet excuſare à peccato, quando invincibilis eſt: loquitur enim de ignorantia Evangelij, ut patet ex verbis illis: *Si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum reſpondeo, D. Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non excuſare à peccato infidelitatis. Ita ipſum intelligit & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. ubi ait: *Eſt autem ignorantia triplex, & eorum ſcilicet qui ſcire nolunt cùm poſſint; quæ non excuſat, quia & ipſa peccatum eſt: & eorum qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes* [C] *ſcire; quæ neminem plenè excuſat, ſed ſic fortaſſe ut minùs puniatur. Unde Auguſtinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib. arbit. cap. 3.) *ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullum ſic excuſat, ut æterno igne non ardeat, ſed fortaſſe ut mitiùs ardeat.*

Hanc interpretationem plurima confirmant.
243 Primò quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiam eſſe eorum *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQUAM *ſimpliciter neſciunt*: hæc autem particula *tanquam*, ſatis indicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus invincibili. Secundò ſtatuit hanc ignorantiam *neminem ſic excuſare, ut* [D] *ſempiterno igne non ardeat, ſed* FORTASSE *ut mitiùs ardeat*: ſi verò de ignorantia invincibili loqueretur, non adjeciſſet *fortaſſe*. nihil enim certius, illum mitius ſaltem puniendū, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quàm qui peccavit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inſeruit, ut innueret ſe loqui de ignorantia vincibili, non affectata, ſed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, poteſt eſſe tam modica, quòd ſi contingat ex illa aliquid mali agi, poſſit actus ille aliqualiter excuſari, ſubindeque mitius puniri. Tertiò confirmatur exemplo ſervi neſcientis voluntatem domini &c. [E] quod Auguſtinus ante verba recitata adducit: nam ut obſervat Theodoretus ſuprà relatus, *Ille punitur ignorans, quia cùm ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Ad ſecundum ſimiliter dico, hæc Auguſtini
244 verba, ad Evangelij, non verò juris naturalis ignorantiam referri, ſubindeque non favere Adverſariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris poſitivi excuſare à peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeò de viribus liberi arbitrij præſumebant, ut exiſtimarent ad credendum gratiam internam non eſſe neceſſariam, ſed ſufficere ſibi revelationem extrinſecam myſteriorum fidei, adeòque hanc prætexerent excuſationem, *non audivimus, ideò non* [A] *credidimus*, quam vanam eſſe ibidem docet, quia quòd non audierint, pœna peccati eſt. Ejus verba ſunt: *Ac per hoc inexcuſabilis eſt omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, ſive qui novit, ſive qui ignorat: quia & ipſa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, ſine dubitatione peccatum eſt; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicit tertiò Janſenius: D. Auguſtinus & D. 245
Hieronymus in concertationibus, quas habebant cum Pelagianis, ſæpè aſſerebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, ſive *quæ erat neceſſitatis & non voluntatis, peccatum eſſe, & pœnam peccati*: Sed hæc ignorantia eſt invincibilis, ut patet. Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis eſt culpabilis & peccaminoſa.

Confirmatur: Auguſtino & Hieronymo hac 246
in re conſonant Orientales illi Antiſtites, qui Dioſpoli in Paleſtina ſynodaliter congregati, Pelagium Hæreſiarcham ad proferendam in ſe ſuoſque ſententiam, Epiſcopali diſtrictione coarctarunt; quos numero quatuordecim nominatim expreſſos Auguſtinus in confirmationem ſuæ ſententiæ adverſus Iulianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit. Coram his in Synodo, præſente Hæreſiarchâ Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Celeſtij Hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio & ignorantia non ſubjacent peccato, quoniam non ſecundùm naturam eveniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem.* Finitâ recitatione Synodus dixit: *Quid ad hæc quæ lecta ſunt capitula dicit præſens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat Sancta Synodus, & Sancta Dei Eccleſia Catholica.* Ita refert Auguſtinus lib. de geſtis Paleſtinis cap. 19. Planum igitur eſt, juxta mentem tam illius Synodi, quam Auguſtini, eam hac in parte approbantis, oblivionem & ignorantiam ſubjacere peccato, non ſolùm quando eveniunt ſecundum voluntatem, ſed etiam quando ſecundum neceſſitatem. De ſolo enim poſteriori iſto caſu viguit controverſia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori: neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia ſubjacerent peccato, quando eveniſſent ſecundum voluntatem. Unde Auguſtinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quendam ejus librum ſeu tractatum, ſic ait: *Tractat etiam iſte de peccatis ignorantiæ, & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideòque eſſe culpandam ignorantiam, quia id homo neſcit negligentiâ ſuâ, quod adhibitâ diligentiâ ſcire debuiſſet: dum tamen omnia potiùs diſputet, quàm ut oret & dicat, Da mihi intellectum ut diſcam mandata tua.* Ergo juxta Auguſtinum, & Patres Synodi Dioſpolitanæ, ignorantia invincibilis ſubjacet peccato, ſubindeque quod ex tali ignorantia committitur, peccatum eſt.

Reſpondeo primò: Vt hoc argumentum, ejuſ- 247
que confirmatio Adverſariis proſint, ipſis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuiſſe de ſola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris poſitivi (quippe quæ excuſat à peccato, juxta doctrinam Janſenij) & errorem Celeſtij eodem ſenſu damnatum fuiſſe à Synodo Paleſtina, impugnatumque ab Auguſtino, Hieronymo, aliis fidei defeſoribus. At hoc nulla ratione probari poteſt, imò potius oppoſitum manifeſtè patet, tum ex propoſitione Celeſtij damnata à prædicta Synodo, quæ generalis eſt, & omnem ignorantiam & oblivio-

nem

nem invincibilem comprehendit. Tum etiam ex ratione quam ſuæ condemnationi ſubjungit Synodus poſt verba ſuprà recitata: *Cùm in lege ſacrificia pro ignorantia, ſicut pro peccato offerantur.* Nam ex Levitici 5. & 22. aliiſque locis manifeſtum eſt, offerri debuiſſe in lege ſacrificia pro ignorantia facti & juris poſitivi. Addo SS. Patres Auguſtinum & Hieronymum, dum contra Pelagianos diſputant, & contra ipſos contendunt, ignorantiam malam eſſe, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris poſitivi, quæ ſupra retulimus, exempla producere.

248 Reſpondeo ſecundò, cùm S. Auguſtinus, aliique Patres, ignorantiam, & quod ex illa ſit, peccatum eſſe aiunt, de ignorantia vincibili loqui, & de ipſa pariter debere intelligi definitionem Paleſtinæ Synodi damnantis propoſitionem Celeſtij. Patet hoc ex Auguſtino libro de geſtis Pelagij cap. 18. ubi cùm hanc Celeſtij propoſitionem recitaſſet: *Oblivionem & ignorantiam non ſubjacere peccato, quoniam non ſecundùm voluntatem eveniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem,* ad eam confutandam, ſive ex ſua, ſive ex Paleſtinorum Epiſcoporum ſententia, hæc ſubdit: *Cùm David dicat, Delicta juventutis meæ & ignorantias ne memineris, cùm in lege ſacrificia pro ignorantia, ſicut pro peccato offerantur.* Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. & lib. 1. retract. cap. 9. utitur his verbis Apoſtoli: *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci,* ut quædam eſſe ignorantiæ peccata confirmet? At in illis omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præſertim in ultimo: unde D. Thomas 1.2. qu. 86. art. 4. ignorantiam quæ indirectè voluntaria eſt, atque adeò vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quod Apoſtolus dicat: *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci.* Quem S. Doctoris locum ita Conradus illuſtrat: *Patet quod verbum Apoſtoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit cauſa peccati, non tamen fuit invincibilis, ſed vincibilis.* Ergo D. Auguſtinus, & Patres Paleſtinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, ſed vincibili.

249 Nec obſtat quod allegatur in contrarium, nempe Pelagianos non negaſſe ignorantiam vincibilem eſſe culpabilem, & ſubjacere peccato, ſed potiùs hoc expreſſè aſſeruiſſe Pelagium, ut refert Auguſtinus ſupra relatus. Non obſtat, inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppreſſi, cederent nonnihil, atque ut dogmatis ſui partem tuerentur, alia quædam remitterent: ſic ab illis tandem S. Auguſtinus extorſit, ut faterentur fieri in baptiſmo remiſſionem peccatorum, & Chriſti gratiam, non in ſolo libero arbitrio gratis conceſſo, nec in ſolis exemplis, aut lege atque doctrina forinſecùs ſonante, ſed etiam in interna illuminatione intellectûs, & interna excitatione voluntatis conſiſtere, ut patet ex Auguſtino lib. de gratia Chriſti cap. 7. & 10. Quid ergo mirum, quod ſimiliter in poſteriori cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori pertinaciter negabat, nempe ignorantiam vincibilem eſſe culpabilem, & ſubjacere peccato.

250 Addo quod Pelagiani exiſtimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ ſuperari non poterat, etſi viribus gratiæ vinci poſſet, excuſare à peccato: quia ipſi non admittebant veram & propriè dictam gratiam eſſe neceſſariam ad cognoſcendas veritates ſupernaturales. Contra quem errorem diſputabant SS. Patres, præſer-

A timAuguſtinus & Hieronymus, & contendebant eos eſſe culpabiles qui negligunt precibus à Deo poſtulare & impetrare gratiam, & lumen ſupernaturale neceſſarium ad expellendam ignorantiam veritatum ſupernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & ſuperari non poteſt. Item Concilium Paleſtinum contra eos definit talem ignorantiam non excuſare: quia vincibilis eſt virtute gratiæ, & per orationem expelli poteſt. Unde Auguſtinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17, ſupra laudato, reprehendit Pelagium, quòd *omnia potiùs diſputet, quàm oret & dicat: Da mihi intellectum, ut diſcam mandata tua.*

Non obſtat etiam quod in hac Celeſtij propo- 251
B ſitione, quam damnat Synodus Paleſtina: *Oblivio & ignorantia non ſubjacent peccato, quoniam non ſecundùm voluntatem eveniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem,* hæc poſteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipſa cauſa eſt, quæque affectata, ſeu directè voluntaria appellatur, quia ſecundùm voluntatem evenit, voluntate nimirum illam procurante & affectante; at non ea quæ ex voluntate originem non trahit, quæque idcirco tantùm indirectè volita nuncupatur, quod voluntas ad eam repellendam non adhibeat diligentiam omnem quam poteſt & debet. Vel etiã dici poteſt, ignorantiam illam eſſe neceſſitatis,
C & non voluntatis, reſpectu naturæ nudæ, & viribus gratiæ deſtitutæ, non verò reſpectu naturæ ad ordinem ſupernaturalem elevatæ; nam reſpectu illius talis ignorantia non eſt neceſſitatis, ſed voluntatis negligentis poſtulare à Deo lumen & auxilium ſupernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

Denique ad principale argumentum, & ejus 252
confirmationem reſponderi poteſt, quod ſicut concupiſcentia in baptizatis, etſi non ſit verè peccatum, dicitur tamen peccatum, eò quòd materialiter peccatum ſit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Auguſtinus lib. 5. contra Julian. cap. 3, & ex eo Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non eſt ve-
D rè peccatum, appellatur tamen peccatum à S. Auguſtino & Patribus Synodi Paleſtinæ, quia materialiter peccatum eſt, & in pœnam irrogata: *Ignorantia enim & fomes ſunt materialia in peccato originali, ſicut converſio ad bonum commutabile in peccato actuali:* inquit S. Thomas qu. 3. de malo art. 7.

Hanc reſponſionem validè confirmat cele- 253
bris Auguſtini locus ex libro 5. de libero arbitrio cap. 19. ubi ſic ait: *Illud quod ignorans quiſque non rectè facit, & quod rectè volens facere non poteſt, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt. Illud e-*
E *nim præcedens meruit iſta ſequentia. Nam ſicut linguã dicimus non ſolùm membrum quod movemus in ore dum loquimur, ſed etiam illud quod hujus membri motũ conſequitur, id eſt formam tenoremque verborum, ſecundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: ſic non ſolùm peccatũ illud dicimus, quòd propriè vocatur peccatũ, libera enim voluntate & à ſciente committitur; ſed etiam illud quod jam de hujus ſupplicio conſequatur neceſſe eſt.*

Hæc ſolutio ſeu interpretatio præſentem dif- 254
ficultatẽ plenè evacuat: nam cùm Pelagiani negarent peccatum originale ab Adamo in poſteros per generationẽ traduci, conſequenter etiã negabant concupiſcentiam & ignorantiam ab

eo

eo derivari, & dicebant eas eſſe naturales defectus, & non peccati ſupplicia, ut teſtatur Auguſtinus lib. de dono perſever. cap. 11, his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id eſt concupiſcentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honeſtum) *ſine quibus nullus homo naſcitur, primordia, non ſupplicia eſſe naturæ.* Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus ferè operibus ſuis concupiſcentiam exornat, cum illam, *naturale bonum*, & ejus motus, *naturaliter bona* appellat. *Concupiſcentia naturalis* (ejus verba ſunt apud S. Auguſtinum lib. 3. contra ipſum cap. 3.) *qui modum tenet, bono benè utitur; qui modum non tenet, bono male utitur.* Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam eſſe, & justitiam appellari: *Ex hoc*, inquit, *intelligi debet perfectam ignorantiam, juſtitiam nominari, quod dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor eſſet aliena: & ego ſciebam, quia in corde mundo feciſti hoc.* Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Auguſtinus & Patres Synodi Paleſtinæ deſtruerent, dicebant ignorantiam ſubjacere peccato, imò & eſſe peccatum; quia materialiter peccatum eſt (cùm ignorantia & fomes ſint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma ſupra vidimus) & eſt effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

Objicit quartò Janſenius: Ignorantia juris na-
255 turalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta eſt; ſi enim fœliciſſimus innocentiæ ſtatus perſeveraſſet, homines in eo nihil ignoraſſent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami ſit hominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quomadmodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipſis voluntaria cenſetur, ſubindeque mala & culpabilis eſt.

256 Huic argumento, quod eſt præcipuum fundamentum & veluti Achilles Jenſenii, patet ſolutio ex dictis §. præcedenti, ubi primò oſtendimus, quod ſi hoc argumentum valeret, probaret non ſolum ignorantiam invincibilem juris naturalis, ſed etiam ignorantiam invincibilem juris poſitivi, eſſe malam & culpabilem, cù illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta ſit. Oſtendimus etiam quod etſi peccatum originale ſit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & juſtitiæ originalis, quâ in pœnam illius ſpoliati ſumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non cenſentur nobis voluntarij & cùlpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiſcentiæ, prævenientes conſenſum voluntatis, imò & ei repugnantes, eſſent peccata; cum infidelitas negativa, & fomes concupiſcentiæ, ſint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. in corp. *Oportet* (inquit) *quod ſecundùm hoc quod aliquid rationem culpa habet, ſecundùm hoc ratio voluntarij in ipſo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam; ita etiam eſt quadam culpa natura, & quadam perſona. Unde ad culpam perſona requiritur voluntas perſona ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſona committitur ad culpam verò natura* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa.* Cum ergo ignorantia invincibilis juris naturalis non ſit voluntaria voluntate perſonæ, eſto ſit voluntaria voluntate naturæ, ſicut peccatum originale à quo fluit; non eſt peccatum formaliter, ſed tantùm materialiter, ut ex ſuprà dictis patet.

Objicies quintò: Non poteſt dari ignorantia 257
invincibilis de jure naturali, ſicut nec de exiſtentia Dei: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis eſt, ſubindeque à peccato non excuſat. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò docetur a pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1. 2. diſp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui ſunt Albertus Magnus, Alenſis, D. Bonaventura, Guillelmus Pariſienſis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Imò Gerſon lib. de vita ſpirituali lect. 14. corol. 3. teſtatur eam ſententiam eſſe concordem: *Quidquid ſit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani poſitivi, concors eſt ſententia, nullam in his quæ legis divina ſunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. quæſt 91. art. 2. in corp. ubi docet jus naturale eſſe conceptionem homini naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.*

258 Reſpondeo, in jure naturali tria eſſe genera præceptorum: quædam notiſſima & univerſaliſſima, quæ non tam dicenda ſunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia: cujuſmodi ſunt iſta: *Bonum eſt faciendum: Malum eſt fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.* Ad hæc reduci poſſunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente citò deducuntur: ut quod Deus ſit colendus, quod parentes ſint honorandi, &c. Alia ſunt, quæ licèt immediatè etiam ex iiſdem principiis inferantur, non tamen ita facilè & evidenter ſicut ea quæ modò diximus: hujuſmodi ſunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique ſunt præcepta in jure naturali non per ſe nota, ſed velut concluſiones aliorum quæ diximus, & quæ non niſi diſcurſu & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quod non poſſit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & ſecundi generis; certum tamen & indubitatum eſt apud Theologos, de ultimis poſſe dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agreſtes, ſed etiam apud doctos & litteratos, qui ſæpe dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur ſententias, an aliquid jure naturæ vel jure tantùm poſitivo præceptum aut prohibitum ſit. Plures etiam graves Theologi exiſtimant, apud rudes & indiſciplinatos poſſe dari ignorantiam invincibilem, ſaltem per aliquod temporis ſpatium, de præceptis tertiæ claſſis, imò & toto tempore vitæ, ſi hujuſmodi præcepta negativa, v. g. non occidere, non furari, non mentiri, conſiderentur ut veſtita aliquâ circunſtantiâ, vel conditione; ſicut furari ad dandam eleemoſynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui eſt morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi ſuprà diſ. 122. cap. 2. ſe vidiſſe ruſticum, qui pium exiſtimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem verſare, quo citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque unquam id illicitum, imò honeſtum & pium ſemper illi apparuiſſe; eumque facto ſufficienti examine à ſe

depre-

depręhenſum ignorantiâ invincibili laboraſſe. Unde cùm Albertus magnus, Alenſis, D. Bonaventura, & alij antiqui Theologi ſupra citati, docent non poſſe dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, loquuntur de jure naturali, ut continet præcepta primi & ſecundi generis, non verò de præceptis tertiæ & quartæ claſſis. Eodem modo intelligendus eſt D. Thomas, cùm docet jus naturale eſſe conceptionem homini naturaliter inditam . hoc enim verum eſt de jure naturæ ut dicit notiſſima illa & generaliſſima principia morum, quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habitâ notitiâ terminorum, ipſo lumine naturalis rationis innoteſcunt; non verò de aliis, quæ non niſi diſcurſu & labore ex iſtis deducuntur.

§ VI.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochij.

LICET ex principiis jam ſtatutis facilè ſolvi poſſint præcipua fundamenta Wendrochij; ne tamen quicquam inſolutum maneat, ea breviter hic referemus ac diluemus.

259 In primis ergo probat authoritate Doctoris Angelici, opinionem probabilem falſam, & juri naiutali expugnantem, neminem à peccato penitùs eximere, & tria adducit ejus teſtimonia ex quodlibetis deſumpta. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait: *Illud quod agitur contra legem, ſemper eſt malum, nec excuſatur per hoc quod eſt ſecundùm conſcientiam.* Secundum ſumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto.* Tertium depromit ex quodlib. 3. art. 10. ubi ſic habet; *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicujus Magiſtri; in talibus enim ignorantia non excuſat.*

260 Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex ingenio proprio non peperiſſe, ſed ex certiſſimis Scripturæ oraculis deſumpſiſſe. Quid enim clarius (inquit) quàm illa Chriſti vox: *ſi cæcus cæco ducatum præſtet, ambo in foveam cadunt?* Quis autem neget cœcum eſſe qui opinionem probabilem falſam ſequitur, cùm veritatem, id eſt verum lumen non cerusat? Corruet ergo ipſe in foveam, ſi ſecutus fuerit fallax illud lumen, quod ipſi falſitatem exhibet, ſimilitudine veritatis indutam. Quid validius (addit) quàm iſte Proverbiorum locus: *Eſt via quæ videtur homini rectiſſima, & noviſſima illius ducunt ad mortem.* Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non eſt, niſi falſa probabilitas? Omnino certè conſcientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cum falſum amplectitur: Ergo falſa probabilitas quantolibet ſuffragantium numero, ſeu adventitiâ authoritate muniatur & juvetur, non excuſat à peccato, ſed ducit ad mortem.

261 Id confirmat exemplo deſumpto ex Evangelio. Nulla enim inquit) opinio falſa probabilior fuit, quàm ea, quâ Judæi, quibus minus benè cum uxoribus conveniebat, fas ſibi eſſe cenſebant dare illis libellum repudij; nullus ſiquidem apud ipſos doctus id ſuſpicabatur illicitum: & tamen ex Chriſti verbis, qui repudium tantum ad duritiam cordis declarat Judæis eſſe conceſſum, & dimiſſam ab aliquo uxorem ſine adulterio duci non poſſe, conſtans Patrum traditio concluſit nunquam Judæis repudium licuiſſe.

262 Addit aliqua SS. Patrum teſtimonia, præſertim illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 02. *Erramus, nuſquam & nunquam excuſatur quod Deus damnat: nuſquam & nunquam licet, quod ſemper & ubique non licet.* Et iſtud D. Bernardi de præcep. & diſpenſ. cap. 14. quod probabilitates falſas (inquit) funditus disjicit: *Vt interior oculus vere ſit ſimplex, duo illi arbitror neceſſaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem: nam ſi bonum quidem diligat, ſed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, ſed non ſecundùm ſcientiam, & neſcio quomodo judicio veritatis vera eſſe poſſit cum falſitate ſimplicitas.*

263 Reſpondeo primò, hæc teſtimonia magis nocere, quam prodeſſe Wendrochio: Tum quia hæc generaliter probant, ea quæ fiunt ex ignorantia ſive juris naturalis, ſive poſitivi, non excuſari à peccato; & tamen ille ſect. 3. §. 7. expreſſe docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris poſitivi non eſſe peccata, etiamſi ſint legi poſitivæ contraria: Tum etiam, quia illa ſuadent, non ſolum non licere ſequi opinionem probabilem, ſed nec probabiliorem, imò nec probabiliſſimam, cum contingere poſſit quod opinio etiam probabiliſſima ſit falſa, & legi naturali contraria. Cum ergo hæc teſtimonia nimis probent, nihil omnino ſuadent. Unde.

264 Ad primum locum D. Thomæ reſpondeo, *illud quod eſt contra legem ſemper eſſe malum, nec excuſari per hoc quod eſt ſecundùm conſcientiam*, erroneam errore craſſo & affectato, qui non excuſat à peccato: benè tamen id quod eſt ſecundum conſcientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem à peccato eximere docet S. Doctor, non ſolum locis ſupra citatis, ſed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumento, *ſed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſine peccato plures poſſit præbendas habere*: At fieri poteſt quod ſit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet reſponſio ad alium locum ex quodlibeto 9. deſumptum: quando enim S. Doctor ait: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale, quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excnſat à toto, licet fortè à tanto*, loquitur de errore craſſo & affectato, non verò de invincibili & inculpabili. Idem prorſus dicendum ad tertium textum quodliberi 3. art. 10. ubi legitur: *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicujus Magiſtri*: hoc enim intelligendum eſt de eo, qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionem illam ſequitur; ſecus vero de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talem errorem ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matt. 15. *Si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadent*: & iſtud Proverb. 14. *Eſt via quæ videtur homini juſta, noviſſima autem ejus dedacunt ad mortem* Nam in primo ſermo eſt de cœcitate affectata & voluntaria, quâ revera Phariſæi tenebantur: in ſecundo de via, quæ per ignorantiam craſſam & voluntariam videtur homini recta, non verò de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta exiſtimatur.

265 Quod verò ſubnectit Wendrochius de libello repudij, nempe nunquam repudium Judæis licuiſſe, & hoc conſtanti Patrum traditione conſtare, non eſt certum: nam S. Thomas in

Supplemento qu. 67. art. 3. docet probabiliter dici poſſe, ſub lege Moyſi licitum fuiſſe ex permiſſione divina repudiare uxorem, quod etiam aſſerunt Scotus, Durandus, Paludanus, & alij antiqui Theologi in 4. Sentent. diſt. 33. ubi docent indiſſolubile matrimonij vinculum divina lege initio fuiſſe inſtitutum; in hac deinde per Moyſem, Dei juſſu, ad majus malum vitandum, fuiſſe diſpenſatum, ſeu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas cauſas diſſolvi poſſet; ac demum à Chriſto in nova lege indultum illud repudij abrogatum ac revocatum fuiſſe.

266 Errat etiam hic Author, dum confundit opinionem probabilem falſam cum opinione erronea. Prima enim illa eſt, quæ licèt reipſa veritatem non attingat, & ei conſona non ſit, probabili tamen rationi ſeu veriſimilitudini nititur: ſecunda verò probabili rationi vel authoritati non nititur, ſed communi Eccleſiæ teſtimonio, vel SS. Patrum traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide diſtinguere ſolent inter propoſitionem falſam, temerariam, erroneam, & hæreticam.

Tertulliani locus de ſpectac. cap. 20. non mul-
267 tùm urget: facilè enim reſpondetur, *nunquam excuſari quod Deus damnat*, quando ſcienter & voluntariè fit; ſecùs verò, ſi ignoranter & involuntariò fiat: Deus enim damnat acceſſum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus eſt. ignorans tamen invincibiliter non eſſe ſuam, excuſatur apud Deum, ut patet in Jacob quando primò acceſſit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo qui operatur ex opinione probabili falſa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit eſſe veram, & legi divinæ conformem: nam licèt faciat aliquid illicitum abſolutè & ſecundùm ſe, ratione tamen ignorantiæ invincibilis, quæ ut ſuprà oſtendimus, tollit rationem voluntarij, excuſatur apud Deum.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat contra nos, qui aſſerimus hominem ſemper teneri eligere id quod probabilius, & veritati conformius ſeu vicinius ipſi apparet, ſed ſolùm contra recentiores Caſuiſtas, affirmantes poſſe eligi ſententiam minus probabilem in concurſu probabilioris: qui enim ſic operatur, non habet in electione veritatem, cùm non eligat, ſed rejiciat id quod ipſi videtur conformius aut vicinius veritati, ut ſuprà art. 2. §. 2. ponderatum eſt.

§ V.

Alia Wendrochy argumenta ſolvuntur.

268 POSTQUAM Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum teſtimoniis dogma illud, quo aſſerit nullam opinionem probabilem falſam excuſare à peccato, etſi ejus falſitas invincibiliter ignoretur, probare conatus eſt, Theologicis argumentis illud nititur ſuadere ſect. 2. §. 3. ubi primò ſic arguit, Sine gratia nullum opus bonum fieri poteſt: Sed nunquam gratia eſt ſine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falſa: Igitur ex opinione probabili falſa nullum opus bonum fieri poteſt.

Deinde ſic ratiocinatur: Peccatum, juxta D.
269 Auguſtinum & S. Thomam, *eſt factum, dictum, concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falſa ab æterna lege diſſidet: Igitur tale opus peccatum eſt. Unde Auguſtinus ſerm. 44. de diverſis cap. 6. ait quod *niſi homo ſecundum juſtitiæ regulam direxerit actus ſuos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas. 2. 2. qu. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna. Ex quo* ſequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non eſſe, ac proinde pravam eſſe.

Tertiò arguit ex verbis illis Apoſtoli ad Ro- 270
man. 14. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, quod de vera & Chriſtiana fide D. Auguſtinus & S. Bernardus intelligunt; aut ſi de conſcientia accipiatur, ut vult S. Thomas, certè de conſcientia intelligendum eſt quam dirigit fides, ut idem ſignificat: unde cum opus procedens ex opinione probabili falſa non ſit ex fide, nec ab ea derigatur, peccatum eſt.

Denique objicit: Si opinio probabilis falſa, ra- 271
tione ignorantiæ invincibilis, à peccato excuſaret, ſequeretur quod merè opinantium melior eſſet conditio, quam eorum qui veritatem cognoſcunt; illi enim excuſarentur à peccato, non verò iſti: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

Hæc ſunt præcipua Wendrochij fundamenta, 272
quæ ſi quid probant, oſtendunt non ſolum non licere ſequi opinionem probabilem, ſed nec probabiliorem, imò nec probabiliſſimam; cum contingere poſſit, ut ſupra dicebamus, quòd opinio probabiliſſima ſit falſa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipſum militant, & ab eo ſolvenda ſunt: cùm ille ſect. 4. §. 1. expreſsè doceat, è duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipſum projicientem redeant. Hoc præmiſſo.

Ad primum argumentum reſpondeo negan- 273
do Majorem, & Minorem: utraque enim propoſitio falſa eſt, & à communi Theologorum ſenſu aliena. In primis falſum eſt, ſine gratia nullum opus bonum fieri poſſe: licet enim ſine illa non poſſit fieri ullum opus bonum bonitate ſupernaturali, & meritoria vitæ æternæ, poteſt tamen ſine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, ſeu opus honeſtum & rationi conſonum, v. g. colere parentes, ſubvenire egenis, deligere amicos &c. ut expreſsè docet S. Thomas qu. 24. de verit. art. 14. ubi quærit, *Num liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia?* Et reſpondet, *Quod nulla res agit ultra ſuam ſpeciem: ſed ſecundùm exigentiam ſuæ ſpeciei unaquaque res agere poteſt, cùm nulla res propria actione deſtruatur. Eſt autem duplex bonum; quoddam quod eſt naturæ humanæ proportionatum; quoddam verò quod excedit humanæ naturæ facultatem: putà iſte actus, qui eſt dare eleemoſynam, eſt bonum proportionatum viribus humanis, ſecundùm quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem, ſecundùm quod homo ad hoc inducitur ex charitate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod eſt ſupra naturam humanam, conſtat liberum arbitrium non poſſe ſine gratia: quia per hujuſmodi bonum homo vitam æternam meretur; conſtat autem quod ſine gratia homo mereri non poteſt. Illud autem bonum, quod eſt naturæ humanæ proportionatum, poteſt homo per liberum arbitrium explere.* De quo plura contra Ba-
jum & Janſenium dicemus in tractatu de gratia. *Diſp. 3. art. 1.*

Similiter falſum eſt quod addit Wendro- 274
chius, nempe *gratiam nunquam eſſe ſine cognitione veritatis, & ardore charitatis*: cùm enim ignorantia inculpata & invincibilis juris ſaltem poſitivi excuſet à peccato, ut ipſe fatetur ſect. 3. §. 7. ſtare poteſt cum gratia habituali & ſanctificante, quæ ſolùm per peccatum expellitur. Similiter

ter etiam dari poteſt gratia actualis ſine charitatis ardore, ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ; illa enim procedit à gratia auxiliante, & juſtificationem præveniente, ſive ut loquitur Tridentinum, à Spiritu Sancto nondum inhabitante animam, ſed eam movente ac diſponente ad juſtificationem in ſacramento obtinendam: unde perperam Adverſarius falſum illud dogma Tridentino affingit. Malè etiam uſurpat illud quod Eccleſia de Spiritu Sancto canit: *Sine tuo numine nihil eſt in homine, nihil eſt innoxium*: ſenſus enim in hominem ſine auxilio Spiritus Sancti, vel generali, vel ſpeciali, vel ordinis naturalis, vel ſupernaturalis, nullum opus bonum & honeſtum poſſe efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoſcere; non verò per hoc ſignificatur, hominem indigere gratiâ ſanctificante, vel ſpeciali ac ſupernaturali Spiritus Sancti auxilio, ad opera bona & honeſta ordinis naturalis elicienda, & veritates naturales cognoſcendas. Unde D. Thomas 1.2.qu. 109.art.1.ad 1. exponens hæc verba Apoſtoli 1. ad Corinth. 12. *Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus, niſi in Spiritu Sancto*. & illa Ambroſii: *Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu Sancto eſt*, ſic ait: *Dicendum quod omne verum à quocunque dicatur, eſt à Spiritu Sancto ſicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum: Sed hoc ſolùm eſt in quibuſdam veris cognoſcendis & loquendis, & maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apoſtolus loquebatur*. Et ſuper caput 15. Ioan. lect. 1. exponens verba illa Chriſti, *ſine me nihil poteſtis facere*, ſubdit: *Opera noſtra aut ſunt virtute naturæ, aut ex gratia divina: ſi virtute naturæ, cùm omnes motus naturæ ſint ab ipſo Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri poteſt ſine ipſo: ſi verò virtute gratiæ, cum ipſe ſit author gratiæ, manifeſtum eſt quod nullum opus meritorium ſine ipſo fieri poteſt*.

275 Ad ſecundum reſpondeo, quod quando à D. Auguſtino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut intimata & participata à dictamine rationis, quod eſt proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impreſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas 1.2.qu.19.art.4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectûs, ſeu dictamen rationis homini non intimatur, ſed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nullum eſt dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius ſit, non eſt peccatum formaliter, ſed duntaxat materialiter; ut patet in exemplo ſupra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cùm primò acceſſit ad Liam, putans eſſe Rachelem: quia licèt ille actus materialiter ſumptus, eſſet difformis legi æternæ, prohibenti accedere ad non ſuam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & ſignificantis illam non eſſe ſuam uxorem. Similiter ſi quis invincibiliter exiſtimans non eſſe illicitum mentiri ad tribuendam eleemoſynam, mentiatur, vel furetur, non peccat; quia nullum habet dictamen rationis hujuſmodi actus prohibens, ut dicunt Salmanticenſes in tract. de peccatis diſp.7. dubio 1. num. 5. & alii Theologi communiter docent, aſſerêtes de ratione omnis peccati eſſe, ut ſit contra dictamen rationis, quæ eſt proxima regula actuum humanorum, & idcirco eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen, in qua *tanquam in naturali judicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1.2.quæſt.71. art.6.ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere à lege æterna*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut per divinam revelationem aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ſicut patet ex ſolut. ad 3. ubi ſic ait: *Licet lex æterna ſit nobis ignota ſecundùm quod eſt in mente divina: innoteſcit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem ſuperadditam*. Similiter cùm Auguſtinus ait: *Niſi homo ſecundùm juſtitiæ regulam direxerit actus ſuos, in errorem iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de juſtitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per lumen ſupernaturale divinæ revelationis nobis manifeſtata & intimata: nam ſi talis intimatio & manifeſtatio deſit, ut contingit in his qui ignorantiâ invincibili juris naturalis aut poſitivi laborant, nulla committitur injuſtitia vel iniquitas; quia tunc nulla eſt legis naturalis aut poſitivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, priùs intimari ſeu denuntiari debet, ut ex D. Thoma ſupra oſtendimus.

Ad tertium reſpondeo, quod quando Apoſtolus ait, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ly *non ex fide* debet ſumi non ſolùm negativè, ſed etiam contrariè, ita ut ſit ſenſus, id quod non eſt ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi hæc ſcribit: *Cum dicitur opus omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt, ſic eſt intelligendum: Omne quod eſt contra fidem, vel contra conſcientiam, peccatum eſt, etſi ex genere ſuo bonum videatur; putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorũ virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat*. Unde ibidem ſubditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2.2.quæſt.10.art.4.ad 1. ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apoſtoli. 276

Ad quartum nego ſequelam, nempe *quod ſi opinio probabilis falſa, ratione ignorantiæ invincibilis à peccato excuſaret, merè opinantium, imò & ignorantium melior eſſet conditio, quàm eorum qui veritatem cognoſcunt*: nam ſi hic diſcurſus valeret, pariter ego dicerem meliorem eſſe hominis infirmi quam ſani conditionem; quia hic tenetur lege jejunii, à qua ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior eſſet hominis dormientis quàm vigilantis conditio, aut ebrii quàm temperantis; quia hic in multis peccare poteſt, quæ licèt ille admittat, non peccat. 277

Ex his ſatis patet quàm levia & frivola ſint fundamenta Wendrochii, & *quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit*, ut loquitur Claudius Mamercus lib. 1. de ſtatu animæ cap. 11.

Alia hujus Authoris argumenta ſolùm oſtendunt quodcumque probabile non excuſare à peccato, nec ad honeſtandas actiones humanas ſufficere: unde non infirmant, ſed potiùs confirmant noſtram ſententiam, quæ licèt à prudentiæ regno, & conſcientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, aſſerit tamen in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem ſententiam, quæ 278

Digitized by Google

ſtat pro præcepto, & relinquendam eſſe minus A
probabilem, faventem libertati. Unde veritas
Thomiſtica inter novorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus media ſtat, &
hoc Phœbi præceptum (dum apud Poëtam,
Phaëtonem filium quadrigam ſuam temerè
conſcenſurum commonuit) meritò ſervandum
agnoſcit:

Altiùs egreſſus, cœleſtia ſigna cremabis.
Inferiùs terras, MEDIO TUTISSIMUS IBIS.

Certè ſi hoc medium ſervaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo &
temperamento ab omnibus reciperetur, morum B
uniformitas & puritas inter fideles conſervaretur faciliùs; Divina & Eccleſiaſtica mandata
non periclitarentur, *brevique tempore* (inquit
Gravina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus qui ex licentia opinandi in praceps ruit,
latiſſimam viam ingrediendo, qua ducit ad perditionem.* Unde Julius Clemens Scotus de poteſtate
Pontificis in Societatem Jeſu, part. 7. folio 365.
& Martinez de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. quæſt. ultima, pagina 634. referunt quod R. P. Mutius Vitelleſcus, Generalis
Societatis Jeſu, anno 1617. die 4. Januarii litteris datis ad Superiores ejuſdem Societatis, inter
ſeptem quæ impensè illis commendavit, hoc reponit. *Quartò nonnullorum ex Societate ſententia
(in rebus præſertim ad mores ſpectantibus) plus nimiò
libera, non modò periculum eſt ne ipſam evertant, ſed
ne etiam Eccleſia Dei univerſa inſignia afferant detrimenta. Omni itaque ſtudio perſiſtant, ut qui docent,
ſcribuntve, minimè hac regula & norma in delectu
ſententiarum utantur.* TUERI QUIS POTEST.
PROBABILIS EST. AUTHORE NON
CARET. *Verùm ad eas ſententias accedant,* QUÆ
TUTIORES, *quæ graviorum, majoriſque nominis Doctorum ſuffragiis ſunt frequentata, quæ bonis
moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere. Quoniam vero Conſtitutiones, Decreta, Regulas probè callent de S. Thoma ſequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejuſmodi doctrinam parvi facere, aut cordi non habere præ ſe ferunt:
præſertim ſi novitatum amantes deprehendantur, qui
nulla ratione ſunt ferendi: reliquum præterea mihi
nihil eſt, niſi ut hæc ipſa ſerventur, ut maximi res momenti, quàm ardentiſſimè poſſum urgere.* Utinam
hujus ſapientiſſimi Generalis conſilia & Decreta ad amuſſim ſervarentur: *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in praceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, qua ducit ad perditionem.*

TRA-

TRACTATUS QUARTUS.

DE VIRTVTIBVS ET DONIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ, uſque ad 71.

PRÆFATIO.

QVod de tribus olim Græciæ florentiſſimis urbibus à Seneca patre dictum eſt, omnibus ſua decora eſſe: Athenas eloquentiâ inclytas eſſe, Thebas ſacris, Spartas armis; *pari jure de variis Theologiæ partibus dicendum exiſtimo, cuilibet ſuam dotem ſingularem eſſe, quâ cæteris ſuperior ſit, eaſque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel poſtea acturi ſumus; ſed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, ſi cum cæteris conferatur, nulla eſt quæ hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire poteſt, ſuperet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, quæ, ut inquit Ariſtoteles*, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, *laude & præmio dignum? Sanè cùm cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, viſûs acumine, aliiſque dotibus, quæ partes corporis, & membris affixa organa veluti proprias ſedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior ſit, ſolâ virtus eſt impreſſa animo, quâ cætera ſuperat, ea regit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregiè advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia ſunt; niſi quod in brutis potiora eſſe, & magis vigere natura voluit, quo minùs capacia ſunt eorum, quæ rationem conſequuntur, vel juvant.* Eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, ſuaviorem luſciniæ? *Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc ſibi integram homo vendicat, hæc unius hominis una & ſatis ampla poſſeſſio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel ſollicitum eſſe natura vetuerit, quòd una virtus ſit, quæ cupidinem jure accendat, & ſollicitudinem mereatur, nec tam aliorum quæ brutis indulſit, jacturam una virtus compenſat, quàm ea omnia, quibus ſcire ut minimè brutis conceſſum eſt, una virtus obtineat, & eorum uſum tribuat. Nemo eſt, ſi ſua rebus pretia ſtatuat, nec à ſenſibus rationem illudi ſinat, qui dubitet ſuam pulchritudinem, & ſanitatem virtuti ineſſe, ſuas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, fœda delicia, & tam faciles deperdi divitiæ, quàm haberi difficiles, non aliud quam umbra quædam exiſtimanda ſint. Idque Cicero ipſe advertit, & his verbis præclarè explicuit*: Sicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt ſanitas animæ. *4. Tuſculan. quæſt.* Vt enim corporis eſt quædam apta figura membrorum cum coloris quadam ſuavitate, eaque dicitur pulchritudo: ſic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & conſtantia, cum firmitate quadam & ſtabilitate, virtutem ſubſequens, aut virtutis vim ipſam continens, pulchritudo vocatur. *Sed quæ delicia eſſe poſſint, quæ hominem deceant rationis compotem, & ad cœleſtia natum? Non ſolùm nulla ſunt ſine virtute, ſed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, Iobi filios virtute exercitatiſſimos, conviviis quotidie vacare; quòd nimirum jugem animis, perpetuamque lætitiam, puriſſimamque voluptatem, virtus afferat.* Filii, *inquit*, per domos convivium faciunt, dum virtutes ſingulæ juxta modum proprium mentem paſcunt. *Et ipſe Seneca Lucilio ſuo penè indignatus, quòd ægrè ferret ſibi voluptates omnes interdici, quibus res externæ ſenſus alliciunt*: Exiſtimas, *inquit*, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita ſubmoveo, qui dulciſſima ſpei oblectamenta cenſeo devitanda: imò è contra, volo tibi nunquam deeſſe lætitiam, volo illam tibi domi naſci. *Sanè cæteræ voluptates vix ſummam cutem, extremamque corporis ſuperficiem attingunt; cùm ea delicia quas virtus parit, in ultimos uſque receſſus penetrent, animamque omnem perfundant. Neque admirum; cùm ſtillicidium quoddam ſint cæleſtis beatitudinis, quo, dum à cœleſti patria exulamus, hujus exilii tædia demulcentur, & calamitates aſperguntur, ut faciliùs ferantur. Vnde Auguſtinus*: In regione illa

intel-

intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aſpergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus ſæculi temperanter, fortiter, juſtè, prudenterque vivatur. *Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradiſi quatuor fluminibus, quæ univerſam terræ ſuperficiem irrigabant.* Quatuor, *inquit*, Paradiſi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni deſideriorum carnalium æſtu temperatur. *Sed quid diutiùs de virtute malè mereor, dum penè violatâ ſanctitate, & deturpatâ venuſtate, rudibus adeò lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Utinam ſeſe ipſa proderet, & in omnium conſpectum veniret! Mirabiles ſanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores ſibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, ſolo ſui conſpectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute promeritus ſtatuere, hæc tibi in primis comparanda eſt, quæ ſui duntaxat pretium & agnoſcit, & docet. Interim quod Apelli contigiſſe ferunt, tibi votis omnibus exopto. Ferunt enim quòd cùm amaſiæ Alexandri Compaſpes imaginem pingeret, ita hujus amore captus eſt, ut eam ſibi jungi connubio ab Alexandro poſtularit, ac impetrarit etiam; cùm nullum ſatis amplum pretium reperiri unquam poſſe exiſtimaret Alexander, præter unam Compaſpem, quo ſatis tantâ induſtriâ & arte elaboratam imaginem compenſaret. Utinam virtutis, cujus tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut ſponſam tibi jungi connubio à Deo poſtules, quem* Dominum virtutum *Vates nuncupat! Major tibi felicitas quàm Apelli continget: nec enim perituræ pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, ſed Dei ipſius poſſeſſionem, ultra quam nihil unquam optandum ſuperſit, tibi comparabis: Ut enim*

Lib. 22. de civit. cap. 2. *dixit Auguſtinus*, Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit. *Didicerat id D. Thomas, & ita ſuis ſtudiis, & contemplendæ divinæ pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum ſuorum mercedem, quàm Deum ipſum poſtularet. Et ſanè is erat quo Eccleſiam defendebat indefeſſus labor, ut nil minùs deberet, ea etiam quâ labor compenſaretur merces, ut nil majus poſſe eligere. Malè ſcripſerat, ſi aliter elegiſſet: ſed benè ſcripſit, & meliùs elegit. Unus eſt (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque diſcas: Sed utrumque diſce, ne fruſtra hujus diſcipulus ſis. Vale, & virtuti ſtude.*

DISPV-

DISPUTATIO PRIMA

DE NATVRA VIRTVTIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ.

CUm natura cujuſcumque rei ex ipſius ratione generica & differentiali conſtet; ut natura virtutis plenè innoteſcat, ejus genus ac differentia breviter hîc explicanda ſunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Quodnam ſit genus remotum, & proximum virtutis?

1 VIrtutis nomen multipliciter uſurpari ſolet: Primò pro perfectione cujuſcumque rei, mediatè vel immediatè ad operandum ordinata; quomodo robur & ſanitas virtutes dicuntur. B Secundò pro re immediatè ad operandum ordinata; ſic qualitates cœlorum, quibus influunt in hæc inferiora, potentiæ animæ, & hujuſmodi, cœlorum & animæ virtutes dicuntur. Tertiò, pro objecto & effectu alicujus facultatis; in quo ſenſu Ariſtoteles 1. de cœlo cap. 11. vocat eam, *ultimum potentia*; & Joel 2. dicitur: *Ficus & vinea dederunt virtutes ſuas*. In eodem ſenſu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia ſunt effectus ſpecialis & extraordinariæ facultatis. Demum virtus ſumitur pro quadam diſpoſitione & facultate ſuperaddita potentiis humanis, eaſque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hęc eſt propria acceptio virtutis, de qua in pręſenti agimus, C ejuſque genus remotum & proximum inveſtigamus. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Difficultas propoſita duplici concluſione reſolvitur.

2 DIco primò: Virtus non eſt in genere relationis, ſed qualitatis. Eſt contra Scotum in 1. diſt. 17. quæſt 2. ubi docet virtutem non eſſe qualitatem, ſed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

D Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D. Thomas hîc art 4. *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* Ex quibus conſtat, quòd qualitas eſt genus remotum virtutis, & ita virtus eſt in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Auguſtinus lib. 1. de moribus Eccleſiæ cap. 6. dicit virtutem eſſe *ſapientis animi qualitatem*.

3 Probatur ſecundò ratione: Virtus eſt quædam perfectio potentiæ ſuperaddita in ordine ad operationem, quaſi ipſam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, A ut patebit ex dicendis articulo ſequenti: Sed omnis perfectio potentiæ ſuperaddita, in ordine ad operationem, eſt qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maximè verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non eſt: Ergo virtus non eſt in genere relationis, ſed in genere qualitatis.

Probatur tertiò, deſtruendo præcipuum Scoti fundamentum, & oſtendendo virtutem non conſtitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. 4 Quod præſupponit virtutem in ſua eſſentia conſtitutam, non conſtituit eam: Sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, B vel prudentiam, ſupponit virtutem jam conſtitutam: Ergo eam non conſtituit. Major patet, Minor probatur. Priùs intelligitur fundamentum relationis habitûs virtuoſi ad prudentiam, quàm ipſa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in ſua eſſentia conſtituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat, non poteſt aliunde provenire, niſi quia eſt habitus bonus, conformis ipſi prudentiæ; in qua conformitate ſita eſt eſſentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad pruden- C tiam, eſt relatio tertii generis, fundata in relatione tranſcendentali dependentiæ menſurabilis ad menſuram: quam proinde neceſſariò ſupponit, quia relatio prædicamentalis ſupponit ſuum fundamentum: Sed per illam habitudinem tranſcendentalem conſtituitur ſufficienter habitus in eſſe virtutis moralis; ſiquidem per hoc diſtinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c.

Dico ſecundò, virtutem eſſe eſſentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. 5 Eſt etiam contra Scotum citatum, ubi aſſerit virtutem ſubjectivè tantùm & de materiali importare habitum, eique accidere, ſicut habitus D accidit potentiæ quam afficit.

Probatur primò ex Ariſtotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes conſtituit ſub genere habitûs. Et 2. Ethic. cap. 5. poſtquam oſtendit virtutem non eſſe potentiam, nec actum ſeu affectionem, concludit eſſe habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus ſunt, neque facultates, habitus neceſſariò ſunt.*

Probatur ſecundò ex D. Thoma hîc art. 4. 6 ubi ſic habet: *Genus virtutis qualitas eſt, differentia autem, bonum: eſſet tamen convenientior definitio, ſi loco qualitatis habitus poneretur, qui eſt genus propinquum.*

Probatur tertiò: Virtus eſt ſub genere qualitatis, 7

tatis, tanquam ſub genere ſupremo, ut concluſione præcedenti oſtendimus: Sed quod continetur ſub ſupremo genere qualitatis, debet eſſe ſub aliquo proximo genere illius prædicamenti: Ergo cùm virtus non ſit ſub genere potentiæ, paſſionis, formæ, vel figuræ, debet eſſe in genere habitûs.

8 Probatur quartò concluſio ratione D. Thomæ hîc art. 1. Habitus eſt diſpoſitio determinans ſubjectum ad benè vel malè operandum; ſic enim ſcientia, & aliæ diſpoſitiones ordinis phyſici, tum intellectûs, tum voluntatis, ſunt habitus eſſentialiter: quia cùm ſubjectum, v. g. intellectus, ſit indifferens ad benè vel malè operandum, ſeu ad attingendum verum vel falſum, ſcientia determinat ipſum ad operandum benè, non malè, & ad attingendum verum, non falſum: Sed virtus eſt diſpoſitio determinans ſubjectum ad benè operandum; cùm illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex ſe difficilem, conformiter ad rationem: Ergo eſt habitus eſſentialiter.

9 Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per ſe, id eſt per proprias differentias eſſentiales aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam; ſic dicimus quòd equus & homo participant rationem animalis, tanquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias ſui conſtitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per ſe rationem communem habitûs: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitûs eſt diſponere ſubjectum ad benè vel malè operandum: Ergo cùm ex contractione ad virtutem, habeat benè diſponere; & ex contractione ad vitium, malè diſponere, ſignum eſt quod virtus & vitium per ſe dividunt & contrahunt rationem habitûs.

10 Reſpondet Scotus, negando habitum eſſe qualitatem diſponentem rem ad benè vel malè operandum, ſubindeque per ſe dividi per benè vel malè operari: quia (inquit) habitus per ſe tantùm reſpicit actum, ſecundùm eſſe phyſicum, cui nulla ut ſic competit bonitas vel malitia determinata; ſed comparatur ad illas, ſicut ſubjectum ad ſua accidentia, putà ſicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra: Cùm de ratione habitûs ſit complere potentiam ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per ſe primò ad id quod magis difficile eſt in actu: At illud non eſt entitas phyſica, ſed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per ſe primò inclinat ad bonitatem moralem. Major eſt certa, Minor probatur. Entitas phyſica actûs procedentis v. g. ab appetitu ſenſitivo, non ſuperat facultatem potentiæ appetitivæ, cùm ſit ejuſdem ordinis cum illa; at ſi conſideretur ſecundùm bonitatem moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam ſuperiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitûs, à quo immediatè procedit: Ergo illud quod in actu eſt magis difficile, non eſt entitas phyſica, ſed bonitas moralis, & rectitudo rationis.

11 Denique ſuaderi poteſt concluſio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideò enim aſſerit habitum ſe habere tantùm materialiter & tanquam ſubjectum ad virtutem, quia exiſtimat quemlibet habitum ex natura ſua eſſe indifferentem ad bonitatem, per quam formaliter conſtituitur virtus, vel ad malitiam, quæ eſt de ratione vitii: Sed hoc falſum eſt: Ergo &c. Minor probatur: Nam primò ſi ſit ſermo de habitibus ſupernaturalibus, & infuſis, hi cùm ſint ſupernaturales, & operentur ſupernaturaliter, non poſſunt non reſpicere determinatè bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de ſapientia & ſcientia: hi enim ſunt determinati ad verum attingendum, quod eſt bonum intellectus, nec ullum dicunt ordinem ad falſum. Idem oſtenditur de habitibus moralibus, & ſpecialiter de prudentia; neque enim poteſt negari, hanc, cùm ſit regula bonitatis moralis, dicere intrinſecum ordinem ad ſolam bonitatem: nam ſi ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinſeco, de quibus poſſet quæri, an habeant ex ſe ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutuentur? Si hoc ſecundum, dabitur proceſſus in infinitum: ſi primum, habemus intentum, nempe quod debeat habitus ex ſua intrinſeca ratione bonus, & conſequenter qui non ſe habeat ſolùm ſubjectivè ad virtutem, ſed qui participetur intrinſecè à virtute, ſicut ratio ſuperior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

12 Objicies primò contra primam concluſionem authoritatem Philoſophi, qui 7. Phyſic. textu 17. ait: *Virtus autem omnis & vitium ad aliquid ſunt.* Ex quo infert ad virtutem non dari per ſe motum, qui tamen datur ad qualitatem: Ergo ex Ariſtotele virtus non eſt in genere qualitatis, ſed relationis.

Reſpondeo Ariſtotelem vocaſſe virtutem *ad aliquid*, non quòd ſit relatio prædicamentalis, ſed quia eſt relatio ſecundum dici, & fundat relationem prædicamentalem, ſicque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitimè infert, ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur: quia motus ille terminatur ad ſolas qualitates tertiæ ſpeciei, ſcilicet ad paſſionem & patibilem qualitatem.

13 Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Idem habitus poteſt amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii, vel è contra: Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, ſicut ſubjectum ad aliquas formas accidentales, non verò ſicut genus ad ſuas ſpecies. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur primò. Idem erat habitus Judæi offerentis ſacrificia ante mortem Chriſti, & poſt ejus mortem: Sed talis habitus ante mortem Chriſti, vigente adhuc lege Moſaica, erat vera religio, poſt mortem verò Chriſti, & ceſſationem legalium, eſt vitium ſuperſtitionis, prudentiâ ipſum non regulante: Ergo idem habitus poteſt amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii. Major probatur: Quia Judæus eadem facilitate offert ſacrificia poſt Chriſti mortem, ac antea: Ergo ſignum eſt, quod remanet idem habitus.

Secundò probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiæ, acquireret habitum inclinãtem ad actus circa eandem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus primò

primò non eſſet virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen poſteà, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia eſſet principium actuum deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus tranſire poteſt a non eſſe virtutis ad eſſe virtutis.

14. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quâ Judæus offert ſacrificia poſt mortem Chriſti, & legis Moſaicæ ceſſationem, non procedere per ſe ab habitu religionis quem anteà habebat, ſed ſolùm per accidens, inquantum ſcilicet per actus elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ poſſent retardare oblationem ſacrificiorum poſt mortem Chriſti & legalium ceſſationem. Quod explicari poteſt in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit diſcredendo unum fidei articulum, putà præſentiam corporis Chriſti in Sacramento, non minùs facile videtur aſſentiri aliis articulis, ac anteà, & tamen certum eſt hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo priùs oriebatur, utpote quam ampliùs non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimenturum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad ſecundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare ſi aliquis poſt actus indeliberatos, ſæpiùs repetitos circa materiam temperantiæ, ſentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non eſſet ex aliquo præacquiſito habitu, ſed ex ſola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15. Objicies tertiò: Ita ſe habet ratio virtutis ad habitum, ſicut bonitas moralis ad actum in eſſe phyſico: Atqui hæc comparatur ad ſubſtantiam phyſicam actûs, ſicut accidens ad ſubjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actûs eſt accidentalis entitati actûs, quia eſſe morale ſupponit eſſe phyſicum in quo fundatur, & ordo phyſicus eſt diſtinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitûs ad ordinem phyſicum: Ergo ita ſe habet ratio virtutis ad habitum, ſicut bonitas moralis ad actum in eſſe phyſico.

16. Reſpondeo negando Majorem: quia habitus per ſe primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout ſimul habent moralitatem; imò per ſe primò inclinant ad ipſam moralitatem in actu virtuoſo attingendam: unde cùm hæc habitudo ſit prima, debet conſequenter eſſe eſſentialis. At verò in actibus tendentia ad objectum in eſſe moris non eſt prima, ſed ſupponit aliam tendentiam ad objectum in eſſe phyſico. Unde ad probationem in contrarium reſpondeo, quòd quamvis eſſe morale, quod eſt formaliter tale, ſupponat entitatem phyſicam, quia eſſe morale ſuperinducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen eſſe morale, quod eſt tale ſolùm cauſaliter & virtualiter: eſt autem hæc differentia inter actum & habitum virtuoſum, quòd in illo reperitur eſſe morale formaliter ut tale, non autem in iſto, qui ſicut non eſt formaliter liber, ita nec eſt formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis, quaſi in eo exiſtat formaliter moralitas, ſed quia eſt cauſa moralitatis, & eam virtute continet. Quia ergo illud quod eſt virtualiter tale, non diſtinguitur ab eo quod eſt formaliter tale, ſicut calor virtualis Solis non diſtinguitur à luce, ideo moralitas habitûs, quæ eſt tantùm virtualis, non debet diſtingui ab entitate phyſica, nec pertinet ad genus moris, niſi reductivè, quatenus eſt principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in eſſe artificioſo, prout reperitur in actibus, ſeu effectibus, & prout reperitur in habitu artis: nam ſecundùm priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præſupponit aliquam entitatem naturalem in qua fundatur; ſecundùm poſteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, ſed ad ordioem naturæ; & ita non præſupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, ſed pertinet ad primam & ſubſtantialem entitatem actûs. Aliam ſolutionem adhibent Salmanticenſes, ſuſtinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: ſed iſta videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana ſit habitus operativus, & qua ſit ratio ex parte actûs, ad quam per ſe concurrit?

17. DUrandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi, negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam ſolùm diſpoſitionem paſſivam ipſius potentiæ. Alii verò Theologi communiter docent habitum virtutis ſimul cum potentia efficienter influere in ipſum actum: ſed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & ſubſtantia phyſica, bonitas moralis, modus intenſionis ſeu radicationis in ſubjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas eſt & controverſia inter Authores, quid ex his virtus per ſe attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. qu. 4. exiſtimat habitum virtutis non concurrere niſi ad intenſionem actûs, confortando putentiam, & adjuvando illam ut fortiùs & intenſiòs operetur. Vazquez autem & Monteſino aſſerunt concurrere ſolùm ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non eſſe modum in actu, ſed puram denominationem extrinſecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Alii denique aſſerunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoſo. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomiſtæ.

§ I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

18. DIco primò, virtutem humanam eſſe habitum operativum, ſimulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi ſic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ eſt, quòd ſit habitus operativus.* Idem docet D. Auguſtinus libro de bono conjogali, ubi virtutem ait eſſe *habitum quo aliquid agitur.* Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actuoſam.* Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd virtus in eo nihil

hil ageret : *virtute quidem & nullius prædita frugis*, quaſi contra virtutis naturam ſit, non uti illâ ad operandum, ſeu eſſe ſterilem ac infœcundam. Unde Ambroſius lib. de Iſaac cap. 7. virtutis propriam eſſe fœcunditatem, vitii è contra ſterilitatem; indéque ſummam virtutis pulchritudinem ac ſpeciem, vitii autem deformitatem exſtere demonſtrat in hunc modum : *Specioſa fœcunditas eſt bonorum operum, contraria enim ſpecioſitati ſterilitas; quoniam qui privatur ſpecie vel decore, in eo eſt malum; quod autem malum, hoc ſterile & infœcundum. Cujus rei quod evidentius judicium quàm natura eſt? Terra enim quæ bona eſt, fertilis atque fœcunda; quæ autem mala, ea jejuna atque ſterilis; quæ verò fertilis, hæc decora. Quid enim plenis agris pulchrius, cùm ſeges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm uvarum ſerta dependent, aut baccis onuſta olea curveſcit, vel viridanti gramine montium vertices, & vallium humilia veſtiuntur?* Confirmat hoc nonnullis Scripturæ locis, tum concludit : *Liquet igitur, decorum id eſſe quod fœcundum, indecorum quod infœcundum. Similis eſt cauſa animæ ſuæ, quia ea decora anima, quæ fœcunda ſit meritis, fœcunda conſiliis; ea indecora, quæ ſterilis infirmitate*. Conſtat igitur ex SS. Patribus virtutem, habitum operativum eſſe, neque illam, ut bellè quidam ait, lyræ quam nemo unquam tangat, vel gladio, qui nunquam è vagina eximatur, ſimilem eſſe, aut navi quæ ad profectionem adornata, in portu ſemper conſiſtat.

19. Ratio etiam ſuffragatur : Perfectio enim potentiæ ut activæ, non poteſt non eſſe activa : Sed virtus humana ſeu moralis eſt perfectio potentiæ ut activæ : Ergo operativa eſt. Major patet: nam perfectio debet eſſe juxta naturam rei perfectibilis; unde perfectio potentiæ activæ debet ad lineam activi pertinere. Minor verò ſuadetur : tum quia virtus moralis perficit potentiam in ordine ad ſuum finem, nempe operationem : tum etiam quia virtus moralis, cùm ſit habitus menſuratus per regulas rationis, debet perficere potentiam ad vivendum ſecundùm rationem : unde cùm vivere dicat actum ſecundum ſeu operationem, virtus moralis perficit potentiam ad operandum, ſubindéque eſt perfectio potentiæ ut activæ.

20. Confirmatur : Virtus eſt potentiæ ratio agendi : Ergo eſt activa. Conſequentia patet; Antecedens probatur. Illud dicitur ratio agendi reſpectu potentiæ, cui aſſimilatur effectus procedens à potentia; ſed actus virtuoſus procedens à potentia, aſſimilatur virtuti; nam dicit eandem tendentiam, & ſub eadem ratione ad objectum, quàm virtus : Ergo virtus eſt potentiæ ratio agendi.

21. Dico ſecundò, virtutem moralem concurrere ad omnes rationes, tam phyſicas, quàm morales, repertas in actu : cum hac tamen differentia, quòd per ſe primò concurrit ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, ita ut de formali per ſe attingat utrumque; ad entitatem verò phyſicam ipſius præcisè ſumptam non concurrit per ſe, benè tamen ut ſubſtratam bonitati morali, ejuſque facilitati.

22. Probatur prima pars concluſionis : Potentia & habitus virtutis moralis indivisè concurrunt ad actum, quia efficiunt unicum principium, ex facultate naturali & complemento ipſius conſtitutum; unde habitus virtutis moralis debet priùs in ipſa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det ipſi facilè & delectabiliter operari, antequam ipſa opereretur, & conſequenter dat illi facilitatem ad totum actum : Ergo habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes, tam phyſicas quam morales, repertas in actu virtutis. Conſequentia patet : nam ſi influxus potentiæ & habitûs ſit indiviſus ex parte principii, erit etiam indiviſus ex parte termini.

Deinde ſuadetur eadem pars, impugnando in particulari tres ſententias oppoſitas ſuprà relatas. Et in primis quòd habitus virtutis non habeat ſolùm concurrere ad intenſionem actûs, patet : quia ſtat potentiam habere habitum, & tamen non habere actum intenſiorem, ſed minùs intenſum; habitibus enim utimur quando & quomodo volumus. 23.

Deinde, quòd non concurrat ad ſolam facilitatem actûs, probatur : Tum quia non poteſt intelligi concurrere ad facilitatem, niſi hoc ipſo concurrat ad ſubſtantiam actûs, & moralitatem; nam ideo habitus concurrit ad facilitatem actûs, quia reddit actum facilem potentiæ; ideo autem reddit actum facilem, quia dat potentiæ virtutem completam ad ſpeciem tam phyſicam, quàm moralem; ſi enim potentia eſſet ſecundùm ſe ad hoc completa, facilè illum produceret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu : tum etiam quia actus eſt per ſe effectus habitûs in omni ea ratione in qua illi aſſimilatur : Sed non aſſimilatur in ſola facilitate, ſed etiam in ſpecie & tendentia ad objectum, Ergo, &c.

Tertiò quòd habitus virtutis concurrat ad ipſum modum facilitatis, ex eo patet quòd habitus det potentiæ faciliter & delectabiliter operari. Nec valet ſi dicas, facilitatem in actu virtutis non eſſe modum, ſed puram denominationem extrinſecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Nam quòd facilitas ſit modus intrinſecus, quo actus redditur facilis, docet expreſsè S. Thomas in 1. diſt. 17. quæſt. 2. art. 4. ubi ſic ait : *In actu animæ eſt plura conſiderare, ſcilicet ſpeciem, & modum, & effectum.* Et explicans hunc modum ſubdit : *Modus autem quem ponit habitus in opere, eſt facilitas & delectatio, ut dicit Philoſophus 2. Ethicorum.*

Secunda verò pars concluſionis, quæ aſſerit virtutem per ſe primò concurrere ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, oſtenditur quoad utrumque. Quoad primum quidem ex Ariſtotele, & D. Thoma : Ariſtoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias eſſe per quas ſumus potentes iraſci vel miſereri, ſed habitus, quibus benè vel malè. Et D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ad 2. *In actu (inquit) duo eſt conſiderare, ſcilicet ſubſtantia actûs, & forma ipſius à qua perfectionem habet : actûs ergo ſecundùm ſubſtantiam principium eſt naturalis potentia, ſed ſecundùm formam ſuam principium eſt ejus habitus.* 24.

Deinde probatur ratione : Ad illud per ſe primò concurrit habitus virtutis moralis, ad quod producendum potentia naturalis indiget tali habitu, ut conſtat ex ipſis terminis : Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis moralis ad producendum actum moraliter bonum, ſive ad cauſandum in actu bonitatem moralem; potentia quippe naturalis ſecundùm ſe eſt tantùm potens producere actum, quantùm ad ſubſtantiam, 25.

ſtantiam, ut autem ipſum producat quantùm ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, ex influxu rationis cauſato: Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad bonitatem moralem actûs, tanquam ad rationem productam.

Quòd verò per ſe concurrat ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, manifeſtum videtur: Nam in hoc differt vis potentiæ ſuperioris communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitûs, ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectum & connaturale actûs, quòd prima non tollit difficultatem, ſecunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis, per ſe primò concurrit ad facilitatem conjunctam bonitati morali actûs, tanquam ad complementum & modum ipſius bonitatis, ita ut de formali & per ſe attingat utramque.

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per ſe entitatem actûs virtuoſi, ſed ſolùm per accidens & ſecundariò, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata bonitati morali, ejusque facilitati, probatur primò ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 5. dicente, *potentias eſſe per quas ſumus potentes iraſci & miſereri, ſed habitus, quibus benè vel malè:* ubi Ariſtoteles reducit influxum habitûs ſolùm in bonitatem vel malitiam actûs, nequaquam verò in ſubſtantiam & entitatem. Idem docet D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ubi etiam attribuit totam ſubſtantiam actûs ſoli potentiæ, formam verò, nempe bonitatem habitui, ut conſtat ex verbis quæ ſuprà retulimus.

Probatur ſecundò eadem pars ratione funda-
27. mentali: Habitus ſolùm influit per ſe in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas phyſica actûs virtuoſi non excedit vires potentiæ: Ergo habitus virtutis moralis & acquiſitæ, non influit per ſe in entitatem phyſicam actûs virtuoſi, ſed per accidens tantùm & ſecundariò, inquantùm ſcilicet talis entitas eſt ſubſtrata bonitati morali, ejusque facilitati. Major patet: nam ut ait D. Thomas quæſt. ſequenti art. 6. *Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non ſufficit propria ratio potentiæ.* Minor verò ſuadetur: Actus enim v. g. potentiæ iraſcibilis aut concupiſcibilis, ſecundùm entitatem phyſicam conſideratus, nihil aliud dicit quam paſſionem appetitûs ſenſitivi, ut præſcindit ab ordine rationis: Atqui paſſio illa ſic ſumpta, nihil habet quod excedat vires potentiæ elicitivæ; vel quod participet ex altiori potentia; cùm videamus hujusmodi potentias in brutis elicere ſimiles actus paſſionum, & ſæpiùs magis intenſos, quamvis non ſit in eis potentia ſuperior à qua dependeant. Adde quod in quolibet actu debet aſſignari aliquid per ſe correſpondens potentiæ elicitivæ, quod aliud eſſe non poteſt, quàm entitas phyſica: Ergo, &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam concluſio- 28.
nem: Effectus cauſæ æquivocæ non producit effectum ſimilem ſuæ cauſæ; ſicut quia omne generabile eſt effectus Solis, nullum generabile poteſt producere effectum ejusdem rationis cum Sole: Sed actus moralis eſt cauſa æquivoca virtutis, cùm non ſint ejusdem ſpeciei & rationis: Ergo virtus non cauſat actum moralem, ſubindeque non eſt habitus operativus.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Mi- 29.
norem: actus enim moralis non eſt propriè cauſa æquivoca habitûs; quia cauſa æquivoca eſt principalis, actus autem non cauſat habitum principaliter, ſed inſtrumentaliter, ſaltem quantùm ad permanentiam, in qua habitus excedit actum, quamvis ſit cauſa principalis ſecundùm tendentiam quam habitus dicit ad objectum, cùm ſecundùm hanc rationem ſit ejusdem ſpeciei cum illo. Habitus ergo & actus quantùm ad aliquid ſunt cauſæ univocæ, & quantùm ad aliud cauſæ inſtrumentales: ſi enim conſiderentur quantùm ad tendentiam ad objectum, cùm ſit ejusdem ſpeciei in utroque, ſecundùm hanc tendentiam ſunt cauſæ univocæ, & ſic non implicat actum cauſare tendentiam in habitu, & habitum ſimilem tendentiam in actu; ſicut non repugnat filium genitum generare alium patri ſimilem. Si verò ſpectentur quantùm ad diverſum modum quo participant hujusmodi tendentiam ad objectum, ſunt ſibi cauſæ inſtrumentales & principales, ſecundùm diverſam rationem: nam habitus dicit hanc tendentiam per modum permanentis, in quo excedit actum, qui eam ſolùm participat per modum tranſeuntis: è contra verò actus ex alio capite eam importat per modum actûs ſecundi, & ultimæ actualitatis; & ſecundùm hanc rationem excedit habitum, qui eam ſolùm habet per modum actûs primi; & ſic actus inſtrumentaliter ſolum, & ut virtus potentiæ ſuperioris, producit ſimilem habitum, ut hic dicit tendentiam permanentem; & habitus etiam inſtrumentaliter ſimilem actum, ut actus importat tendentiam per modum ultimæ actualitatis. Præterea habitus ut dicit tendentiam permanentem, producit principaliter, ſeu, ut cauſa principalis, actum, ut hic importat tendentiam tranſeuntem; è contra verò actus, ut dicit ultimam actualitatem, producit principaliter habitum, inquantum iſte importat ſolum rationem actûs primi.

Objicies ſecundò: Si habitus virtutis concur- 30.
rit activè cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duæ cauſæ totales, vel ut partiales? Non primum, quia plures cauſæ totales non concurrunt ad eundem numero effectum: nec ſecundum, quia cauſa partialis nequit ſe ſola producere effectum quem cauſat cum conſortio alterius; potentia autem ſe ſola poteſt producere actum quem cauſat cum habitu virtutis: Ergo, &c.

Reſpondeo, habitum & potentiam in ratione 31.
cauſæ non ponere in numero, nec eſſe plures cauſas, atque adeò neque propriè totales, neque partiales, ſed potentiam ſe habere ut cauſam, & habitum ut complementum, ex quo & potentia

conſurgit unica cauſa completa : ita idem poſſe potentiam ſe ſola , quod cum habitu, ſed cum habitu completè & perfectè, ſine illo autem incompletè & imperfectè.

52. Objicies tertiò: Virtus habet ſolùm diſponere potentiam ad agendum: Ergo non concurrit effectivè ad actum. Conſequentia probatur: Complexio enim, ſeu temperamentum corporis, ſanitas, & alia ſimilia, diſponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè : Ergo nec virtus.

53. Reſpondeo negando Conſequentiam, & paritatem: Virtus enim potentiam operativam diſponit per ſe, directè, & poſitivè, tanquam perfectio illam intrinſecè determinans & complens ad operandum : complexio verò, ſanitas, & alia hujuſmodi, per accidens tantùm, & indirectè diſponunt potentias operativas, removendo ſolùm prohibens, non autem influendo in actum : unde non mirum ſi effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, ſicut virtus.

54. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem : In actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum , ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati : Ergo etiam in actibus virtutis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus virtutum, ſed totum in ipſam potentiam reduci debet. Conſequentia manifeſta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur : ad entitatem enim & intenſionem actûs vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis , motione divinâ applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipſius : quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis ; per hoc enim quod eſt ex nihilo, poteſt in infinitum, & maxima facilitate ſeipsâ deficere : Ergo in actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum , ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati.

55. Reſpondeo negando Antecedens : In actibus enim vitioſis eſt aliquid per ſe correſpondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta ſunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuſcumque vitii concurrit ad omnes rationes, tam phyſicas, quàm morales, repertas in actu vitioſo; cum hac differentia, quòd per ſe primò concurrit ad malitiam moralem , tanquam ad rationem productam, & facilitatem , tanquam ad complementum & modum ipſius, ita ut de formali & per ſe attingat utrumque ; ad entitatem verò phyſicam ipſius , præciſè ſumptam, non concurrit per ſe , bene tamen ad illam ut ſubſtratam malitiæ morali, ejuſque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quòd ad entitatem & intenſionem phyſicam actûs vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis, divinâ motione applicatâ, ſi talis entitas & intenſio præciſè ſumatur, ut ſunt in ordine phyſico; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipſius, non ſufficit innata virtus voluntatis, ſed requiritur ad hæc habitus vitioſus : quamvis enim voluntas ex ſe ſit defectibilis in actu primo, quia eſt ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur.

56. Objicies quintò : Si virtus moralis attingeret per ſe primò moralitatem, ſpecificaretur ab ea: Conſequens eſt falſum : Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus ſpecificaretur à moralitate , deficiente hujuſmodi moralitate, deficeret pariter virtus : Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perſeverat in patria, ubi tamen non perſeverat moralitas, defectu libertatis, quæ eſt ejus fundamentum : Ergo, &c.

Reſpondeo conceſſâ Sequelâ, de virtute in eſſe morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quòd charitas non perſeverat in patria, ſub ratione virtutis moralis , ſed ſolùm ſub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus ſit definienda?

INter omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philoſopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea eſt potiſſima, quam ex D. Auguſtini doctrina deſumptam tradit Magiſter in 2. diſt. 27. & defendit hic D. Thomas art. 4. quæ eſt hujuſmodi : *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum eſſe debet quod hæc definitio tradatur per genus remotiſſimum, quod eſt qualitas ; quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, eſt legitimus, dummodo per alias particulas aſſignentur omnes differentiæ, uſque ad infimam, quod reperitur in propoſito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis a vitio, & aliis qualitatibus , quæ rem malè diſponunt. Per particulam, *mentis* , deſignatur ſubjectum virtutis, quod eſt potentia rationalis, vel eſſentialiter, vel participativè , qualis eſt appetitus ſenſitivus, qui ut ſubeſt rationi , aliquid ex illa participat, & eſt ſubjectum virtutis, ut dicemus diſputatione ſequenti ; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis , ſive bonis, ſive malis. Per particulam, *quâ rectè vivitur*, virtus diſtinguitur à qualitatibus non operativis immediatè, cujuſmodi ſunt pulchritudo & ſanitas in corporalibus, in ſpiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret ſubſtantiæ animæ : ly enim *vivitur*, ſignificat in propoſito operationem vitalem. Per illam particulam, *quâ nemo malè utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus , quæ poſſunt ad malum vel falſum inclinare, ſive quibus aliquis poteſt benè vel malè uti , cujuſmodi ſunt opinio, fides humana, character, & ſimilia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis ſine nobis operatur* , conveniunt ſolis virtutibus infuſis per ſe : quæ in eo diſtinguuntur ab acquiſitis, quod iſtæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquiſitionem concurrentibus; illæ verò ſine noſtro activo concurſu producuntur in nobis, quamvis diſpoſitivè ad earum receptionem per noſtros actus Deo cooperemur. Unde ſi hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quàm morali. 57.

Objicies primò : Hæc definitio convenit donis Spiritûs Sancti, ſecundùm omnes ſuas partes; ſunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infuſæ, quibus rectè operamur, & quibus nemo poteſt 58.

male

malè uti, ut patebit ex infrà dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perſeverantiæ, reſidentibus in volunrate, ne à paſſionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non ſunt. Denique convenit ſynderesi, quæ nec virtus moralis eſt, nec intellectualis: Ergo non eſt legitima definitio.

39. Reſpondeo cum D. Thoma infrà quæſt. 58. art. 1. ad 3. non definiri hîc virtutem, ſecundùm quod diſtinguitur à donis, ſed ſecundùm rationem utriſque communem. Quod ſi velimus reſtringere definitionem ad virtutes, prout diſtinguuntur à donis, hæc particula, *quâ rectè vivitur*, intelligenda eſt de rectitudine vitæ quæ accipitur ſecundùm regulam rationis: in hoc enim diſtinguuntur virtutes à donis, quòd virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, ſive illum perficiunt ad ſequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, ſive diſponunt ad ſequendum motum & illuſtrationem extraordinariam Spiritûs Sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum ſe ultro in ignem pro ipſius martyrio paratum conjecit, majori Spiritûs Sancti igne intus accenſa. Ad illud quod de continentia & perſeverantia additur, dicendum eas non eſſe virtutes propriè & ſimpliciter, quia non ſunt principia operationis rectæ, perfecta & completâ rectitudine, cùm non reducant paſſiones ad mediocritatem, ſed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula illa, *quâ rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad ſynderesim autem dico illam non eſſe quidem virtutem moralem, ſed quid ſuperius ad virtutes morales, & comparari ad illas, ſicut initium & radicem, eſſe tamen virtutem intellectualem; & ſic non eſſe mirum, ſi definitio virtutis modo explicata illi conveniat.

40. Objicies ſecundò: Poteſt quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus male utitur.* Conſequentia patet, Antecedens probatur. Poteſt quis uti religionis virtute v.g. adorandum propter vanam gloriam: Sed hoc eſt malè uti virtute: Ergo, &c.

Confirmatur ex Auguſtino dicente in regula, ſuperbiam bonis operibus inſidiari; & ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. aſſerente ea quæ fiunt à virtutibus, licèt ſint juſta & temperata, non tamen ſemper fieri juſtè & temperatè.

41. Reſpondeo, cùm D. Thoma hic art. 4. ad 5. poſſe aliquem malè uti virtute tanquam objecto, non tanquam principio effectûs: quamvis enim virtus non poſſit efficere actum malum, poteſt tamen quis, conſiderando virtutes quas acquiſivit, ex illis ſuperbire: & hæc eſt mens D. Auguſtini. Cùm verò quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, reverà exercet actum malum, licèt talis actus in æſtimatione hominum, qui de interiori non judicat, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo ſenſit loquitur Ariſtoteles: propterea etiam Deuteron. 16. præcepit Deus ut juſte quod juſtum eſt exequamur.

42. Dices: Non minus eſt de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum ſpeculativum, vel practicum, quàm moralis ad bonum morale: Sed hoc non obſtante poteſt virtus intellectualis inclinare ad opus defectuoſum, & practicè falſum: poteſt enim pictor v.g. uti ſuâ arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuoſa: Ergo ſimiliter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè ſumptum ars non concurrit, ſed ſolùm ad id quod in ejus opere eſt bonum in genere artis. Cæterùm aliquando optimus artifex de induſtria deficit, aut ſimulat ſe deficere, & in hac ſimulatione artem maximè manifeſtat: unde ad hoc artificium apparenter defectuoſum concurrit ars, ſed non ad verum defectum, ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri diſcrimen: nam bonitas artificialis, ſeu conformitas ad unam regulam artis, non deſtruitur propter defectum & deformitatem ad aliam; quia in una & eadem arte ſunt multæ & diverſæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcumque malam circumſtantiam tollitur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorū oſtendimus: [Diſp. 4. art. 1.] illa enim deſumitur ex una regula, & uno judicio prudentiæ, quod non conſiderat actum humanum ſecundùm aliquam rationem abſtractam & præciſam, ſed ut eſt hic & nunc omnibus ſuis circumſtantiis veſtitus.

Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Auguſtino deſumptam, tres aliæ circumferuntur. 43. Prima traditur ab Ariſtotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus eſt habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium ſubjectum, tanquam ejus forma, dum dicitur bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit*: & convenit non ſolùm virtutibus moralibus & Theologicis, ſed etiam ſuo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in ſuo ordine, nec poſſunt unquam ad falſum concurrere, ut ex ſupra dictis patet.

Secunda habetur apud eundem Philoſophum eodem loco, his verbis: *Virtus eſt habitus electivus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens & prudens dictaverit.* Et iſta definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, ſed ſolùm moralibus: virtutes enim intellectuales non ſunt electivæ, cum electio ſit ſolùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ut infrà explicabitur, ſed ſolùm morales, ut juſtitia, temperantia, & ſimiles, quæ verſantur circa objectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur ſecundùm rem, & non ſit indiviſibile & invariabile, ſed ſecundùm rationem, juxta exigentiam perſonæ, loci, & aliarum circumſtantiarum: aliquando enim cibus v.g. qui eſt mediocris & temperatus reſpectu unius, eſt excedens & intemperatus reſpectu alterius, & propterea additur: *prout ſapiens & prudens dictaverit.*

Tertia deſumitur etiam ex Ariſtotele 3. Phyſic. 3. ubi virtus dicitur *Diſpoſitio perfecti ad optimum*, id eſt diſpoſitio conſtituens perfectum, ſeu complens potentiam in ordine ad actum elicien-

ciendum; nam per ly, *optimum*, intelligitur A actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiæ complementum.

DISPVTATIO II.

De ſubjecto virtutum.

Ad quæſtionem 66. D. Thomæ.

CErtum eſt virtutes cùm ſint habitus immediatè operativi, non in ipſa eſſentia animæ, ſed in ejus potentiis reſidere, ut probat D. Thomas hic art. 1. Conſtat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in ſenſibus externis ſubjectari poſſe: quia hujuſmodi facultates non ſunt indifferentes ad operandum benè vel malè, ſed omnino determinatæ ad unum modum operandi, ſubindéque nullam ſecundùm ſe habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor ſolùm potentiis dubitari poteſt, utrum ſint ſubjectum virtutis, nimirum de intellectu, de ſenſibus internis, de appetitu ſenſitivo, & de voluntate: de quibus breviter hic agendum eſt.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum intellectus & ſenſus interni poſſint eſſe ſubjectum virtutum?

1. NOtandum primò, intellectum poſſe conſiderari dupliciter: primò ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm id quod ei competit ex propria linea: ſecundò ut ſubeſt motioni voluntatis, cujus proprium eſt movere quoad exercitium intellectum, cæteraſque potentias, in ordine ad proprium objectum, quod eſt finis.

2. Notandum ſecundò, ex D. Thoma hic art. 3. duplicem ſolere diſtingui virtutem; unam quæ eſt talis ſimpliciter, quæ ſcilicet facit actum bonum ſimpliciter, & reddit ſimpliciter bonum habentem, neque ſolùm dat facultatem benè operandi, ſed etiam rectum uſum illius: aliam verò quæ eſt virtus tantùm ſecundùm quid; quia nec reddit bonum ſimpliciter habentem, nec dat bonum uſum, ſed duntaxat facultatem benè agendi. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

Dico primò, intellectum ſecundùm ſe conſideratum, eſſe ſubjectum virtutis; non tamen virtutis ſimpliciter, ſed tantum virtutis ſecundùm quid.

3. Prima pars patet: Virtus enim ponitur in illis potentiis, quæ ſunt indifferentes ad diverſum modum operandi circa proprium objectum, benè ſcilicet aut malè, & quæ ſecundùm ſe habent difficultatem in exercendis propriis operationibus: Sed utrumque convenit intellectui ſecundùm ſe conſiderato; ille enim eſt indifferens ad intelligendum benè vel malè, ſeu ad attingendum objectum ſub ratione veri vel falſi, & ad attingendum verum patitur difficultatem: Ergo in illo poni debet aliquis habitus, quo determinetur, inclinetur, & facilitetur ad attingendum verum. Unde, ut infrà dicemus, in intellectu ſpeculativo dantur tres habitus, nimirum intelligentia, ſcientia, & ſapientia, quibus diſponitur, inclinatur, & determinatur ad attingendum verum immediatè & ſine diſcurſu, atque mediatè & cum diſcurſu.

4. Secunda verò pars, quæ aſſerit hujuſmodi habitus in intellectu ſpeculativo reſidentes, non eſſe virtutes ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, probatur duplici ratione quam inſinuat D. Thomas hic art. 3. Prima eſt: Virtus ſecundùm quid eſt illa quæ tribuit tantum facultatem benè operandi, non verò rectum uſum illius, ſeu applicationem ejus in ordine ad finem honeſtum: Sed virtus recepta in intellectu ſecundùm ſe conſiderato, & ut prævenit motionem voluntatis, tribuit ſolùm facultatem benè operandi, putà ſcientia benè intelligendi, non verò rectum uſum illius, ſeu applicationem actûs in ordine ad finem honeſtum; quia cùm finis honeſtus ſit objectum voluntatis, nulla potentia poteſt ad eum ordinare ſuum actum, niſi ex voluntatis motione: Ergo ſolùm virtus ſecundùm quid poteſt recipi in intellectu, ſecundùm ſe conſiderato, & ut prævenit motionem voluntatis in ordine ad finem honeſtum.

5. Secunda ratio D. Thomæ eſt: Virtus ſimpliciter reddit habentem ſimpliciter bonum: Sed virtus intellectûs ſecundùm ſe ſumpti non reddit habentem ſimpliciter bonum: Ergo non eſt virtus ſimpliciter. Major patet, Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet ſcientiam C Theologiæ, vel Philoſophiæ v.g. non dicitur bonus ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid, & cum additu, ſcilicet bonus Theologus, & bonus Philoſophus: unde Theologus, ſi ſit peccator, denominatur ſimpliciter malus.

6. Dico ſecundò, intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honeſti & moralis, eſſe ſubjectum virtutis ſimpliciter. Ita S. Thomas articulo citato, & ſequitur ex præcedenti concluſione. Habitus enim, qui nedum dant facultatem benè operandi, ſed etiam rectum uſum D illius facultatis, ſunt virtutes ſimpliciter: Atqui habitus afficiens intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honeſti & moralis, dant nedum facultatem benè operandi, ſed etiam rectum uſum illius: Ergo ſunt virtutes ſimpliciter. Major patet ex dictis in præcedenti concluſione, Minor verò probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mobilem à voluntate ex affectu boni honeſti & moralis, nedum rectificat intellectum, ſed etiam voluntatem moventem, & eam inclinat ad rectè movendum: Sed hoc eſt dare rectum uſum: Ergo, &c.

Confirmatur: Virtus quæ eſt in intellectu, ut mobili à voluntate per affectum boni honeſti, E tendit in bonum honeſtum & morale, quod eſt bonum ſimpliciter, & denominat ſimpliciter bonum habentem: Ergo eſt virtus ſimpliciter. Ex quo

7. Inferes primò, prudentiam eſſe virtutem ſimpliciter, non verò fidem, vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum, ut mobilem ex amore boni honeſti & moralis; licèt enim tendat ad verum agibile, tanquam ad rationem *ſub qua*, ejus tamen ratio *quæ*, eſt bonum morale, ut tale, vel eſt verum, non purè intellectuale & ſpeculativum, ſed morale & practicum,

quod

quod conſiſtit in conformitate ad appetitum rectum: fides verò & ars, licèt ſint in intellectu ut mobili à voluntate, non afficiunt tamen ipſum, ut mobilem per affectum boni honeſti & moralis, ſed fides perficit ipſum formaliter ut mobilem affectu veri revelati a prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificioſæ. Ex qoo fit, quod aliquis poſſit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria: quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati ſpeculativæ, quam inſpicit fides.

8\. Nec dicas hanc doctrinam eſſe contrariam D. Thomæ, qui hic art. 3. formaliter aſſerit fidem eſſe virtutem ſimpliciter. Reſpondetur enim D. Thomam loqui de fide, non ſecundùm ſe & præcisè ſumpta, quomodo in præſenti eam ſumimus, ſed ut formata per charitatem, quâ ratione induit ſimpliciter eſſe virtutis.

Addo fortè D. Thomam numerare fidem inter virtutes ſimpliciter, quia licèt ex ſe non faciat actum omni ex parte bonum, ſed ſolùm in certo genere; in hoc tamen convenit cum virtute ſimpliciter dicta, quod quia inclinat voluntatem in ſui uſum in propria materia, non poteſt actum oppoſitum compati, ſicut eum compatiuntur virtutes ſecundum quid: ſi enim aliquis etiam ex induſtria diſcredat aliquem fidei articulum, aut de ipſo dubitet, fidem amittit; cùm tamen faciens demonſtrationem ex induſtria malè concludentem, in nullo lædat habitum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes morales acquiſitas, quòd illa nec etiam in ſtatu imperfecto compatitur actum oppoſitum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur; ſiquidem juſtitia acquiſita non deſtruitur omnino primo actu contrario, quamvis a ſtatu perfecto dimoveatur; fides verò etiam ſimplici dubio evaneſcit.

9\. Inferes ſecundò, virtutem non dici univocè, ſed analogicè de virtute purè intellectuali (cujusmodi ſunt ſcientia, ſapientia, intelligentia, & ars) & de virtute morali, quæ habet tendere in bonum morale: ita colligitur ex S. Thoma infrà quæſt. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit; quòd ſicut ratio entis, etiam ſecundùm rationem communem entis, participatur inæqualiter a ſubſtantia & accidente, & conſequenter analogicè; ita & ratio communis virtutis à virtute morali & purè intellectuali. Et ratio eſt, quia virtus eſt nomen impoſitum ad ſignificandum ſimpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo poſtea translatum eſt ad ſignificandam per quandam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in eſſe phyſico, qualis eſt rectitudo intellectûs cognoſcentis res ut ſunt in ſe: unde conſequenter dicendum eſt, hanc analogiam eſſe proportionalitatis metaphoricæ.

Nec obſtat, quòd virtutes intellectuales (ut infrà dicemus) ſint ſimpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam: quia bene ſtat, illud quod eſt ſimpliciter minùs perfectum alio, ſignificari aliquo nomine, quod ſibi ſoli ſimpliciter conveniat, alteri verò perfectiori, ſecundùm quid tantùm; ex eo quod tale nomen eſt primatiò impoſitum ad ſignificandum imperfectius, ut contingit in propoſito.

Dico tertiò, in ſenſibus internis nullas ſubjectari virtutes. Ita S. Thomas hîc art. 5.

10\. Probatur ratione ipſius: Virtus debet poni in illa potentia, quæ eſt conſummativa boni operis: At cognitio veri, quæ eſt opus bonum potentiæ cognoſcitivæ, non conſummatur in potentiis ſenſitivis apprehenſivis, ſed duntaxat in intellectu: Ergo licèt ponantur virtutes in intellectu, non tamen in ſenſibus internis. Major patet: virtus enim habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Minnr etiam non eſt minùs evidens: nam potentiæ ſenſitivæ apprehenſivæ, ſunt quaſi præparatoriæ & diſpoſitivæ ad cognitionem intellectûs, cujus proprium eſt attingere verum: Ergo cognitio veri non conſummatur in ſenſibus internis, ſed ſolùm in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Utrum in appetitu ſenſitivo ſint virtutes propriè dictæ?

11\. Certum eſt apud omnes, quòd ſi appetitus ſenſitivus ſumatur ſecundum rationem communem homini & bruto, non poteſt eſſe ſubjectum virtutis, nec ullius habitus: ſed ſi conſideretur prout in homine obedire poteſt voluntati, non deſpoticè ſicut membra externa, ſed duntaxat politicè, concedunt quidem omnes habitum aliquem ſubjectari in appetitu ſenſitivo hominis, quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati; ſed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, ſubindeque exiſtimant virtutes propriè dictas in appetitu ſenſitivo non reperiri. Ita docent D. Bonaventura in 3. diſt. 33. art. 1. quæſt. 3. Scotus ibid. quæſt. unicâ, & Vazquez hic diſp. 87. cap. 2. Oppoſita tamen ſententia, quæ veras virtutes in appetitu ſenſitivo hominis agnnſcit, eſt expreſſa D. Thomæ hic art. 4. & Diſcipulorum ejus, quos ſequuntur plures ex Recentioribus. Unde ſit

§. I.

Sententia D. Thomæ ſuadetur.

12\. Dico igitur, appetitum ſenſitivum hominis, ut natum obedire politicè rationi, eſſe ſubjectum virtutis propriè dictæ, puta fortitudinis, & temperantiæ.

Probatur primò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3 ubi ait quòd temperantia & fortitudo ſunt partium irrationalium: per partem autem irrationalem intelligit appetitum ſenſitivum; quia cùm intellectus & voluntas ſint potentiæ ſpirituales animæ, pertinent conſequenter ad ejus rationem: Ergo juxta Ariſtotelem aliquæ virtutes propriè dictæ reſident in appetitu ſenſitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adverſariis, nimirum Ariſtotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, ſicut & per rationalem, ſolum intellectum. Non valet, inquam, tum quia cùm voluntas conſequatur rationem, & ſit appetitus rationalis, non niſi incongruè pars irrationalis dici poteſt: tum etiam quia idem Philoſophus 1. Ethic. cap. ultimò, partem illam irrationalem, quam dicit eſſe ſubjectum virtutis, *vocat vim concupiſcendi*, quò nomine non poteſt intelligi voluntas, ſed ſolùm appetitus concupiſcibilis.

13\. Probatur ſecundò concluſio: Temperantiæ

v. g.

v.g. prout reſidet in appetitu ſenſitivo; convenit cum proprietate definitio virtutis ex Auguſtino deſumpta, & diſp. præcedenti art. 3. explanata: Ergo illa eſt virtus propriè dicta, ſubindeque in appetitu ſenſitivo hominis virtutes propriè dictæ ſubjectari poſſunt. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur diſcurrendo per ſingulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiſcibilis inclinatur ad appetendum cibum v.g. juxta regulam rationis, eſt bona qualitas, cùm benè & conſunè ad naturam hominis diſponat talem potentiam. Deinde eſt qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur ſubſtantia animæ, vel ſolus intellectus, aut voluntas, ſed quælibet potentia particeps rationis, qualis eſt appetitus ſenſitivus ut eſt in homine, ut patebit ex infrà dicendis. Rurſus eſt id quo rectè vivitur: quia eſt principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non poſſumus malè uti, quia cùm ſit impreſſio quædam ſeu participatio rationis & prudentiæ, eſſentialiter reſpicit actum rectum & virtuoſum, neque ad actum aliquâ parte vitioſum, qui eſſet malus ejus uſus, poteſt concurrere. Nihil ergo deeſt illi ad veram virtutis rationem.

14. Nec minùs propriè tali habitui conveniunt definitiones Ariſtotelis, quas loco citato adduximus. Eſt enim *diſpoſitio perfecti ad optimum*, cum reddat perfectum appetitum, & diſponat ad optimum ejus actum, qui eſt appetere ſecundum regulam rationis. Similiter eſt *habitus electivus in mediocritate conſiſtens*; cùm appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitioſa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dictat. Imò ex eo quod talis habitus ſit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in paſſionibus, juxta præſcriptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè diſpoſitus, inducit intellectum, ut rectè judicet ſecundùm illam diſpoſitionem, ac proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unusquisque eſt, talis finis videtur ei, & talia appetit, ſicque judicat, ſicut eſt affectus.

Probatur tertiò concluſio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima eſt quòd talis potentia apta ſit moveri & regulari à potentia ſuperiori: & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla eſt virtus. Secunda eſt, quod non ſit omnino determinata ad unum modum operandi, ſed habeat aliquam indifferentiam, ratione cujus poſſit ferri in contrarium: & defectu iſtius conditionis (ut ſuprà annotavimus) in membris exterois, & in ſenſibus tam internis, quàm externis nulla eſt virtus. Tertia denique, quòd talis potentia ſit conſummativa actus virtuoſi, & non tantùm præparativa vel inchoativa: quia virtus habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, perfectio autem conſiſtit in conſummatione: unde quia cognitio veri non conſummatur in viribus ſenſitivis apprehenſivis, in illis non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed ſolùm in intellectu, ut articulo præcedenti oſtendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu ſenſitivo hominis in ordine ad proprios actus: Ergo ille ſubjectum virtutis propriè dictæ eſſe poteſt. Minor probatur quoad ſingulas conditiones. Et inprimis quod appetitus ſenſitivus ſit potentia apta moveri & regulari per potentiam ſuperiorem, ſcilicet per rationem, conſtat experientiâ: nam viri probi moderantur paſſiones appetitûs ſenſitivi ſecundùm dictamen rationis, & ſic in eis appetitus ſenſitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quòd appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, non ſit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod ſæpe contra rationem operatur, & aliquando ſequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus ſit conſummativus actûs virtuoſi, & non tantùm præparativus vel inchoativus illius, non minùs videtur manifeſtum: cùm enim virtutes morales verſentur circa paſſiones quæ in appetitu ſenſitivo ſubjectantur, complete habent ſuum opus, ubi actus & paſſiones ipſius appetitûs ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid ſit de actibus externis; unde ſufficeret ut aliquis eſſet fortis, quod haberet paſſiones iraſcibilis perfecte rationi ſubjectas, licèt externam pugnam nun ſuſtineret: Ergo tres conditiones requiſitæ, ut aliqua potentia ſit ſubjectum virtutis, in appetitu ſenſitivo reperiuntur.

15. Denique ſuaderi poteſt concluſio, oſtendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu iraſcibili & concupiſcibili ſubjectari. Ibi ponenda eſt aliqua virtus, ubi eſt difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, ſed tantùm appetitus ſenſitivus: Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, ſed in appetitu ſenſitivo ſubjectantur. Minor conſtat: quia eſſentia & effectus formalis habitûs, maximè virtuoſi, eſt tollere difficultatem, ſeu facilitare potentiam in qua eſt, ad attingendum promptè & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum à quo ſpecificantur prædictæ virtutes, eſt moderantia paſſionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, eſt ſolus appetitus ſenſitivus, non autem voluntas: Ergo, &c. Major conſtat. fortitudo enim habet moderari paſſiones iraſcibilis, ſcilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis; temperantia verò amorem, deſiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & guſtûs. Minor probatur: Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrà dicemus: Sed moderantia paſſionum eſt bonum rationis proprium, & proportionatum reſpectu voluntatis; moderatio enim paſſionum eſt bonum conforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulô ſequenti: Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo objecto prædictarum virtutum, ſed tantùm appetitus ſenſitivus, ſubindéque in iſto ſunt ponendæ virtutes moderativæ paſſionum, non verò in voluntate.

16. Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes habeant moderari paſſiones? Reſpondeo illas moderari dupliciter, efficienter ſcilicet, & formaliter: efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppoſitos paſſionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, diſponunt & inclinant ipſum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc illæ paſſiones non inſurgunt ita vehementes.

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16. OBjicies primò cum Scoto: Virtus humana ſolùm poteſt eſſe in illa potentia, quæ eſt propria hominis inquantum homo eſt; Atqui appetitus ſenſitivus non eſt hujuſmodi, ſed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana ſeu moralis non poteſt in illo ſubjectari.

17. Huic argumento patet reſponſio ex dictis initio hujus articuli, ubi advertimus non eſſe ſermonem de appetitu ſenſitivo ſecundùm ſe, ſed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

18. Objicies ſecundò: Virtus moralis eſt habitus electivus, ut patet ex ejus definitione, diſputatione præcedenti adducta: Sed habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo non eſt electivus; cùm electio non ſit actus appetitûs ſenſitivi, ſed ſolius voluntatis, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 13. art. 2. Ergo habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo virtus moralis eſſe nequit; ſubindéque non in tali appetitu, ſed in ſola voluntate, virtutes morales ſubjectantur.

19. Reſpondeo omnem virtutem moralem eſſe quidem habitum electivum; in eo tamen differre virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, & reſident in appetitu ſenſitivo, ab aliis quæ non habent moderari paſſiones, & in voluntate ſubjectantur, quód iſtæ ſunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè eliciunt electionem, quæ in voluntate reſidet; illæ verò ſunt habitus electivi ſolùm participativè, indirectè, mediatè, & completivè: tum quia eliciunt actum appetitûs, in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando paſſiones appetitûs, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique, quia licèt ipſam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitûs ſenſitivi executivum & completivum illius, ſubindéque habitus electivi executivè & completivè dici poſſunt. Quam doctrinam & ſolutionem fusé expendunt Salmanticenſes hic diſp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ teſtimoniis illuſtrant.

20. Dices, Ex hac ſolutione ſequi, quod in voluntate debeat poni virtus aliqua ad producendam illam electionem ad quam indirectè ſolum & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu ſenſitivo exiſtentes concurrunt: Sed hoc dici nequit, alioquin ad moderandas paſſiones requirerentur duo genera virtutum moralium, quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu ſenſitivo exiſterent: Ergo, &c. Sequela probatur: Antequam paſſiones appetitûs ſenſitivi ſint moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad reſiſtendum paſſionibus appetitûs iraſcibilis & concupiſcibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

21. Reſpondeo negando Sequelam: Ut enim articulo ſequenti oſtendemus, voluntas non eget virtute ſuperadditâ, ut tendat in bonum proprium, quale eſt illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, illam ſolùm probare, quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad reſiſtendum paſſionibus concupiſcibilis, & habitu conſtantiæ ſeu perſeverantiæ ad reſiſtendum paſſionibus iraſcibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 58. art. 3. ad 2. quia vera virtus non eſt in voluntate circa paſſiones, quamdiu non ſunt ſedatæ, cùm virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, id eſt ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perſeverantia non ſunt in voluntate abſque perturbatione paſſionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut reſiſtat paſſionibus contra rationem inſurgentibus: Ergo ſicut prædicti habitus non habent conſummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam paſſionum, ita nec habent rationem virtutis.

22. Objicies tertiò: Virtus moralis debet habere pro ſubjecto potentiam liberam: Sed appetitus ſenſitivus non eſt potentia libera: Ergo non eſt ſubjectum virtutis moralis. Major eſt certa: virtus enim moralis debet eſſe principium actûs liberi, & moralis, ſubindéque ſubjectari in potentia libera. Minor etiam videtur manifeſta: cùm libertas non in parte inferiori & ſenſitiva, ſed in ſuperiori & intellectiva reſideat, & ſit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

23. Reſpondet primò Martinez, appetitum ſenſitivum eſſe principium actûs liberi, non intrinſecè à libertate exiſtente in ipſo, ſed extrinſecè ab ea quæ eſt in actu voluntatis. Sed hæc reſponſio difficultatem non ſolvit: cùm enim omnis actus virtutis ſit intrinſecè bonus & moralis, debet etiam eſſe intrinſecè liber, præſertim cùm bonitas moralis ſupra ipſam libertatē fundetur.

24. Reſpondent ſecundò alii ex noſtris Thomiſtis, quod ſicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam diſcurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. quæſt. 78. art. 4. in corp. & ad 5. ita appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinſecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. diſt. 21. quæſt. 1. art. 2. ad 5. his verbis: *Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundùm quod poteſt obedire imperio rationis, & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.*

25. Verùm licèt hæc doctrina veriſſima ſit, & menti Angelici Doctoris conſona, non ſufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propoſiti: nam actus virtutis debet eſſe ſimpliciter liber, ſicut eſt ſimpliciter bonus & honeſtus: libertas verò, quam appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantùm eſt ſecundùm quid & imperfecta, & ideo non ſufficit ad peccandum mortaliter, niſi conſenſus voluntatis accedat, ſed ſolùm venialiter, ut in Tractatu de peccatis fusè oſtendemus. Unde *Diſp. 9. art. 2.*

26. Ad objectionem dicendum eſt cum Salmanticenſibus, quod licèt appetitus ſenſitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat ſimpliciter liber, ſed ſolùm ſecundùm quid, ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipſum applicat ad operandum, participat intrinſece libertatem perfectam: unde ſicut in ipſo ut actualiter moto à voluntate poteſt reperiri vitium, & peccatum, non ſolùm veniale, ſed etiam mortale; ita prout

ſic poteſt eſſe principium actûs virtuoſi, & ſubjectum virtutis moralis elicitivæ talis actûs,

27. Objicies quartò: In ea ſolùm potentia reſidet virtus moralis, quæ poteſt attingere bonum honeſtum: Sed appetitus ſenſitivus nequit hoc bonum attingere; cùm ejus objectum adæquatum ſit bonum ſenſibile corporeum, honeſto valde inferius, & ei ſæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu ſenſitivo ſubjectari nequit.

28. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: quamvis enim appetitus rationalis per ſe primò attingat bonum honeſtum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen ſenſitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem rationis attingit bonum honeſtum in particulari, & regulatum per cogitativam; illud enim non eſt omnino extra lineam ſenſibilis & corporei, quia licèt ſit bonum ſecundùm rationem, non tamen niſi ut participativè ordo rationis in actu ſenſitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & ſenſibilis, cùm non ſit aliud quàm corporea & ſenſibilis conformitas hujus actûs cum actu rationis.

29. Objicies quintò, & ſimul inſtabis contra præcedentem ſolutionem: Regula virtutis moralis eſt prudentia: Sed appetitus ſenſitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non eſt ſubjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus ſenſitivus regulatur per apprehenſionem ſensûs: Sed in ſenſu non eſt prudentia: Ergo appetitus ſenſitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumſtantias, & omnia quæ poſſunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat ſenſui: Ergo in eo prudentia eſſe nequit.

30. Reſpondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, ſed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit objectum honeſtum ſenſui, & ſenſus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus eſt quòd ſenſus attendat ad omnes circumſtantias, ſed hanc circumſpectionem ſupponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quòd ſicut in appetitu eſt quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehenſione ſenſitiva, per quam dirigitur, eſt quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circûſtantias actûs ab appetitu eliciti poteſt attingere; nihil dices à veritate, & à principiis ſuprà ſtatutis alienum.

ARTICULUS III.

Vtrum in voluntate ponenda ſit virtus non ſolùm in ordine ad bonum ſupernaturale, & bonum naturale alienum, ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii ſuppoſiti?

CErtum eſt apud omnes, virtutem non poni in voluntate, niſi ad attingendum bonū honeſtum & morale, ſeu commenſuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: ſed cùm tale bonum ſit duplex, aliud ſupernaturale & divinum, quod non poteſt cognoſci niſi per lumen ſupernaturale, & aliud naturale, quod ſumitur per conformitatem ad dictamen naturale intellectûs & prudentiæ; & rurſum naturale aliud ſit proprium illius ſuppoſiti in quo eſt voluntas, cujuſmodi eſt moderatio propriarum paſſionum; & aliud alienum, quale eſt reddere alteri quod ſuum eſt; quærunt Theologi, an, & in ordine ad quod bonum honeſtum ex aſſignatis, ponenda ſit in voluntate virtus?

§ I.

Triplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò, voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendū bonum ſupernaturale.

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute ad attingendum objectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum ſupernaturale excedit proportionem volentis, quantùm ad ſpeciem, cùm illud ſit ſuprà totam ſpeciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute ſuperadditâ ad attingendum bonum divinum & ſupernaturale, nimirum ſpe & charitate. 31.

Dico ſecundò, requiri etiam in voluntate habitum virtutis ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licèt bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis, quantùm ad ſpeciem, ſicut bonū ſupernaturale, eam tamen excedit, quantùm ad individuum; quia uniuſcujuſque voluntas, hoc ipſo quod eſt radicata in hoc numerō ſuppoſito, determinatur per ſuam differentiam individualem ad bonum proprii ſuppoſiti, juxta illud Philoſophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris, &c. Et ideo Theologi collocant in ea juſtitiam, & ejus partes, non tantùm ſubjectivas, nimirum commutativam, diſtributivam, legalem, & epikeiam, ſed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, obſervantiam, religionem, &c. Per quod excluditur error Flaminii, qui lib. 2. de fœlicitate, non ſine temeritatis notæ, auſus eſt dicere, *Errorem maximum eſſe, quod Philoſophi & Theologi arbitrantur, virtutes aliquas morales eſſe in voluntate.* 32.

Dico tertiò, voluntatem reſpectu proprii boni, ſaltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, reſpicientes hujuſmodi bonitatem, reſidere duntaxat in appetitu ſentiente. Ita communiter docent Thomiſtæ contra Scotiſtas, & Patres Societatis; videturque hæc ſententia eſſe expreſsè Ariſtotelis, & D. Thomæ: Philoſophus enim 3. Ethic. cap. 10, temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu ſenſitivo, ſolámque juſtitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor quæſt. 1. de virtutibus art. 5. ubi ſic concludit: *Sic ergo duæ virtutes ſunt in voluntate ſicut in ſubjecto, ſcilicet charitas & juſtitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa paſſiones conſiſtunt, ſicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiſcentias, oportet eadem ratione eſſe in appetitu ſenſitivo. Nec oportet quod ratione iſtarum paſſionum ſit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipſis paſſionibus eſt quod eſt ſecundùm rationem, & ad hoc naturaliter ſe habet voluntas ex ratione ipſius potentiæ, cùm ſit proprium objectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum in ordine ad quod 33.

Digitized by Google

quod eſt per ſeipſam completa, determinata, & proportionata? Sed voluntas eſt completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Major patet: habitus enim ad hoc tantùm requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum. unde ſi potentia per ſeipſam eſt completa & proportionata, ſuperfluè in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honeſtum proprij ſuppoſiti non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, cùm ſit ordinis naturalis, neque quantùm ad individuum, cùm non ſit alienum, ſed proprium ſuppoſiti appetentis. Tum etiam, quia ſicut voluntas, ex quo eſt appetitus naturæ rationalis, naturâ ſuâ inclinatur & propendet in bonum ut ſic, ideóque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo eſt appetitus talis hominis, inclinatur ex ſe in bonum honeſtum talis ſuppoſiti: ſicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut ſit hæc numero, ita & ejus inclinationem determinat ad bonum hujus ſuppoſiti.

34. Nec valet quod dicunt Adverſarij, voluntatem eſſe quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum phyſicum proprii ſuppoſiti, non tamen ad bonum morale, ſeu honeſtum. Non valet, inquam, tum quia voluntas, cùm ſit inclinatio naturæ rationalis, conſequens cognitionem intellectivam, debet habere ex ſe vim proportionatam ad attingendum bonum proprij ſuppoſiti rationi conſonum; ſicut appetitus ſenſitivus ex eo quod eſt inclinatio naturæ ſenſitivæ, ſequens cognitionem ſenſitivam, habet ex ſe vim completam & proportionatam ad attingendum bonum ſenſibile ſeu delectabile proprij ſuppoſiti. Tum etiam quia, ut ſuprà dicebamus, bonum morale & honeſtum proprij ſuppoſiti, non excedit virtutem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum.

Addunt aliqui, quòd ſicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus ſenſitivus ex conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam diſcurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut eſt regula humanorum actuum, mediante ſynderesi, rectitudinem quandã naturalem ſortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonũ honeſtum juvatur & completur. De quo videri poſſunt Salmanticenſes hic diſp. 2. dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fusè ac eruditè expendunt.

35. Non magis juvat alia reſponſio Adverſariorum, dicentium non ſufficere ad hoc quòd voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, quòd poſſit abſolutè illud attingere, ſed inſuper requiri quòd poſſit facilè & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura ſua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facilè & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc reſponſio: nam ratio adducta probat, voluntatem poſſe attingere bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, facilè, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facilè & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non poteſt provenire niſi ex exceſſo & improportione objecti cum potentia, vel quantùm ad ſpeciem, vel quantùm ad individuum; adeóque ſi voluntas ſit completa & proportionata ex natura ſua ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, taleque bonum, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut ſuprà oſtenſum eſt, facilè & delectabiliter illud attinget, totáque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, ſe tenebit ex parte appetitûs, in quo ſunt immoderatæ paſſiones, electionem boni honeſti impedientes vel retardantes: unde in ipſo quidem appetitu ſenſitivo ponendæ ſunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad ſubjiciendas vel moderandas hujuſmodi paſſiones, non verò in voluntate, in qua ſolùm collocatur juſtitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantùm ad individuum, ut in ſecunda concluſione declaravimus, & magis patebit ex ſolutione argumentorum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

36. OBjicies primò: Intellectus ad quodcumque verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipſa prima principia, tam ſpeculativa, quàm practica; nam ad ſpeculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica ſynderesis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honeſtum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, indigebit habitu virtutis moralis.

37. Reſpondeo ex D. Thoma infrà quæſt. 62. art. 3. ad 1. & quæſt. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando conſequentiam, & paritatem: quia intellectus non eſt de ſe in actu primo completus ad cognoſcendum, ſed ſicut indiget ſpeciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honeſtum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cùm ſit eſſentialiter appetitus rationalis, eſt ex ſe in actu primo inclinata reſpectu boni honeſti in communi. & cùm ſit appetitus rationalis talis ſuppoſiti, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur.

38. Objicies ſecundò: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, ut cùm quis eligit ſumere cibum in debita quantitate & aliis circumſtantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuoſis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur ſecundò: Voluntas per actus vitioſos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuoſos acquiret habitum virtutis. Conſequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent verſari circa idem ſubjectum, atque adeo potentia, quæ poteſt eſſe ſubjectum vitij circa proprium bonum; etiam poterit eſſe ſubjectum contrariæ virtutis.

A Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo
39. Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciente, quando non eſt ſufficienter completa & determinata ex ſe ad illum eliciendum, concedo Majorem: ſi ſit ſufficienter completa & determinata, nego Majorem. Conſtat autem ex dictis voluntatem eſſe ſufficienter completam & determinatam ex natura ſua ad bonum honeſtum proprii ſuppoſiti, & in illud naturalem habere inclinationem, cùm ſit appetitus rationalis talis ſuppoſiti, ut ſuprà declaravimus. Ex quo patet reſponſio ad primam confirmationem: Major enim diſtinguenda eſt, habitus acquiritur per actuum repetitionem, ſi potentia ſit capax illius, concedo Majorem: ſi non ſit capax, nego Majorem: lapis enim v.g. quantumcúmque deſcendat, non acquirit habitum, quia eſt incapax illius, cùm per naturalem gravitatem ſit completè inclinatus ad deſcenſum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & ſimiles, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter ſunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate reſpectu proprii boni.

B Ad ſecundam reſpondeo primò, negando Antecedens: ſicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad deſcenſum, non generatur in eo habitus ad aſcendendum ſurſum, quantumvis millies ſurſum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitioſus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem complatam reſpectu proprii boni honeſti, quæ non minùs reſiſtit habitui vitioſo inclinanti in contrarium, quàm reſiſteret perfecta virtus acquiſita, ſi adeſſet.

C Reſpondeo ſecundò, dato Antecedenti, negando Conſequentiam, & paritatem: ratio autem diſparitatis eſt, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exerceantur, non eſt ex ſe inclinata, ideoque requiritur habitus vitii ut ad illos inclinetur: ad actus verò honeſtos circa proprium bonum eſt ex propria natura inclinata, ſubindéque non poteſt ad illos per habitum inclinari.

D
40. Objicies tertiò: Potentia indifferens ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis, quo ad benè operandum determinetur: Sed voluntas etiam reſpectu proprii boni eſt indifferens ad benè, vel male operandum; ſiquidem aliquando benè, aliquando malà operatur: Ergo eget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum bonum proprium determinetur.

21. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Potentia indifferens, indifferentiâ libertatis ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis, &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentiâ perfectibilitatis, concedo Majorem. E Similiter diſtinguo Minorem: voluntas etiam reſpectu boni proprii eſt indifferens, indifferentiâ libertatis, concedo Minorem: indifferentiâ perfectibilitatis, nego Minorem, & Conſequentiam. Duplex ergo diſtingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati reſpectu cujuſcumque actûs liberi; ſecunda ſolùm convenit reſpectu actûs ſuperexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non ſufficiunt, ſed indiget perfectione ſuperadditâ: unde iſta indifferentia debet compleri & determinari per habitum, qui novam vim conferat potentiæ; illa verò non petit auferri per habitum virtutis, imò adhuc poſito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia; quia licèt ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, ſubindéque non officit indifferentiæ requiſitæ ad libertatem: cùm ergo voluntas reſpectu proprii & connaturalis boni honeſti, non ſit indifferens indifferentiâ perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantum ad individuum, ut ſuprà oſtenſum eſt) ſed duntaxat indifferentiâ libertatis & dominij, quæ eſt facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata, non indiget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

Dices: Habitus omnis, præſertim virtutis, ad hoc ponitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod ſibi eſt difficile: Sed voluntas in proſecutione boni honeſti, etiam proprii, patitur non modicam difficultatem, & ideo ſæpe illud deſerit, labiturque in oppoſitum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad proſequendum & attingendum bonum honeſtum, etiam proprium. 42.

Reſpondeo, dupliciter poſſe aliquem actum reddi difficilem potentiæ, nimirum vel per ſe & intrinſecè, vel extrinſecè ſolùm & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantùm ad ſpeciem, vel quantùm ad individuum, ſuperat vires & proportionem potentiæ. Cenſetur verò difficilis ſecundo modo, cùm eſt talis ſolùm ratione alicujus impedimenti extrinſeci retardantis actionem, tametſi in potentia adſit ſufficiens virtus intrinſeca ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus eſt difficilis potentiæ, hoc verum eſt quando actus eſt illi difficilis per ſe, & ex objecto; cùm enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentiæ, auferri nequit niſi per formam intrinſecè complentem & determinantem potentiam in actu primo: falſum verò, ſi actus ſit ſolùm difficilis potentiæ per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinſeci; tunc enim non requiritur habitus ut promptè fiat, ſed ſufficit amovere impedimentum: unde cùm difficultas, quam voluntas interdum patitur in proſecutione boni honeſti, proprii & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requiſitæ, neque ex ſuperexcedentia objecti, vel actûs, ſed ex paſſionibus immoderatis appetitûs ſenſitivi, aliisve impedimentis tenentibus ſe ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum; ſed ſi ad hoc aliquis habitus neceſſarius eſt, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus paſſiones, ex quarum immoderantia illius boni proſecutio difficilis redditur.

Inſtabis: Difficultas, quam voluntas patitur in reddendo unicuique quod ſuum eſt, provenit ex paſſionibus, putà ex nimio amore ſui, vel pecuniæ: Sed hoc non obſtante ponitur in voluntate juſtitia ad hunc actum facilè & delectabiliter exercendum: Ergo licèt difficultas quam voluntas patitur in proſecutione boni honeſti, proprij & connaturalis, ex paſſionibus immoderatis appetitûs ſenſitivi oriatur, nihilominus 43.

requi-

requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum.

Reſpondeo quòd licèt voluntas in exercendo actu juſtitiæ, & reddendo unicuique quod ſuum eſt, patiatur aliquam difficultatem ex paſſionibus appetitûs ſenſitivi provenientem, hæc tamen non eſt tota difficultas quam patitur in exercitio illius actûs, ſed ſimul cum difficultate illa extrinſeca, ex paſſionibus appetitûs proveniente, habet aliam ſibi intrinſecam, petitam ex exceſſu & improportione hujuſmodi actûs, non quantùm ad ſpeciem, ſed quantùm ad individuum; cùm enim cujuſcumque voluntas ſit radicata in hoc numero ſuppoſito, determinatur per ſuam differentiam individualem ad bonum proprij ſuppoſiti, ſubindéque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, à proſecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus juſtitiæ. Cæterùm ad proprium bonum honeſtum voluntas nullam patitur difficultatem intrinſecam, ortam ex exceſſu & improportione illius, cùm tale bonum, neque quantùm ad ſpeciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; ſed tota difficultas, quæ in hujus boni proſecutione reperitur, ex intrinſecis impedimentis, & paſſionibus immoderatis appetitûs ſenſitivi provenit: unde ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, ſed ſufficit ponere in appetitu iraſcibili & concupiſcibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius paſſiones cohibeantur, & temperentur.

44. Objicies quartò: Humilitas verſatur circa bonum pruprium; ponitur enim ad moderandum affectum ſpei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thomas 2.2. quæſt. 161. art. 4. Sed humilitas reſidet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honeſtum. Major patet, Minor probatur. Idem eſt ſubjectum contrariorum: Sed ſuperbia humilitati contraria eſt in voluntate, ut docet S. Doctor 2.2. quæſt. 162. art. 3. & patet ex eo quòd in Angelis prævaricatoribus, in quibus non eſt appetitus ſenſitivus, ſuperbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò in appetitu ſenſitivo reſidet.

Reſpondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu ſenſitivo, ſolámque hanc poſteriorem, quæ eſt pars potentialis temperantiæ, verſari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ abſolutè ſumptæ, non curando de ſubordinatione ad alium; illam verò quæ reſidet in voluntate, & eſt pars potentialis juſtitiæ, reſpicere bonum alienum, quia reſpicit propriam excellentiam, non abſolutè, ſed ut ſubordinatam Deo, cùm importet ſubjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thomas 2.2. quæſt. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas ſecundùm quod eſt ſpecialis virtus, præcipuè reſpicit ſubjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando ſe ſubjicit.*

DISPVTATIO III.

De diſtinctione virtutum.

Ad quæſtionem 57. Divi Thomæ.

VARIÆ ſolent tradi diviſiones virtutis in communi: ſed cæteris clarior & compendioſior ea eſt, quam S. Doctor hìc proſequitur, quâ ſcilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam diſtribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hìc agemus: de Theologicis verò ſpecialem Tractatum inſtituemus infra, poſt Tractatum de juſtificatione impii, & merito juſti. Cui alium brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppoſitis, ſubnectemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus.

Virtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, ſive ſpeculativum, ſive practicum; ſoletque dividi in quinque ſpecies, quæ vocantur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia. Ratio verò hujus diviſionis hæc eſt: Cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot eſſe debent virtutes intellectuales, quot ſunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum ſunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi ſoli ſunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi poteſt, vel eſt univerſale, & conſequenter neceſſarium, vel ſingulare & contingens? Si univerſale, vel eſt attingibile immediatè, vel abſque medio, & ex ſola terminorum notitia, ut ſunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel eſt attingibile mediatè, & per proprias cauſas, quæ ſi fuerint particulares, ponitur ſcientia; ſi verò cauſæ fuerint altiſſimæ & univerſaliſſimæ, ponitur ſapientia. Si autem tale verum fuerit ſingulare, vel illud eſt factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia. 1.

Præter has quinque virtutes intellectuales, dantur alii habitus ſeu diſpoſitiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis quia non attingunt infallibiliter verum, ut ſunt fides humana, opinio, ſuſpicio; dubium, ſolertia, &c. Diſſerere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non eſt hujus loci, cùm de his agatur in Philoſophia: unde hìc ſolùm varias illarum ſpecies & diviſiones expendemus. 2.

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intelligentiam, & ſynderesim. Illa attingit prima principia ſpeculativa, quæ deſerviunt ad ſcientiarum acquiſitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt; 3.

& ad ipſam reduci poteſt conſcientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem ſcientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde propriè neque deſignat habitum, neque potentiam, ſed actum ipſius ſyndereſis.

4. Habitus ſapientiæ in duas etiam ſpecies diſtribuitur, nimirum in divinam, quæ eſt Theologia, cujus objectum eſt ipſa cauſa altiſſima, ſcilicet Deus, ut cognoſcibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ eſt Metaphyſica, quæ obtinuit etiam nomen ſapientiæ, quia verſatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoſcibilem contemplatur.

5. Scientia verò in tria præcipua genera dividitur, nimirum in ſcientiam abſtrahentem à materia intelligibili; ſub qua Metaphyſica & Dialectica continentur: in ſcientiã abſtrahentẽ à materia ſenſibili; ſub qua ſunt Arithmetica (cui ſubalternatur Muſica) & Geometria (cui ſubalternatur Aſtrologia) Coſmographia; Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in ſcientiam abſtrahentem à materia ſingulari; ſub qua continetur ſolùm Phyſica, cui ſubalternatur Medicina.

6. Similiter ars dividitur in ſervilem ſeu mechanicam, & liberalem; numerantúrque ſub unaquaque ſeptem ſpecies, quæ hoc diſticho deſignantur:

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, aſtra.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Primus verſus complectitur ſeptem liberales: nam *lingua* deſignat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Muſicam (ſub qua videtur contineri Poëtica, cum omnibus ſuis ſpeciebus, quamvis poſſit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, *& aſtra* Aſtrologiam.

Secundus verſus continet artes ſerviles: *Rus* enim deſignat agriculturam; *nemus* artem venatoriam & piſcatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgicam, barbitonſoriam, & pharmacopoleam, *lana* textoriam, ſartoriam, & ſimiles, *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, ſculptricem & hujuſmodi.

De prudentia, & partibus ejus, variiſque ejus ſpeciebus, in Tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus diſſeremus.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

7. PRæter virtutes intellectuales, quæ reſident in intellectu, dantur aliæ morales, quæ ſubjectantur in voluntate, & in appetitu ſenſitivo, & dividi ſolent in virtutes operationum, & paſſionum, ſeu in eas quæ circa operationes, & circa paſſiones verſantur: ut hinc appareat neceſſitatem omnium virtutum purè moralium non eſſe ex eodem fonte, ſed earum aliquas neceſſarias eſſe propter operationes ipſas ſecundùm ſe, etiamſi nulla paſſio obſiſteret, cujuſmodi eſt juſtitia, & annexæ ei virtutes ſecundariæ; quaſdam verò, nempe temperantiam, &

A fortitudinem, eiſque ſubjectas virtutes, ſolùm eſſe neceſſarias propter vincendas paſſiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum conſortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra ſub aliis vocibus interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa paſſiones occupantur, dicuntur virtutes ad ſe; nimirum quia domitis paſſionibus, homo in ſeipſo optimè componitur; reddendo autem cuique ſuum (quod fit cùm operationes ex virtute juſtitiæ exercentur) benè erga alios afficitur.

Dividuntur etiam à Platonicis virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cujus diviſionis meminit S. Thomas hic quæſt. 61, art. 5. Politicæ illæ ſunt, quibus homo benè ſe habet in rebus humanis 8.
B gerendis. Purgatoriæ, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgarunt à terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis paſſiones non ampliùs ſentiantur, quod eſt tantùm Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum eædem virtutes exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo eſt exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis ſunt, per imitationem enim divinæ juſtitiæ ſumus juſti, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt.*

Hanc diviſionem eleganter explicat Macro-
C bius lib. 1. ſuper ſomnium Scipionis cap. 8. ubi ſic ait: *Exemplares virtutes illæ ſunt, quæ in ipſa divina mente conſiſtunt, à quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam ſi rerum aliarum, multò magis virtutum ideas eſſe in mente divina credendum eſt. Illic prudentia eſt mens ipſa divina: Temperantia quòd in ſe perpetuâ intentione converſa eſt: Fortitudo, quòd ſemper idem eſt, nec aliquando mutatur: Juſtitia, quòd perenni lege à ſempiterna ſui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Republi-
D cæ conſulunt, ait: *quòd politica prudentia eſt ad rationis normam quæ cogitat & agit univerſa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humaniſque actibus (tanquam diis arbitris) providere: fortitudinis eſt, animum ſupra periculi metum agere, nihilque niſi turpia timere, tolerare fortiter vel adverſa, vel proſpera: temperantiæ, nihil appetere pœnitendum, in nullo legem moderationis excedere, ſub jugum rationis cupiditatem domare: juſtitiæ, ſervare unicuique quod ſuum eſt.* Et mox: *His virtutibus vir bonus primùm ſui atque inde Reipublicæ Rector efficitur, juſtè ac providè gubernans humana, divina non deſerens.*

De purgatoriis, quas Philoſophantium virtutes vocat, hæc ſcribit: *Prudentiæ eſt mundum iſtum, & omnia quæ mundo inſunt, divi-*
E *norum contemplatione deſpicere, omnemque animæ cogitationem in ſola divina dirigere: temperantiæ; omnia relinquere, in quantum natura patitur quæ corporis uſus requirit; fortitudinis, non terreri animam, à corpore quodammodo, ductu Philoſophiæ recedentem, nec altitudinem perfectæ ad ſuperna aſcenſionis horrere; juſtitiæ, ad unam ſibi hujus propoſiti conſentire viam, uniuſcujuſque virtutis obſequium.*

Demum de jam purgati ac deterſi animi virtutibus inquit, *quòd prudentiæ eſt divina ſola noſſe,*

& hæc

Digitized by Google

& hac tanquam nihil ſit aliud, intueri; temperantiæ, terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitus obliviſci; fortitudinis, paſſiones ignorare, non vincere; juſtitiæ, ita cum divina mente fœderari, ut ſervet perpetuum cum ea fœdus imitando.

9. Diſputent verò Theologi, an hæc diviſio ſit in diverſas ſpecies virtutis, ſed ſolùm in diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cùm enim virtutes illæ non ſint humanæ, ſed divinæ, evidens eſt illas pluſquam ſpecie differre à noſtris. Solum ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an eſſentialiter differant, & dividant genus virtutis, an ſolùm accidentaliter, & penes diverſos ſtatus ejuſdem virtutis?

10. Reſpondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomiſtis, has tres virtutes, politicas, purgatorias, & purgati animi, non eſſe ſpecie diverſas, ſed diverſos ſtatus ejuſdem virtutis, ſecundùm diverſas perfectiones; ſicut pueritia, adoleſcentia, & virilitas, non faciunt diverſos homines, ſed diverſos ſtatus ejuſdem hominis. Idem enim habitus qui initio ſunt virtutes politicæ, quia paſſiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfectè politicum, & rectè diſponitur ut benè ſe habeat in rebus humanis gerendis) perficiunt intantum ut paſſionum immoderantiam tollant, & tandem uſque adeo aſcendunt, ut animum omnino purgent à terrenis cupiditatibus, & paſſionum perturbationibus liberent.

11. Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, poſt reſurrectionem remanebunt in patria eædem ſpecie, & aliquando eædem numero: Sed in patria omnes ſunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad ſummum purgatoriæ: Igitur hæc diviſio eſt in diverſos ſtatus accidentales virtutis. Nec obſtat quòd habeant diverſos actus: illi enim non differunt eſſentialiter, ſed tantùm accidentaliter, quia ſemper producuntur ſub eadem ratione formali unius & ejuſdem virtutis.

12. Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam & communem, ſeu vulgarem. Quæ diſtinctio ſumpta eſt ex Ariſtotele 7. Ethicorum, ubi cùm diſtinxiſſet tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, feritatem; vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, continentiæ vero incontinentiam; tandem feritati (quæ eſt ſtatus vitii deterrimus & immanis, quo homo in beſtiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ ſive ob excellentiam operis, ſive ob circumſtantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum ſuperantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam diviſio non eſt eſſentialis, ſed duntaxat accidentalis: cùm enim ſit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriuſque natura & ſubjectum, non eſt unde eas virtutes ſecernamus ſpecie, ſed ſufficit ſi ſtatu & perfectione accidentaria diſtinguantur; quo pacto vir à puero perfectione eſſentiali non differt, ſed ſtatu intra eandem ſpeciem vario.

A

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

Ad quæſtionem 63. Divi Thomæ.

HUC uſque egimus de virtutibus moralibus acquiſitis, quæ à ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis cauſantur: nunc diſputandum eſt de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio,
B ſcilicet Deo, cauſantur in nobis, & unà cum gratia habituali infunduntur; ideòque infuſæ appellantur: de quibus diſſerit S. Thomas hic qu. 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS PRIMUS.

An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ?

QUòd dentur virtutes aliquæ per ſe infuſæ, 1.
nempe Theologicæ, fides, ſpes, & charitas, certum & indubitatum eſt apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *In ipſa juſtificatione cum remiſſione pec-*
C *catorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Unde ſolùm difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per ſe infuſæ cum gratia ſanctificante, & cum ea indiſſolubiliter connexæ, temperantia ſcilicet, fortitudo, juſtitia, & prudentia, quæ ab acquiſitis ſpecie & eſſentialiter diſtinguantur? Ad cujus evidentiam

Sciendum eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe infuſa dupliciter, vel per ſe, vel per accidens. Eſt infuſa per ſe, quando ex propria natura habet ut à ſolo Deo effectivè producatur, quia eſt ordinis ſupernaturalis & divini. Et hoc modo
D charitas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per ſe infuſæ, quia à natura nulla ſunt indita principia, quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infuſa per accidens, quando ex propria natura habet ut poſſit per actus noſtros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua diſpenſatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infuſæ primo Parenti, & etiam Chriſto Domino, virtutes ex genere ſuo acquiſibiles. Præſens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc ſecundo modo infuſis, ſed de virtutibus moralibus infuſis per ſe, ſeu quæ de ſe, & ex natura ſua
E petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus, & ejus diſcipuli; admittunt ver cæteri Theologi, cum S. Thoma hìc art. 3. Scoti ſententiam, ut erroneam, vel temerariam, aut ſaltem ut omnino improbabilem, poſt definitionem Clementis V. in Concilio Viennenſi, rejicientes.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & authoritate Scripturæ, SS. Patrum, & Concilij Viennenſis firmatur.

2. DIco igitur, neceſſariò admittendas eſſe virtutes morales per ſe infuſas.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet* (ſupple divina ſapientia) *& juſtitiam, & virtutem, quibus nihil eſt utilius in vita hominibus*. Et infrà: *Scivi quoniam aliter non poſſum eſſe continens, niſi Deus det*. Sed quod Deus docet, & dat, habetur ſolùm per infuſionem à Deo: Ergo datur in nobis aliqua ſobrietas, ſeu temperantia, prudentia, juſtitia, & fortitudo (quæ ſunt virtutes morales & cardinales) infuſa à Deo, ſubindéque virtutes morales infuſæ neceſſariò admittendæ ſunt. Unde Gloſſa ibidem ait: *Has autem virtutes nemo habet, niſi cui omnium virtutum origo Deus contulit*.

Hoc idem confirmant Thomiſtæ ex pluribus aliis Scripturæ teſtimoniis: Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honeſtas per manus illius*. Ubi per innumerabilem honeſtatem, ſecundùm Gloſſam, intelliguntur virtutes, quæ circa bonum honeſtum verſantur. Item ad Galat. 5. fructus Spiritûs Sancti dicuntur *gaudium, pax, benignitas, manſuetudo, continentia, caſtitas, &c.* quæ ſunt veræ virtutes morales; dicuntur verò fructus Spiritûs Sancti, quia ab eo ſpecialiter infunduntur.

3. Favent etiam SS. Patres: Auguſtinus enim Tract. 8. in 1. Epiſt. Joannis, aſſerit pietatem, caſtitatem, modeſtiam, ſobrietatem, & ſimiles virtutes, quæ non poſſunt eſſe niſi morales, reſidere in anima juſti, tanquam exercitum cui Chriſtus imperat, & quibus utitur ut miniſtris, cùm incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius verò homil. 5. in Ezechiel. hæc ſcribit: *Poteſt mobilitas ſpiritûs aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quaſdam virtutes ſemper permanet, juxta quaſdam verò receſſurus venit, & venturus recedit. In fide enim, ſpe, atque charitate, & in aliis bonis, ſine quibus ad cæleſtem patriam non poteſt veniri ſicut eſt humilitas, caſtitas, juſtitia, miſericordia, perfectorum corda non deſerit; in prophetia verò virtute, doctrina facundiâ, miraculorum exhibitione, electis ſuis aliquando adeſt, aliquando ſe ſubtrahit*. Quibus verbis aperte docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus noſtris, & in anima permanere, non ſolùm ratione charitatis, ſed etiam per humilitatem, caſtitatem, juſtitiam, & miſericordiam, quæ ſunt virtutes morales, ſubindéque virtutes morales à Spiritu Sancto nobis infuſas, unà cum gratia ſanctificante, agnoſcit.

4. Nec valet quod ait Vazquez, omnia illa loca intelligi poſſe de virtutibus acquiſitis. Nam contra eſt, quòd virtutes acquiſitæ non veniunt cum ſapientia, nondicuntur fructus Spiritûs Sancti, non ſemper comitantur juſtos, non neceſſariæ ſunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Chriſtus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia encomia virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non poſſunt acquiſitis adaptari.

5. Accedit authoritas Concilij Viennenſis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, poſtquam retulit diverſas Doctorum opiniones circa infuſionem habituum quæ fit in Baptiſmo, ſic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Chriſti, quæ per Baptiſmum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis, quàm adultis conferri in Baptiſmo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis conſonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus ſeligendam*. Quibus verbis Concilium noſtram opinionem eligit ut probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum magis conſonam.

Nec dici poteſt, quòd cùm Concilium præfert ſententiam, quæ docet in Baptiſmo gratiam & virtutes infundi, loquatur ſolùm de virtutibus Theologicis, non de moralibus. Nam Pontificis mens (ut fatetur Vazquez) fuit definire quæſtionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranenſi indeciſam reliquerat: Sed quæſtio illa erat non ſolùm de virtutibus Theologicis, ſed etiam de moralibus: Ergo, &c. Minor probatur ex verbis Innocentij, nam in cap. *Maiores*, ſic habet: *Illud verò opponentes* (id eſt hæretici) *inducunt, fidem, aut charitatem, aliaſque virtutes parvulis, utpote non conſentientibus, non infundi, à pleriſque non conceditur abſolutè, cùm propter hoc inter Doctores Theologos quæſtio referatur*. Si autem ſolùm fuiſſet controverſia de virtutibus Theologicis, poſtquam Pontifex dixit, *fidem, aut charitatem*, non debuiſſet ſubdere, *aliaſque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, eſt tantùm una alia, nimirum ſpes: Ergo, &c.

Confirmatur: Clemens qui præfuit Concilio Viennenſi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologiæ Doctorum magis conſonam*, ſignificat ſe loqui de controverſia quæ ſuo tempore extabat inter Theologos: At certum eſt eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennenſe celebratum eſt, fuiſſe maximam inter Theologos diſſenſionem, & controverſiam de infuſione virtutum moralium, Scotiſtis illam negantibus, affirmantibus verò Thomiſtis, qui ſemper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quòd non ſolùm virtutes Theologicæ, ſed etiam morales infunduntur à Deo parvulis in Baptiſmo unà cum gratia ſanctificante. Unde Catechiſmus Romanus hanc Concilij Viennenſis definitionem ſequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptiſmi, qui cum gratia tribuuntur, ſic ait: *Huic additur nobiliſſimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia divinitùs infunduntur*.

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas ſuadetur.

VAriæ à Cajetano, & aliis Thomiſtis adduci ſolent rationes Theologicæ, ad probandum neceſſariò admittendas eſſe virtutes morales per ſe infuſas.

Prima ſic poteſt proponi: Homo conſtitutus per gratiam in eſſe ſupernaturali, non minùs debet eſſe perfectus in operando modo ſupernaturali, quàm in ordine naturæ in operando modo naturali; gratiæ enim in ſuo ordine non minor debetur perfectio, quàm in ſuo debetur naturæ: 6.

turæ, Sed in ordine naturæ perficitur homo non ſolùm circa finem ultimum, quod habet à naturali ſynderesi, naturalique rectitudine voluntatis, ſed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquiſitas. Ergo ſimiliter in ordine ſupernaturali utramque perfectionem habere debet, ſubindeque ordini gratiæ debentur non ſolùm virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſed etiam virtutes morales infuſæ, quibus in ordine ſupernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquiſitæ, cùm ſint ordinis naturalis, & à prudentia naturali regulentur, nec finem ſupernaturalem, nec media ad illum conducentia valeant attingere.

7. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Natura humana v.g. eſt radix omnis perfectionis, quæ ſibi debetur, ſive circa finem, ſive circa media; ideòque nulla eſt virtus acquiſita, quæ non ſit aliquo modò à tali natura mediante dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Ergo ſimiliter gratia debet eſſe radix omnis perfectionis, omniſque virtutis ſibi debitæ; aliàs iſta erit ſibi minùs ſufficiens, illiuſque ope indigebit: Cùm igitur gratiæ debeantur non ſolùm virtutes perficientes hominem circa ultimum finem ſupernaturalem, quæ ſunt virtutes Theologicæ, ſed etiam perficientes circa media, quæ ſunt virtutes morales, debent omnes ab ipſa gratia oriri; atque adeo præter virtutes Theologicas admitti debent virtutes morales ſupernaturales, & infuſæ.

8. Reſpondent primò Adverſarij, virtutes morales acquiſitas ſufficienter elevari per imperium charitatis ad attingenda media ſupernaturalia, neceſſaria pro obtinendo fine ſupernaturali, ſubindeque virtutes morales infuſas ad hoc non eſſe neceſſarias; nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primò: Licet per imperium charitatis virtutes morales acquiſitæ eleventur ad finem ſupernaturalem, ad illum tamen elevantur ut quid improportionatum & inferioris ordinis, tantùmque eis imperat charitas, ut extraneis miniſtris & alienis inſtrumentis: Ergo niſi dentur virtutes morales infuſæ ex propria natura aptæ natæ charitati inſervire; & operari propter ejus finem; non manebit ſupernaturalis ordo perfectus.

Contra ſecundò: Licet charitas det virtutibus moralibus acquiſitis relationem ad finem ultimum tanquam ad finem extrinſecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit, ut attingant in noſtris operationibus medium, quod ratio ſupernaturalis conſtituit; quod eſt bonum ſupernaturale honeſtum; aliàs tales virtutes non modò quoad relationem charitatis; ſed etiam quoad tendentiam ad objectum, & ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſſent ſupernaturales: Ergo ex eo quod charitas imperet virtutibus moralibus acquiſitis, non tollitur neceſſitas virtutum moralium infuſarum, quibus medium ſupernaturale attingatur.

Tertiò: ut virtus acquiſita, v. g. fortitudo, poſſit imperari à charitate, debet priùs natura imperari à fortitudine infuſa, ita ut hoc imperium ſit diſpoſitio ad illud: cùm enim virtus acquiſita, & ejus actus ſint infimum in ordine morali, & virtus charitatis ſupremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri, niſi per aliquod medium, quod eſt virtus moralis infuſa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ infima movet per media, & hæc per ſuperiora. Deficiente ergo virtute morali infuſa, non poſſet motio charitatis ad acquiſitam pertingere, neque ejus actum meritorium reddere; ut expreſsè docet S. Thomas quæſt. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cùm nullum meritum ſit ſine charitate; actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius ſine charitate. Cùm charitate autem ſimul infunduntur aliæ virtutes: unde actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius, niſi mediante virtute infuſa; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem ſuperiorem, niſi mediante virtute ſuperiori.*

Reſpondent ſecundò Adverſarii, ad attingenda media ſupernaturalia ſufficere Spiritûs ſancti dona. 9.

Sed contra: Dona Spiritûs ſancti ponuntur ſolùm ad operandum modò extraordinariò, etiam intra ordinem ſupernaturalem; ex inſtinctu ſcilicet & motione ſpeciali Spiritûs ſancti, ut dicemus in ultima diſputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infuſæ ad operandum modò ordinariò intra ordinem ſupernaturalem.

Secunda ratio eſt, quam D. Thomas hîc art. aſſignat: Virtutes Theologicæ ſe habent in ordine gratiæ, ſicut ſe habent ſynderesis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam ſicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, ſic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem ſupernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquiſitæ, ut communiter conceditur: Ergo cùm non ſit minor efficacia virtutum Theologicarum; ex illis procedunt virtutes morales ejuſdem ordinis, in eodem inſtanti cum ipſis infuſæ; quicquid enim eſt in nobis ordinis ſupernaturalis, debet à Deo ut authore ſupernaturali produci, ac nobis infundi. 10.

Tertia ratio: Tot debent poni potentiæ & habitus, quot ſunt objecta formaliter diſtincta: Sed in materia morali, circa quam verſantur virtutes morales, dari poteſt duplex objectum formaliter diverſum, unum naturale, & aliud ſupernaturale: Ergo etiam diſtingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquiſitas; admitti aliæ, quæ ſint ſupernaturales & infuſæ. Major conſtat: unitas enim & diſtinctio ſpecifica potentiarum & habituum ſumitur ex unitate & diſtinctione objectorum formalium; ut docetur in Philoſophia. Minor verò ſuadetur: Objectum formale virtutis moralis eſt medium per prudentiam & rectam rationem in paſſionibus & operationibus humanis conſtitutum: Sed tale medium poteſt eſſe duplex, naturale ſcilicet, & ſupernaturale: Ergo & objectum formale virtutum moralium. Minor probatur: nam ſi prudentia innixa principiis practicis naturalibus, per ſynderesim cognitis, dictet & conſtituat tale medium, illud erit naturale; ſupernaturale verò, ſi conſtituatur à prudentia ſupernaturali & infuſa, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei: hæc enim ſe habet in ordine ſupernaturali ut ſynderesis. 11.

Poteſt hoc variis exemplis illuſtrari & declarari: Primum eſt in materia temperantiæ:

neque ipſa virtus. Major patet: virtus enim per ſe infuſa eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis; virtus autem ſupernaturalis quoad ſubſtantiam debet habere objectum & motivum intrinſecum ſupernaturale. Minor etiam manifeſta videtur: nam motivum intrinſecum temperantiæ eſt mediocritas in cibo & potu: Sed hæc non excedit ordinem naturæ, ſicut nec materia, in qua reperitur: Ergo &c.

19. Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem diſtinguo Minorem: mediocritas ut conſtituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem: ut conſtituta per prudentiam infuſam, & in ordine ad finem ſupernaturalem, nego Minorem, & Conſequentiam.

20. Objicies tertiò: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent à juſtificato vitia præexiſtentia; contraria enim non poſſunt eſſe ſimul, ſed mutuò ſe expellunt: At hoc eſt contra manifeſtam experientiam; videmus enim recenter juſtificatos manere per aliquod tempus ita vitijs affectos, proclivesque ad peccandum, ſicut antea: Ergo &c.

21. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. diſt. 14. qu. 2. art. 2. ad 4 vitia non habere formalem oppoſitionem cum virtutibus infuſis: Tùm quia opponuntur formaliter virtutibus acquiſitis; uni verò unum tantùm eſt contrarium, ut ait Ariſtoteles 1. de cœlo cap. 2. Tùm etiam quia oppoſitio formalis non reperitur niſi inter ea, quæ ſunt ejuſdem generis: vitia autem non ſunt ejuſdem generis cum virtutibus infuſis, cùm vitia ſint ordinis naturalis, virtutes vero infuſæ ſupernaturalis; & naturalia, ac ſupernaturalia non ſolùm differant genere proximo, ſed etiam remoto, ut plores graviſſimi Theologi docent. Undè nihil mirum ſi vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infuſis.

Addit idem S. Doctor quæſt. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo, qui habet habitum intemperantiæ, cùm converitur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quadam: diſpoſitio autem non contrariatur habitui perfecto. De quo fuſiùs in tractatu de vitijs & peccatis.*

Diſp. 1. art. 1.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

22. EX dictis inferes primò: virtutes morales per ſe infuſas diſtingui ſpecie ab acquiſitis: reſpiciunt enim objecta formaliter diverſa, ut in ſecunda ratione oſtendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis: *Temperantia infuſa & acquiſita conveniunt in materia, utraque enim eſt circa delectabilia tactûs, ſed non conveniunt in forma effectus, vel actûs: licèt enim utraque quærat medium, tamen aliâ ratione quærit medium temperantia infuſa, quàm temperantia acquiſita: nam temperantia infuſa exquirit medium ſecundùm rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquiſita accipit medium ſecundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præſentis vitæ.*

23. Inferes ſecundò, virtutes morales infuſas infundi ſimul cum gratia ſanctificante in inſtanti juſtificationis: tùm quia ſunt proprietates gratiæ: tùm etiam quia cùm homo in eo inſtanti conſtituitur in eſſe, & vita ſupernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, ſubindeque non ſolùm virtutes Theologicæ, ſed etiam morales infuſæ. Addo quòd in inſtanti juſtificationis totus homo interiùs ſanctificari & renovari debet, tàm ſecundùm animam, quàm ſecundùm potentias, omnique gratiæ ſupellectili exornari: ſicut autem anima ornatur per gratiam ſanctificantem, ſic potentiæ per omnes virtutes, atque adeo debent hæ ſimul cum illa infundi. Undè D. Thomas infra qu. 65. art. 3. in corp. *Oportet quòd cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum.*

Inferes tertiò, in quolibet juſto tot ad minùs 24.
dari virtutes morales infuſas, quot acquiſitas: eædem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, ſunt objecta virtutum moralium acquiſitarum ut regulatæ per rationem ſupernaturalem & prudentiam infuſam ſunt objecta formalia virtutum moralium infuſarum.

Quæres, utrum per actus virtutum infuſarum 25.
frequentatos generetur aliquis habitus? Reſpondeo negativè. Etenim vel talis habitus eſſet ejuſdem ſpeciei cum infuſo; & hoc non, quia duo accidentia ſolo numero diſtincta nequeunt eſſe in eodem ſubjecto, ſaltem naturaliter: vel eſſet diverſæ ſpeciei? & hoc etiam dici non poteſt, quia actus generant habitus ſibi ſimiles; adeoque cum actus virtutum infuſarum ſint intrinſecè, & eſſentialiter ſupernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diverſæ ſpeciei. Fateor tamen, hoc ipſo quòd aliquis frequentat actus virtutum infuſarum, ipſum diſponi & facilitari, ut circa eandem materiam poſſit ex motivo naturali operari per virtutem acquiſitam; ideòque ex uno motivo facilè tranſire ad aliud, & virtutem acquiſitam circa eandem materiam generate. Ex quo facilè intelliges id, quod habet S. Thom. qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. ſecundo loco poſitū, nimirum per actus charitatis & aliarum virtutum infuſarum gigni habitum: non enim vult quòd formaliter per illos actus generetur, ſed diſpoſitivè ſolùm, quatenùs per frequentationem actuum ex motivo ſupernaturali facilitari quis poteſt circa talem materiam, ut ſub motivo naturali in illam feratur: ſic enim credens per fidem infuſam, & ex motivo ſupernaturali res ab Eccleſia propoſitas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, putà quia ſic à parentibus accepit.

ARTICULUS II.

An virtutes morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur?

CErtum eſt virtutes morales infuſas, quæ 26.
verſantur circa actiones, quæ ſunt ad alterum, ut juſtitiam & partes ejus, in ſola voluntate recipi; appetitus enim ſenſitivus ob ſuam materialitatem poteſt tantùm attingere bonum proprium, non autem bonum alienum, maximè ſi ſit ſupernaturale. Undè præſens difficultas reducitur ad virtutes morales infuſas, quæ ſunt

Digitized by Google

circa paſſiones, quales ſunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis annexæ. Ratio verò dubitandi eſt, quia virtutes morales infuſæ ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam: Sed virtutes ſupernaturales quoad ſubſtantiam non videntur poſſe ſubjectari in appetitu ſenſitivo; quia quod in eo recipitur debet eſſe materiale, virtutes autem ſupernaturales immateriales ſunt, cùm ſupernaturalitas ſit ſupra totum genus corporeum, & omnia hujus generis accidentia: Ergo virtutes morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones; non poſſunt ſubjectari in appetitu ſenſitivo. Nihilominus

28. Dico, virtutes morales infuſas, quæ verſantur circa paſſiones, ut fortitudinem & temperantiam cum earum partibus, in appetitu ſenſitivo, non vero in voluntate ſubjectari. Ita expreſſe docet D. Thomas variis in locis: nam infra quæſt. 85, art. 3. aſſignans ſubjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in ſtatu juſtitiæ originalis, ac proindè tam ſupernaturalium, quam naturalium, ſic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubjecta virtutum, ſcilicèt ratio in qua eſt prudentia, voluntas in qua eſt juſtitia, iraſcibilis in qua eſt fortitudo, concupiſcibilis in qua eſt temperantia.* Idem docet quæſt. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit, quòd fortitudo & temperantia, virtutes infuſæ, ſunt in appetitu ſenſitivo. Cùm enim ſibi objeciſſet, virtutem infuſam ex Auguſtino eſſe bonam mentis qualitatem, ac proinde debere ſubjectari in parte rationali, ſic reſpondet: *Iraſcibilis & concupiſcibilis accipiunt nomen rationis, vel rationalis, inquantùm participant aliqualiter rationem, inquantùm obediunt ei: Illa ergo ſecundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum ſit, quod Auguſtinus dicit, quòd virtus infuſa eſt bona qualitas mentis.* Igitur manifeſtum eſt juxta D. T[illegible]æ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infuſam in appetitu iraſcibili & concupiſcibili ſubjectari.

27. Ratio etiam id ſuadet: In ea enim potentia ſubjectantur virtutes, cujus ſunt actus proprii illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non eſt naturaliter rectificata in ordine ad proprios actus, ſeu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti. Sed actus virtutum moralium infuſarum, quæ verſantur per ſe primò circa paſſiones, ſunt actus proprii appetitûs ſenſitivi, cùm ſint paſſiones moderatæ talis appetitûs ſecundùm prudentiam infuſam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe paſſiones moderatæ ex motivo ſupernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, ſunt actus virtutum moralium infuſarum; moderatæ vero ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, ſunt actus virtutum moralium acqſititarum: Ergo virtutes morales infuſæ, quæ verſantur per ſe primò circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia cum earum partibus ſubjectantur in appetitu ſenſitivo.

Ad rationem verò dubitandi initio propoſitam dupliciter reſponderi poteſt: Primò cum Salmanticenſibus, virtutes morales infuſas eſſe corporeas, ſubindeque in appetitu ſenſitivo poſſe ſubjectari. Nec obſtat quòd virtutes illæ ſint ſupernaturales; corporeum enim non excluditur ſecundum ſe totum à ratione ſupernaturalitatis, ut patet in modo præſentiæ corporis Chriſti ad ſpecies Sacramentales, qui eſt verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum eſſe naturalem. Similiter unio, quâ tale corpus in triduo mortis manſit Verbo hypoſtaticè unitum, prout ex parte corporis ſe tenebat, fuit quid corporeum propter ſimilem rationem dependentiæ à corpore; & tamen, cum eſſet ordinis hypoſtatici, non ſolum ordinem naturæ, ſed etiam gratiæ excedebat: Igitur propter ſolam corporeitatem non debet aliquid a ſupernaturali ordine excludi. Neque etiam eſt contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem ſpiritualem: quia licèt ſpirituale ex parte ſubjecti corporeum excedat, iſtud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod reſpicit, ita dignificari & elevari poteſt, ut ſimpliciter ſit nobiliùs, nullique creatæ, vel creabili ſubſtantiæ debeatur, in quo ratio ſupernaturalitatis conſiſtit.

Hæc ſolutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen patitur difficultates & inſtantias, ex eo præſertim quòd virtutes infuſæ ſint proprietates gratiæ ſanctificantis, ſubindeque ejus naturam ſapere debeant; unde cùm gratia ſit qualitas immaterialis & ſpiritualis quoad ſubſtantiam, idem de virtutibus infuſis videtur dicendum. Quare

Secundò, & fortè meliùs reſpondetur, virtutes infuſas appetitui ſenſitivo eſſe formaliter immateriales, & corporeas tantùm eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis eſt formaliter ſpiritualis, & ſimul corporea ut quo, & virtualiter, quia ſub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ: ita ſimiliter, quia virtutes infuſæ appetitui ſenſitivo ſub eminentiori ratione participationis divinæ ſupernaturalitatis conferunt ſuum effectum formalem, qui quantùm ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (ſcilicet inclinare ad medium in paſſionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquiſitæ, quamvis longè diverſo modo, quia iſtæ ad illud ut naturale purè, virtutes verò infuſæ ad idem ut ſupernaturale inclinant) ſunt formaliter immateriales, & ſimul corporeæ virtualiter, & ut quo: undè quà ſpirituales formaliter dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut ſupernaturale & proportionatum fini ultimo ſupernaturali; quatenùs verò corporeæ ut quo, reſpiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud, quod pertinet ad objectum proprium ipſius, & in appetitu ſenſitivo ſubjectantur: ſicut anima rationalis, ex eo quod eſt corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam tanquam ad proprium ſubjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat ſecundùm ſuum eſſe, ex eo quod eſt ſubſiſtens. 30.

DISPUTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quæſt. 64. & tres ſequentes.

QUATUOR hîc explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima eſt, quòd conſiſtunt in medio: Secunda, quòd ſunt inter

ter ſe connexæ : terra, quod ſint inæquales: quarta, quod durant poſt hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac diſputatione differendum eſt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes conſiſtant in medio?

1. NOTANDUM primò, ſeu potiùs recolendum ex dictis ſupra diſp. 3. tria eſſe genera virtutum: aliæ enim ſunt morales, aliæ intellectuales, aliæ theologicæ: unde ad plenam reſolutionem difficultatis propoſitæ diſcutiendum eſt, an omnes illæ virtutes conſiſtant in medio?

2. Notandum ſecundò, duplex medium à Theologis ſolere diſtingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non eſt ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliiſque circonſtantiis, ſed variatur pro loco, tempore, & perſona; diciturque medium rationis, non quia non ſit ipſarum rerum, ſed quia penſatis omnibus debet prudentis arbitrio definiri. Medium verò rei dicitur illud quod ita eſt ex natura rei determinatum & fixum, ut ſit ſemper unum & indiviſibile, nec varietur pro loco, tempore, aut perſona.

3. Dico primò, virtutes omnes morales conſiſtere in medio. Ita communiter Philoſophi, Theologi, & SS. Patres, qui paſſim docent virtutem in medio ſeu mediocritate conſiſtere. Unde Plato, ut eſt apud Apuleium libro de Philoſophia, virtutes, & ſummitates vocabat, & medietates: ſummitates quidem, quòd vitiorum ordini è regione oppoſitæ, longè emineant: medietates autem, quòd in meditullio quodam vitiorum ſint ſitæ. Theagenes verò Pithagoræus libro de virtutibus, præter cætera in hanc rem inſignia, diſertè tradit virtutem nihil aliud eſſe, quàm habitum ejus quod decorum eſt: decorum autem eſſe ait, quod neque excedit, neque deficit, ſed eſt in medio ſitum. Ei concinit Iſidorus Peluſiota libro 5. epiſt. 131. ubi hæc ſcribit: *Ut corporea pulchritudinis norma, membrorum apta proportio eſt; ita etiam extrema ſpiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate conſiſtit. Nam ſi extremitates, ut quidam ſapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quiſpiam probus rei familiaris diſpenſator eſſe, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis eſſe, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes mediocritates eſſe definiverunt; inter ſuperſtitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud abs re Sapiens quoque monuit, Noli eſſe juſtus multùm.*

Aſtipulatur etiam S. Bernardus lib. 5. de conſid. cap. 8. ubi laudato illo Philoſophi effato, *Ne quid nimis*, ſubdit, hoc meditullium, omnium quodammodo intimam vim, & vitam eſſe ac medullam virtutum. *Quid enim* (inquit) *tam juſtitia, quàm modus? Aliòquin ſi quid extra modum reliquit, non planè cuique tribuit quod ſuum eſt, quod tamen ſuum ipſius eſt facere. Quid tam rurſum temperantia, quæ non aliunde profectò temperantia eſt, niſi quòd nihil immoderatum admittit? Sed puta ſatebere etiam non minùs eſſe fortitudinis, cùm vel maximè ipſa ſit, quæ ab irruentibus vitiis, & quaſi hinc inde ſuffocare conantibus, purum illud potenter eruit, & vindicat in quoddam ſtabile fundamentum boni, ſedemque virtutum.*

Eòdem ſpectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam inſtituit S. Auguſtinus lib. de quantitate animæ cap. 16. quòd nimirum ſicut totus circulus æqualiter ſe debet habere ad medium, ſive ad centrum; ita & virtus ad ſuum medium, adeò ut nulla ex parte aliquid minùs eveniat. Eadem comparatione utitur Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait quod ſicut circuli medium deprehendere, non cujuslibet, ſed ſcientis ſolummodo eſt; ſic quoque & iraſci, & dare pecuniam, & ſumptus facere, cujuslibet eſt, & facile. At cui, & quantùm, & quando, & cujus cauſâ, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile eſt.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apoſtatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus exceſſum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum, ſubindeque moderamen amabile, ac per utile eſſe oſtendit.

Omne quod eſt nimium, contra cadit: unum operantur
Et calor & frigus; ſic hoc, ſic illud adurit;
Sic tenebra viſum, ſic ſol contrarius aufert.
Et pariter lædunt gelidum ferrenſque lavacrum.
Eſcâ alitur corpus, corpus corrumpitur eſcâ.
Vimque ſuam minuit, ſi quid prætenditur ultrà.
Me Dea ſic docuit, MODERAMEN AMABILE *dixit*.

4. Ratio etiam ſuffragatur: Nam ut diſcurrit D. Thomas hîc qu. 64. art. 1. Virtus moralis conſtituitur per conformitatem ad regulam rationis: Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis conſtituitur, conſiſtit in medio: Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quandam conſtituit menſuram in objecto, à qua menſura recedunt duo extrema, unum per exceſſum, ſeu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Ariſtoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis conſtituitur, conſiſtit in medio; quia verſatur circa objectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

5. Obſervandum eſt cum Cajetano, virtuti poſſe dupliciter medium aſſignari: Primò ex parte ipſius virtutis, ut cùm mediat inter duo vitia, extremè oppoſita, alterum per exceſſum, alterum per defectum; ſicut temperantia inter luxuriam & inſenſibilitatem, humilitas inter puſillanimitatem & ſuperbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem, & hoc appellat Cajetanus conſiſtere in medio *eſſentialiter*. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commenſuratum & adæquatum regulæ rationis: nam quia inter exceſſum & defectum ab aliqua menſura medium eſt æqualitas, omnis actus commenſuratus regulæ rationis dicitur in medio ipſius rationis conſiſtere; & hoc vocat idem Author conſiſtere in medio *cauſaliter*, quia nihil aliud eſt, quàm virtutem cauſare actum, in medio rationis conſtitutum. Cùm ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio conſiſtere, non intelligitur de primo modo, ſed de ſecundo: quia licet omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commenſurati; ſunt tamen

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè oppoſita, unum per exceſſum, alterum per defectum, ut de juſtitia ſtricta & rigoroſa docet D. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico ſecundò, omnes virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, conſiſtere in medio rationis; juſtitiam verò, cum ſuis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hîc art. 2.

6. Prima pars concluſionis probatur: Medium rationis eſt illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia paſſionum medium non eſt taxatum ex natura rei, ſed taxatur per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circumſtantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata ut ſint temperantes; ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem, imò & in eodem, pro diverſis temporibus & circumſtantiis: Ergo virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, conſiſtunt in medio rationis.

7. Secunda etiam pars ſuadetur: Juſtitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas eſt medium rei, utpote cùm ſit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad ſubjectum operans: Ergo juſtitia in medio rei conſiſtit.

8. Adverte autem hanc æqualitatem eſſe duplicem: unam ſcilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit juſtitia commutativa, quá redduntur v.g. centum pro centum: aliam quæ eſt proportionis ad proportionem; & hæc ſervatur à juſtitia diſtributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem vel meritum; ita ut tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9. Adverte etiam, quod licèt juſtitia ex ſua ſpeciali ratione reſpiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quam æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis reſpicit etiam medium rationis; cùm actus juſtitiæ ſicut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum ſuo tempore, & loco, & cum debita intentione, ſatisfaceret quidem præcepto, ſed non faceret actum juſtitiæ. In hoc ergo juſtitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod iſtæ conſiſtunt in medio rationis tantùm, illa verò in media rationis & rei ſimul.

10. Dico tertiò, virtutes intellectuales in ſuo genere conſiſtere in medio. Eſt Ariſtotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hic art. 3.

Probatur breviter: Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter exceſſum & defectum, conſiſtit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales conſiſtunt in medio. Major patet, Minor probatur, Objectum virtutum intellectualium eſt verum, quod eſt bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; veritas enim læditur, ſive affirmando pluſquam res habet, ſive minùs quàm habet, ſeu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter exceſſum & defectum.

Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, advertendum eſt, hoc inter virtutes intellectuales ſpeculativas & practicas diſcrimen intercedere, quòd illæ habent medium rei; quia verum, quod eſt illarum objectum, eſt independens à determinatione rationis, & per conformitatem intellectûs ad ipſas res conſtituitur: iſtæ verò habent medium rationis; nam medicina v.g. non ſemper dictat ſumendam eſſe potionem in hac determinata quantitate, ſed ſecundùm complexionem infirmi. 11.

Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam ſpeciali modo conſiſtere in medio: habet enim medium non ſolùm generali ratione qua cæteræ, ſed etiam ſpeciali, quatenus ejus objectum eſt objectum virtutum moralium, quod in medio conſiſtere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen diſcrimine (ut obſervat D. Thomas hîc art. 3.) quod medium in virtutibus moralibus ſe habet per modum regulati & menſurati, in prudentia verò per modum regulantis & meuſurantis; quippe cùm illa ſit virtutum moralium regula & menſura. 12.

Dico quartò, virtutes Theologicas non conſiſtere in medio per ſe, ſed ſolùm per accidens. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per ſe conſiſtunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per exceſſum, per defectum, ut patet in exemplis ſupra adductis: Sed licèt aliquis poſſit peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per exceſſum; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo revelatis à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere*: & in ſerm. ad Fratres de monte Dei, *In dilectione Dei non alia diſcretio eſt, niſi ut ſicut ille, cùm dilexiſſet nos, in finem dilexit nos; ſic ſi fieri poteſt, nos infinite diligamus eum; nam beatus vir qui in mandatis ejus cupit nimis*: Ergo virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, per ſe, & ex parte objecti. 13.

Quod verò per accidens, & ex parte ſubjecti, medium requirant, ex eo patet, quod debemus ferri in Deum credendo, ſperando, & amando, ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, & noſtri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ſubdit Doctor mellifluus poſt verba relata: *Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis apertè declarat, quod licèt charitas non pendeat per ſe à dictamine prudentiæ, per accidens tamen & quantùm ad exercitium, ab illo dependet, inquantùm prudentia dictat hîc & nunc actum illum eſſe exercendum, ſubindeque in exercitio hujus virtutis modum aliquem ac moderamen eſſe ſervandum. 14.

ARTI-

ARTICULUS II.

An virtutes morales in eſſe perfecto, habeant neceſſariam connexionem inter ſe?

15. Dixi virtutes morales: Quia ſi ſermo ſit de intellectualibus, ſive practicis, ſive ſpeculativis, manifeſtum eſt non eſſe inter ſe connexas, ſed poſſe unam ſine aliis reperiri, ut ſcientiam ſine prudentia, vel artem ſine ſcientia. Similiter etiam conſtat virtutes Theologicas non habere neceſſariam inter ſe connexionem: cùm fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum ſeſſ. 6 can. 28. *Si quis dixerit, amiſſâ per peccatum gratiâ, ſimul & fidem ſemper amitti; aut fidem quæ remanet, non eſſe veram fidem, anathema ſit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantùm ad eſſentiam, aut in ſtatu imperfecto conſideratas, ſed prout ſunt in ſtatu perfecto. Quod ut magis declaretur:

16. Advertendum eſt, virtutes morales poſſe dupliciter conſiderari; vel ut perfectas quantùm ad ſtatum, quando ſcilicet ita firmiter actuant ſubjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facilè poſſit obſiſtere: vel ut imperfectas, quando ſcilicet ſunt in ſubjecto per modum diſpoſitionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

17. Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hîc qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non eſſe neceſſariò adinvicem connexas. Idque experientia ſatis convincit, cùm videamus multos eſſe promptos, non ſolùm ex naturali complexione, ſed etiam ex quadam aſſuetudine acquiſita, ad opera miſericordiæ, qui tamen non ſunt prompti ad opera caſtitatis. Unde præſens controverſia & difficultas procedit ſolùm de virtutibus moralibus ſecundùm ſtatum perfectis. Has enim Scotus, Vaſquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij negant habere inter ſe neceſſariam connexionem: affirmant verò cæteri Theologi, tam domeſtici, quàm extranei, cum S. Thoma citato. Unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & SS. Patrum teſtimoniis illuſtratur.

18. Dico igitur, virtutes morales in eſſe perfecto ita eſſe connexas inter ſe, ut qui unâ caret, nullam perfectè habeat.

Hanc concluſionem paſſim docent SS. Patres: Ambroſius enim lib. 5. in Lucam cap. de ſermone Jeſu, ſic ait: *Connexa igitur ſunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis cap. 27. *Liquet cognatas ſibi eſſe virtutes* Auguſtinus lib. 6 de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de conſiderat. cap. 8. ait *eſſe ſuaviſſimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occaſione virtutum Job, quas ipſe in ſe cap. 31. tam varias diſtinctim enumerat, hæc ſcribit: *Una virtus ſine aliis, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque juſtitia, tantò perfectæ ſunt ſingulæ, quantò viciſſim ſibimet ſunt conjunctæ: disjunctæ autem perfectæ eſſe nequaquam poſſunt; quia nec prudentia vera eſt, quæ juſta, temperans, & fortis non eſt; nec perfecta temperantia, quæ fortis, juſta, & prudens non eſt; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & juſta non eſt; nec vera juſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt. Demum Philo Judæus libro 2. de vita Moyſis, illud ut vulgare effatum uſurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

19. Eandem veritatem ſolo luminis naturalis ductu agnovere Philoſophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tuſculanarum quæſtionum, ſic ait: *Si unam virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habiturum.* Et Ariſtoteles lib. 1. Magnorum moralium: *Neque aliæ* (inquit) *ſine prudentia virtutes ſunt, neque prudentia abſque reſiduis virtutibus perfecta. Verùm invicem ſeſe coadjuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam eſſe conſervatricem prudentiæ, ideòque dictam *σωφροσύνην*, quaſi ſervatricem & ſalutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cùm aſſerit judicium quidem ſpeculativum non perverti morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores ſpectans inde ſæpè corrumpi: *Illi* (inquit) *qui aut voluptate, aut dolore correpti eſt, principium ſtatim non apparebit, neque eius cauſa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere; vitium enim eiuſmodi eſt, ut principium corrumpat.*

20. Denique D. Auguſtinus Epiſt. 28. aſſerit omnibus Philoſophis placuiſſe dogma de connexione & inſeparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *perſuadent Philoſophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deeſſe cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec iniuſta, nec intemperans poteſt eſſe: nam ſi aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro ſi prudentia tunc erit, ſi & fortis, & juſta, & temperans ſit; profectò ubi fuerit, ſecum habet cæteras. Sic & fortitudo imprudens eſſe non poteſt, vel intemperans, vel iniuſta. Sic temperantia neceſſe eſt ut prudens, fortis, & iuſta ſit. Sic iuſtitia non eſt niſi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi eſt una vera aliqua earum, & aliæ ſimiliter ſunt. Ubi autem aliæ deſunt, vera illa una non eſt, etiamſi aliquo modo ſimilis eſſe videatur.*

Id confirmat ibidem exemplo Catilinæ, *qui (ut de illo ſcripſerunt qui noſſe potuerunt) frigus, ſitim, famem ferre poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, ſupra quam cuiquam credibile eſt, ac per hoc & ſibi & ſuis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hæc fortitudo prudens non erat: mala enim pro bonis eligebat: temperans non erat; corruptelis enim turpiſſimis fœdabatur: iuſta non erat; nam contra patriam coniuraverat. Et ideò nec fortitudo erat, ſed duritia ſibi (ut ſtultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. Nam ſi fortitudo eſſet, non vitium ſed virtus eſſet. Si autem virtus eſſet, à cæteris virtutibus tanquam inſeparabilibus comitibus nunquam relinqueretur.*

§. II.

medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & conſequenter ad illa reſcindenda non ſufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut ſe extendens ſolùm ad finem, & objectum alicujus particularis virtutis, ut aſſerit Vazquez, ſed exigitur prudentia totalis, ſeu ad materiam omnium virtutum extenſa.

26. Confirmatur: Dùm prudentia imperat actus juſtitiæ v. g. vel attendit omnia, quæ circumſtant, ex quibus poteſt vitiari; vel aliqua omittit, & nihilominùs imperat talem actum? Si primum, cùm illæ circumſtantiæ poſſint eſſe diverſarum materiarum (ut ſi occurrant plures actus boni incompoſſibiles, v. g. ſolvere debitum creditori, quod pertinet ad juſtitiam; parentes alere, quod ſpectat ad pietatem; ſacrificium offerre, quod eſt religionis: ſubvenire pauperi, quod eſt miſericordiæ) oportet ut omnes ejus materias attingat, ſeu ad illas omnes ſe extendat? Si ſecundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, ſed imprudens & inconſideratum; quia imprudentia eſt imperare aliquem actum non attentis circumſtantijs occurrentibus, quæ ſi attenderentur, multoties recta ratio dictaret talem actum non eſſe imperandum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27. OBjiciunt inprimis Adverſarij varia Patrum teſtimonia, quibus apertè docere videntur, virtutes morales inter ſe non eſſe connexas, ſed ab invicem ſeparabiles. Inprimis enim Hieronymus libro 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui perſonam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare poſſe omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Reſpondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: neceſſe eſt enim, ſinguli excellant in quibuſdam, & tamen hoc, quod legiſſe te dicis, ubi ſcriptum ſit neſcio.* Cui iterum Critobolus ſic ait: *Ignoras hanc eſſe Philoſophorum ſententiam?* Reſpondet autem Atticus: *Sed non Apoſtolorum: neque enim mihi cura eſt, quid Ariſtoteles, ſed quid Paulus doceat.* Auguſtinus etiam epiſtolâ 29 non concedit juſtos & ſanctos in hac vita habere omnes virtutes, ſed poſſe dici habere aliam, & aliam non habere. Item Bernardus ſerm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus juſtorum inquit: *Magnus eſt qui tria vel quatuor lilia ædificare poteſt in tanta ſpinarum denſitate.* Demùm Venerabilis Beda relatus à D. Thoma in 3. diſt. 36. quæſt. 1. art. 2 *Sancti* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent, glorientur.*

28. Ad locum D. Hieronymi, reſpondeo illum ſolùm ibi rejicere ſententiam, quæ docebat connexionem virtutum haberi proprijs viribus, & abſque participatione, ſeu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Palagianorum, aſſerentium ad benè operandum, & ad habendas virtutes omnes hominem non indigere gratiâ. Vel etiam dici poteſt cum Divo Thoma loco citato art. 1. ad 6. Hieronymum ibi ſolùm velle ſententiam de connexione virtutum non contineri expreſsè in ſacra Scriptura, ſed in libris Philoſophorum; non negante tamen illam eſſe veram, ſed tantùm non ita curandum eſſe de ea, ac ſi Apoſtoli eam tradidiſſent. Quòd verò hæc interpretatio legitima ſit, patet ex eo, quod idem S. Doctor talem ſententiam expreſsè doceat in epiſtola ad Fabiolam de quadraginta manſionibus, circa manſionem 38. ubi inquit de virtutibus: *Hærent ſibi, & inter ſe connexa ſunt, ut qui unà caruerit, omnibus careat.*

Ad alia tria teſtimonia reſpondet ſanctus Thomas ibidem articulo 2. ad 1. ea debere intelligi *de virtutibus quantùm ad uſus, & non quantùm ad habitus: diverſi enim Sancti diverſimode excedunt ſe invicem in uſibus diverſarum virtutum, ſecundùm quod de quolibet Confeſſore dictum eſt: Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem Excelſi.* Propter hujuſmodi ergo exceſſum ex parte uſûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam ſpeciales virtutes, & alias negamus; non quia iſtis careant, ſed quia in illis magis ſplendent. Poteſt etiam dici, illos SS. Patres ſolùm ibi intendere omnes virtutes non haberi in æquali gradu: ſed alias eſſe magis & alias minùs intenſas. 29.

Objicies ſecundò cùm Scoto: Quoties aliquod ſubjectum eſt perfectibile diſtinctis perfectionibus partialibus, poteſt perfici ſecundùm unam, tametſi non perficiatur ſecundùm alias: unde poteſt Petrus habere viſum, & carere auditu, ſcire metaphyſicam, & ignorare Arithmeticam, aut eſſe expertus in arte ſutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo eſt perfectibilis per plures virtutes morales, tanquam per diverſas perfectiones partiales. Ergo poteſt quamlibet ex illis recipere alijs non receptis. 30.

Reſpondeo Majorem eſſe veram de perfectionibus partialibus non connexis adinvicem, ut ſunt auditus & viſus, & ſcientiæ ac artes, quæ in objectione recenſentur: falſam verò de perfectionibus partialibus connexis inter ſe, cujuſmodi ſunt virtutes morales, ut declaratum eſt. 31.

Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ abſque conſortio fortitudinis: Ergo poteſt haberi ſine fortitudine. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Virtus eſt habitus electivus in mediocritate conſiſtens, prout prudens dictaverit: Sed temperantia eſt hujuſmodi ſine fortitudinis conſortio ex hoc ſolùm, quod eſt cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c. 32.

Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, conceſsâ Majori, nego Minorem: temperantia enim nequit perfectè medium rationis attingere in propria materia, niſi poſſit facilè reſcindere omnia impedimenta, quæ tale medium poſſunt corrumpere, ſeu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier, quæ caſtitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem caſtitatis, ſed ſolùm contra fortitudinem, atque adeò diceretur caſta, licèt non fortis; quod videtur abſurdum. Conſtat autem impedimenta, quæ poſſunt medium temperantiæ corrumpere, ſpectare non ſolùm ad materiam illius virtutis, ſed etiam ad alias, putà fortitudinem, liberalitatem, &c. ut ſupra declaratum eſt; atque adeo niſi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit promptè & firmiter impedimentis corrumpentibus obſiſtere, ſuumque medium illæſum ſervare. 33.

Objicies tertiò: Poteſt homo exercere actus unius 34.

unius virtutis, non exercendo actus aliarum: Ergo & acquirere unam virtutem ſine alijs. Antecedens patet, Conſequentia probatur. Virtutes non acquiruntur niſi per proprios actus: Ergo dum non exercentur niſi actus unius, non poſſunt aliæ acquiri.

35. Reſpondeo conceſsò Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt acquirere unam virtutem ſine alijs, quantùm ad eſſentiam, & in ſtatu imperfecto, concedo: in ſtatu perfecto, nego: ſtatus enim perfectus virtutis non dependet ſolùm ex actibus gignentibus eſſentiam virtutis, ſed etiam ex conſortio & comitatu aliarum, à quibus juvari debet, ut facilè & promptè poſſit in propria materia medium rationis attingere, non ſolùm per receſſum ab his, quæ in propria materia poſſunt abducere à tali medio (ad quod ſufficit ipſa virtus) ſed etiam per receſſum ab his, quæ poſſunt abſolutè, & in quacunque materia abducere.

36. Dices: Si ſtatus perfectus unius virtutis dependeret nedùm ex freqoenratione propriorum actuum, ſed etiam ex comitatu & conſortio aliarum virtutum, ſequeretur quòd dum una virtus in ſtatu perfecto acquiritur, deberent omnes ſimul acquiri: Sed hoc videtur impoſſibile; tùm quia in eodem inſtanti exerceri nequeunt actus omnium virtutum; tùm etiam quia plures ſunt virtutes, quarum actus non poſſunt ab aliquibus exerceri; pauper enim non poteſt exercere actus magnificentiæ, neque conjugatus actus virginitatis: Ergo &c.

37. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum primò cum Cajetano, virtutes in ſtatu perfecto ſimul acquiri, non ſimultate phyſicâ, hoc eſt in uno inſtanti, ſed morali, id eſt brevi ſpatio temporis: nam brevi tempore occurrere poſſunt omnium, vel ſaltem principalium actus, præſertim cùm materiæ morales valdè inter ſe connexæ ſint, & aliæ alijs immiſceantur.

Secundò reſpondet idem Author, non eſſe inconveniens, ut unico actu, in virtute multorum præcedentium, ſimul generentur omnes virtutes in eſſe perfecto: nam etſi talis actus elicitivè & formaliter ſit unius tantùm virtutis, poteſt eſſe virtualiter multarum, quarum actus præceſſerunt: ſicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Imò actualiter poteſt idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri: ut ſi mulier eligat ſubire mortem, ne violet caſtitatem conjugalem: ille enim actus ſimul eſt fortitudinis ratione objecti, & temperantiæ atque juſtitiæ ratione motivi; quia propter ſervandam fidem conjugi (quod pertinet ad juſtitiam) & ſibi caſtitatem (quod ſpectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod eſt proprium munus fortitudinis.

38. Ad ſecundam probationem dicendum, ad acquiſitionem virtutis non requiri, quòd actus exterior illius exerceatur, ſed ſufficere actum internum electionis, abſolutum vel conditionatum: undè ſi pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes ſibi comparare; & ſimiliter conjugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia poteſt habere in præparatione animi integritatis conſervandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret. Addò quòd, cùm diximus virtutes morales habere inter ſe neceſſariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum ſubjectum eſt capax, non verò de illis, quarum eſt incapax: conjugatus vero qui voluptates venereas expertus eſt, non eſt capax caſtitatis virginalis, ſed duntaxat conjugalis.

Objicies quartò: Prudentia eſt omnino prior virtutibus moralibus: Ergo poteſt eſſe perfecta ſine illis, ac proinde præcipuum noſtræ ſententiæ fundamentum corruit. Conſequentia patet, probatur Antecedens. Primò quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentiæ, regulantes actus proprios ipſarum, à quibus immediatè producuntur. Secundò, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, ſed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus; intentio autem finis præcedit prudentiam, & virtutem moralem; ejuſq; rectificativum ex parte voluntatis eſt ſynderefis, ex parte verò appetitûs eſt naturalis rectitudo voluntaris. 39.

Reſpondeo prudentiam non eſſe omnino priorem virtutibus moralibus, ſed ſolùm in eſſe imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus, quatenùs ſcilicet acquiſitio virtutum moralium incipit ab ipſo actu prudentiæ taxante medium in earum materijs; acquiſitis autem virtutum habitibus, & perfectè rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem. 40.

Ad ſecundam verò dicendum virtutem moralem nedùm rectificare electionem mediorũ, ſed etiam intentioné honeſtatis in propria materia cujuslibet virtutis; quæ intentio, quia eſt acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio largò modô ſumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quod, dato quod virtus definiatur per ordinem ad electionem ſtrictè ſumptam, implicitè tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac ſemper procedit electio. 41.

ARTICULUS III.

Vtrum virtutes morales acquiſitæ ſint neceſſariò connexæ cum charitate?

CErtum eſt virtutes morales infuſas eſſe cum charitate neceſſariò connexas: tùm quia ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis ab ipſa dimanantes, & ab ea inſeparabiles: tùm etiam quia ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 2. virtutes morales infuſæ non poſſunt eſſe ſine prudentia infuſa, à qua diriguntur & regulantur: ſicut virtutes morales acquiſitæ diriguntur a prudentia naturali & acqoiſita; prudentia verò infuſa non poteſt eſſe ſine charitate: quia perfecta prudentia, qualis debet eſſe infuſa, non poteſt dari abſque perfecta rectitudine appetitûs circa finem, cùm non poſſit eſſe rectitudo circa media ad finem, niſi ſupponatur rectitudo circa ipſum finem: cùm ergo ſola charitas perfectè rectificet appetitum circa ultimum finem ſupernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infuſæ, prudentia perfecta & infuſa abſque charitate eſſe nequit. 42.

Solùm ergo difficultas & controverſia eſt inter Theologos, an virtutes morales acquiſitæ neceſſariò ſint cum charitate connexæ, ſubindeque an ſine charitate ulla vera virtus acqui-

ri, aut conſervari poſſit? Ut autèm omnis æquivocatio tollatur, & ſtatus hujus difficultatis, quæ, ut rectè dicunt Salmanticenſes, non eſt tam de re, quàm de modo loquendi, clarè percipiatur.

Diligenter advertendum eſt, aliud eſſe virturem aliquam eſſe veram, & aliud eſſe perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici poteſt, quando habet quidquid requiritur ad ejus eſſentiam, & omnia prædicata eſſentialia ſibi debita: tunc vero perfecta & virtus ſimpliciter appellatur, cùm habet omnia ad ſuam perfectionem & ſtatum connaturalem requiſita. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

43. CIrca propoſitam difficultatem duæ ſunt extremæ ſententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. diſt. 36. quæſt. 1. docet non ſolùm veras, ſed etiam perfectas virtutes poſſe ſine charitate reperiri, quamvis non ſint ita perfectæ ſicut illæ, quæ cum charitate reperiuntur. Janſeniſtæ verò in alio extremo poſiti, negant veras & propriè dictas virtutes poſſe ſine charitate reperiri. Quam opinionem amplectitur etiam Joannes à S. Thoma hic diſp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquiſitas deſtrui quoad eſſentiam indirectè, & conſequenter ad deſtructionem charitatis; quia tollitur converſio ad Deum, nedùm ut finem ſupernaturalem, ſed etiam ut naturalem, ſine qua nulla vera virtus ſubſiſtere poteſt. Pro explicatione mediæ & veræ ſententiæ:

Dico primo, acquiri poſſe veras virtutes, aut acquiſitas conſervari ſine charitate.

44. Probatur primò ex D. Thoma hic quæſt. 65. art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Virtutes morales, prout ſunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri; & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque aſſerit, & quòd virtutes naturales poſſunt acquiri ſine charitate (quomodò fuerunt à Gentibus acquiſitæ.) & quòd poſſunt ſine charitate conſervari.

45. Probatur ſecundò: Philoſophi Ethnici, ut Ariſtoteles, Plato, & alij, quibus nihil ſupernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque eſſentiam & prædicata quidditativa deſcripſerunt: Ergo virtutes morales, quantùm ad ſuam eſſentiam & prædicata quidditativa, à charitate non dependent; ſubindeq; ſine illa acquiri & conſervari poſſunt.

46. Probatur tertiò: Nihil eſt quo per ablationem charitatis deſtruantur virtutes morales pluribus actibus acquiſitæ à juſto in ſtatu gratiæ, quia non dependent à charitate, niſi ſolùm quoad ordinem in finem ſupernaturalem, qui non eſt de ipſarum eſſentia, ſed perfectio quædam eis per accidens ſuperaddita ex vi imperij charitatis; & aliundè habitus acquiſiti pluribus actibus, non deſtruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquiſitæ in ſtatu gratiæ poſſunt deficiente gratiâ adhuc remanere quoad eſſentiam.

Quòd vero poſſint ſine gratia & charitate acquiri, ex eo oſtenditur, quòd exiſtens in peccato mortali non ſemper malè operatur, ſed multoties poteſt ſe benè moraliter exercere circa materias virtutum moralium, putà moderando paſſiones, &c. Ergo poteſt per hujuſmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad ſimiles actus, qui cùm reſpiciant determinatè bonum, habebunt veram virtutis eſſentiam, quæ in hoc conſiſtit, quòd ſit inclinatio ad bonum determinatè.

Dicò ſecundò, nullam virtutem ſimpliciter, & perfectè talem acquiri, aut conſervari poſſe ſine charitate.

47. Probatur primò: Virtus perfecta non poteſt eſſe ſine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia non manet ablatâ charitate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non deſtruatur totaliter per quodcunque peccatum, benè tamen ex parte, quatenùs appetitus malè diſponitur circa fines virtutum moralium, quâ malâ diſpoſitione exiſtente non poteſt eſſe firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet ablatâ charitate per peccatum.

48. Probatur ſecundò: Perfecta virtus non ſtat cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipſo quòd aliquis labitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum, quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere trahit ad aliud.* Ergo perfecta virtus ſine charitate ſtare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ eſt reddere opus bonum facilè, peccatum vero difficile.

49. Confirmatur: Exiſtens in peccato non poteſt in ſenſu compoſito eſſe diſpoſitus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis contra quodcunque impedimentum; cùm ſit converſus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipſius, putà ad delectabile tactûs, aut guſtûs: Ergo non habet virtutem perfectam & ſimpliciter dictam.

50. Confirmatur ampliùs: Virtus perfecta facit habentem ſimpliciter bonum, ut conſtat ex definitione virtutis: Sed exiſtens in peccato, & carens gratia & charitate non poteſt dici ſimpliciter bonus: Ergo carens gratiâ & charitate virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes, quæ poſſunt eſſe in homine peccatore, quamvis retineant eſſentiam virtutis, eſſe tamen ita imperfectas, ut virtutis nomen non mereantur; quia carent ordine ad ultimum finem, tàm naturalem, quàm ſupernaturalem, ſaltem ex parte operantis, & habent potiùs ſtatum diſpoſitionis, quàm habitûs, cùm facilè ſint mobiles à ſubjecto ob pravam diſpoſitionem appetitûs; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcunque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc ſint virtutes quoad eſſentiam, quia ex natura ſua tendunt ad bonum, & aliunde poſtulant, quantùm de ſe, habere ſtatum habitûs, & perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

51. COntra primam concluſionem objiciunt inprimis Adverſarij varia Patrum teſtimonia, quibus aſſeritur peccatores & infideles nul-

lam veràm virtutem hahere. In quo multos A præter cæteros eſt Auguſtinus varijs in locis, ſed præſertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non eſſe veras virtutes, niſi ubi eſt vera ſapientia, & charitas Dei, & ideò non eſſe inter Romanos & Græcos qui eſſent veri ſapientes, ſtudioſique cenſendi*. Idem docet fidus ejus ſectator Proſper lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & ſæpe alibi. Subſcribit Bernardus ſerm. 22. in Cantica in fine, & plures alij.

52. Ad hæc facilè reſpondetur, Auguſtinum, & alios SS. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, ſive ut ipſe loquitur loco citato, *qua liberandis & beatificandis hominibus deſerviat*. Undè ibidem ait: *Si ad conſequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Chriſtum promiſit, nihil proſunt homini virtutes, non ſunt veræ virtutes*. Quod vero idem S. Doctor agnoſcat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id eſt quæ retineant eſſentiam & quidditatem virtutis, patet ex epiſt. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad hujus vitæ honeſtatem valuiſſe, hoc eſt fuiſſe verè bonam intra gradum virtutis moralis Philoſophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuiſſe, quia defuit charitas & religio in verum Deum. Apertè etiam lib. de ſpiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiamſi impias, & à veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidiſſe, *quæ ſecundùm juſtitiæ regulam meritò rectèque laudantur*, (ac proinde undequaque bona ſunt, & verarum virtutum. De quo fuſiùs in tractatu de gratia. Diſp. 1. art. 3.

53. Objiciunt ſecundò: Charitas eſt forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 23. art. 8. Ergo tam impoſſibile eſt virtutibus quibuſvis eſſe in rerum natura ſine charitate, quàm homini abſque anima rationali.

Reſpondeo quòd quando charitas à Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo ſenſu hoc dicitur, quaſi charitas ſit alijs virtutibus eſſentialis, vel abſolutè neceſſaria, ut illæ in ſuo ordine, & intra finem ſibi connaturalem, ſint & dicantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore aſſertum eſt, & rejicitur à D. Thoma citato in reſp. ad 1. ſed ſenſus ſolùm eſt (ut idem S. Doctor in corpore ejuſdem articuli declarat) charitatem eſſe formam aſſiſtentem, & intrinſecam, quâ cæteræ virtutes in ſuis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinſecam, quæ ipſis advenit ex eo quòd referantur ad ultimum finem hominis ſupernaturalem, in quem non ſubveherentur abſque charitate. Nihilominùs tamen ex ſuo intrinſeco & connaturali fine, qui naturæ ſeptis coërcetur, habent honeſtatem & bonitatem naturalem ſupernaturali adventitiæ ſubſtratam, ſed quaſi informem, eo quod denudetur ornamento illo inſigni, quod per charitatem poſſet accidere.

54. Objiciunt tertiò: Sicut ſcientiæ dependent à principijs, ita virtutes morales à finibus: Sed impoſſibile eſt dari ſcientiam intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impoſſibile eſt veras reperiri virtutes, ſi appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui exiſtens in peccato mortali eſt averſus à Deo ut fine ultimo, tàm naturali, quàm ſupernaturali: Ergo non poteſt habere veras virtutes.

Reſpondeo quod ut intellectus habeat veram ſcientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quod ſit benè diſpoſitus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in ſe cognoſcendo, quacunque exiſtente diſpoſitione circa principia communiſſima, quamvis ſine illa non ſit ſcientia perfecta, ſed habeat potiùs ſtatum diſpoſitionis, quàm habitûs. Similiter ut vera virtus acquiratur, & conſervetur in appetitu, ſufficit quòd appetitus ſit benè affectus ad finem proprium ipſius virtutis, quamvis non ſit converſus ad finem ultimum ſimpliciter; ſine qua converſione virtus non poteſt eſſe perfecta, nec [illegible] retur ſimpliciter nomen virtutis, magiſque habet ſtatum diſpoſitionis, quàm habitûs.

Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas deſtrui poteſt, putà per unicam comeſtionem carnium die ab Eccleſia prohibito: Sed nulla virtus acquiſita per unicum actum corrumpitur, ſicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquiſita poteſt ſine charitate conſervari. Undè S. Thomas infra qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale ſimul cum virtute acquiſita eſſe poſſe, quamvis non cum infuſa. 56.

Reſpondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquiſitam, quantùm ad eſſentiam, poſſe ſine charitate ſubſiſtere, non tamen quantùm ad perfectionem & ſtatum: quia ad hujuſmodi ſtatum deſtruendum ſufficit unicum peccatum mortale; cùm illud ſufficiat ad deſtruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas loco citato inſinuat peccatum mortale conjungi poſſe cum virtute acquiſita in ſtatu perfecto exiſtente, ſed duntaxat cum virtute acquiſita quantùm ad eſſentiam. Poteſtque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licèt quantùm ad ſubſtantiam non deſtruantur unico actu contritionis, vel charitatis, deſtruuntur tamen quantùm ad ſtatum vitij, ut docet idem S. Doctor quæſt. 1. de virtut. art. 10. ad 16. his verbis: *Licèt per actum unum ſimplicem non corrumpatur habitus acquiſitus* (ſcilicet ſecundùm ſubſtantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: undè in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis*. 57.

ARTICULUS IV.

Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur.

DE his proprietatibus tàm copioſè diſſerit S. Doctor hic quæſt. 66. & 67. ut nihil prorſus addendum ſit, ſed breviter & compendioſè explanandum, quod ille fuſiori ſtylo & lato calamo tradit.

Quantùm ergo ad æqualitatem virtutum qu. 66. docet, quod in virtutibus, quæ differunt ſpecie, una eſt major aliâ, ſecundùm quod eſt rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa alijs virtutibus moralibus præfertur; ſicut viſus omnibus 58.

mnibus externis ſenſibus antecellit: Unde ſicut Philo viſum, *Regem ſenſuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriuſque ejus actus eſt imperium. Si autem ſermo ſit de virtutibus ejuſdem ſpeciei, ſic nulla eſt major, vel minor ſecundùm ſeipſam, ſed ſolùm ratione participationis ſubjecti, vel majoris intenſionis ſeu radicationis in diverſis ſubjectis, vel etiam in eodem ſecundùm diverſa tempora. Quod ſi attendatur prout ſunt ſimul connexæ in aliquo ſubjecto, tunc ratione participationis ſubjecti ſunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantùm ad id quod eſt formale in illis, nempe conſtitutionem medij rationis. At quantùm ad id quod eſt materiale, nempe quantùm ad inclinationem ad actum virtutis, poteſt eſſe inæqualitas: quia poteſt aliquis promptior eſſe ad actum unius virtutis, nempe juſtitiæ quàm ad actus alterius, putà fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex conſuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

59. Hâc doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre eſt apud Tullium 5. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejuſdem ubique ſtaturæ eſſe aſſerebant, nec intendi poſſe, aut remitti. Quò ſpectat illud Senecæ Epiſt. 7. *Virtus non poteſt maior aut minor fieri, unius ſtatura eſt.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem eſſe dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non creſcit, ſic nec virtus quidem. Habet numeros ſuos, plena eſt.* Ruſuſque paulò poſt: *Perſuadebit ſapientia unum bonum eſſe, quod honeſtum: hoc nec remitti, nec intendi poſſe, non magis quàm regulam, quâ rectum probari ſolet, quam ſi flectes, quidquid ex illa mutaveris, injuria eſt recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hac recta eſt, flexuram non recipit; rigida eſt, ampliùs intendi non poteſt.*

60. Docet præterea S. Thomas eadem quæſtione virtutes intellectuales præeminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; iſtæ appetitum, qui eſt minùs nobilis quàm intellectus. Inter illas verò ſapientiam dicit eſſe omnium perfectiſſimam: tum quia conſiderat objectum nobilius, nempe altiſſimam cauſam, quæ Deus eſt: tum etiam quia cùm per cauſam judicetur de effectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus, ſapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus eſt alias in ſuos fines dirigere, & ordinare; unde eſt quaſi architectonica reſpectu omnium.

61. Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ verò cedat, difficilè declarari poſſe aſſerit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quodam, plurimis & ſuavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & & fragrantiſſimum reperire haud facile eſt; alio nimirum aliàs olfactum & aſpectum ad ſe diſtrahente, atque ad primùm eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales juſtitiam ex eo dicit præferendam eſſe reliquis, quòd & ſubjectum habeat ſublimius, nempe voluntatem, cùm reliquæ appetitui ſenſitivo inſideant; & objecto etiam nobiliori potiatur; verſatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in ſe tantùm, ſed etiam erga alios perficitur: Unde Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. *Præclariſſima virtutum* (inquit) *eſt juſtitia, & neque Heſperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quàm cæteris virtutibus moralibus præferendam eſſe diximus, nedum moralis eſt, ſed præterea intellectualis.

62. Quinam verò ſit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, diſceptatio eſt inter Philoſophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præſtare docet. Cui ſuffragari videtur Scriptura, cùm ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo ſuo* (concupiſcentiam frænando) *melior eſt expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ: *Qui hoſtem vicit, ille fortior fuit: ſed alter qui libidinem repreſſit, fortior ſeipſo fuit: qui inimicum proſtravit, externum hoſtem percuſſit; qui cupiditatem repreſſit hoſtem domeſticum ſuperavit.*

Nihilominùs Ariſtoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt: nam S. Doctor hîc qu. 66. art. 4. in corp. ſic diſcurrit: *Virtus aliqua ſimpliciter dicitur major, ſecundùm quod in ea majus bonum rationis relucet &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus ſubditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, eſt vita, à qua omnia alia dependent: & ideò fortitudo, quæ appetitivum motum ſubdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur: *Qui dominatur animo ſuo, melior eſt expugnatore urbium*, per dominatorem animorum, in eo divino oraculo, non incommodè intelligi poteſt ille qui per patientiam, fortitudinis adminiſtram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud ſignificetur, quàm inter munera fortitudinis patientiam præſtare aggreſſioni: quod verum eſſe in tractatu de virtutibus cardinalibus oſtendemus. Sic ſanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc ſcribit: *Minor eſt victoria urbes expugnare, quia extra ſunt quæ vincuntur: majus autem eſt quod per patientiam vincitur, quia ipſe à ſe animus ſuperatur, & ſemetipſum ſibimetipſi ſubjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantiæ ſtravit.*

Articulo 6. ejuſdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem eſſe maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquiùs Deum reſpicit quàm cæteræ. De quo fusè in tractatu de virtutibus Thologicis. *Diſp. cap. 5.*

63. Quantùm verò ad durationem virtutum idem S. Doctor quæſt. 67. art. 1. docet virtutes morales acquiſitas non remanere poſt hanc vitam, quoad ipſarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiſcentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ ſunt materia temperantiæ; aut diſtributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in uſum præſentis vitæ, circa quas verſatur juſtitia: remanere tamen in Beatis, quantùm ad earum formale, nempe quantùm ad modum, ſeu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Auguſtinus 14 de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit ſine ullo periculo erroris; fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum; temperantia ſine repugnantia libidinum.*

Articulo 2. ſimiliter aſſerit virtutes intellectuales poſt hanc vitam remanere quidem in omnibus, ſecundùm id quod in ipſis eſt forma-

le, nimirum ſecundùm ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili ſervatas; non manere tamen quantùm ad materiale, nempe quantùm ad phantaſmata, è quibus extrahũtur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per converſionem ad illa, ſed erit alius modus intelligendi.

Articulis ſequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem nec ſpem, ſed duntaxat charitatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæſtionem 68. Divi Thomæ.

CUm dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus ſubjungimus veluti appendicem, diſputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quàm in particulari breviter diſſeremus.

ARTICULUS PRIMUS

Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus, à virtutibus etiam infuſis diſtincti?

1. DUpliciter poteſt aliquid dici donum Spiritus Sancti: primò generali quadam ratione, quia ſcilicet gratis à Spiritu Sancto ut à cauſa efficiente procedit; & in hoc ſenſu omnes gratiæ, & virtutes infuſæ poſſunt dici dona Spiritus Sancti: ſecundò ſpeciali quadam ratione, quatenus donum importat ſpecialem diſpoſitionem à Spiritu Sancto animæ impreſſam, quâ diſponitur ad hoc ut benè & facilè ab ipſo ad opera extraordinaria moveatur. Dari autẽ in nobis hujuſmodi dona ſeu diſpoſitiones, conſtat tum ex Scriptura, Iſaiæ 11. Eccleſiaſt. 10. & 15. 1. ad Corinth 12. & alibi ſæpè, ubi fit expreſſa illorum donorum mentio: tum etiam ex hymno Eccleſiaſtico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipſumque his verbis Eccleſia interpellat: *Da tuis fidelibus in te confidentibus ſacrum ſeptenarium.*

2. Accedit ratio D. Thomæ, qui hic art. 1. ſic diſcurrit: *Omne quod movetur neceſſe eſt proportionatum eſſe motori, & hæc eſt perfectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio quâ diſponitur ad hoc quod bene moveatur à ſuo motore: Quantò igitur movens eſt altior, tantò neceſſe eſt quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur; ſicut videmus quòd perfectiùs oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifeſtum eſt autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundùm quod natus eſt moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit: Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundùm quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur; & iſtæ perfectiones vocantur dona, non ſolùm quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundùm ea homo diſponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſicut dicitur Iſaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abii.*

3. Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ Spiritus Iſaiæ 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ & intellectûs, Spiritus conſilii & fortitudinis, Spiritus ſcientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes ſeu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hic diſp. 18. art. 1. Prima eſt, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu Sancto, cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore ſpirante & ponderante, & veluti ex ſpiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quaſi ipſo Dei halitu inſpiratur anima, quæ ipſis ornatur, amplectendo ipſum quaſi ſponſum oſculantem ſe, & oſculo oris ſui ſpiritum ei immittentem, ut perficiantur, & eleventur virtutes ad ſuperiorem modum operandi, juxta illud Pſal. 32. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Denique dona illa cœleſtia *Spiritus* appellantur, quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apoſt. ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt.* Ubi Gloſſa: *Aguntur, dicit, non reguntur: plus eſt enim agi, quàm regi: agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quaſi jam aliquid agentem, qui ideò regitur ut rectè agat: ſed aguntur non quòd nihil per ſe agant, ſed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmiſſis

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli inſinuatæ, & breviter hic diſcutiendæ ac reſolvendæ. Prima eſt, an illa ſint propriè habitus? Secunda, an diſtinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infuſis?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

DIco primò, dona Spiritus Sancti eſſe propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 3. licèt aliqui, ut refert Lorca, exiſtimaverint hæc dona ſolùm eſſe actus quoſdam virtutum ſpeciales, non habitus.

4. Probatur primò: Iſaiæ 11. dona omnia in Chriſto permanenter fuiſſe aſſeritur, his verbis: *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ & intellectûs &c.* requieſcere enim permanentiam importat: Sed donum permanenter inhærens eſt habitus, non verò actus, vel diſpoſitio tranſiens: Ergo dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus, non verò actus, aut diſpoſitiones tranſeuntes.

5. Probatur ſecundò: Anima noſtra eſt mobilis à triplici motore, ſcilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ: diſponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquiſitas; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infuſas: Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto, debet etiam per aliqua dona habitualia diſponi, ac proinde dona illa debent eſſe veri habitus, ſicut virtutes morales acquiſitæ & infuſæ.

Confirmatur: Per dona nobis, ut ita loquar con-

connaturalizantur actus ad quos movemur ex A
ſpeciali inſtinctu Spiritus Sancti; ſicut per virtu-
tes morales acquiſitas, vel infuſas, actus honeſti
ordinis naturalis vel ſupernaturalis, fiunt nobis
connaturales: Sed propter hanc cauſam virtu-
tes illæ habent rationem habitûs: Ergo & ſimi-
liter dona Spiritus Sancti.

Dico ſecundò, dona Spiritus Sancti diſtingui
realiter à virtutibus infuſis, ſive theologicis, ſi-
ve moralibus. Eſt contra Scotum, Vazquem
Lorcam, & alios, exiſtimantes dona hæc eſſe
ipſaſmet virtutes infuſas, ſecundùm aliquam pe-
culiarem denominationem, vel officium, ratio-
ne cujus dicuntur dona.

7. Probatur primò concluſio ex D. Thoma hîc B
art. 1. in *ſed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1. mo-
ralium cap. 14. diſtinguit ſeptem dona, (quæ di-
cit ſignificari per ſeptem filios Job) à tribus vir-
tutibus theologicis, quas ait per tres filias Job
figuratas eſſe. Et ex ſecundo moralium diſtin-
guit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas
dicit ſignificari per quatuor angulos domûs
Job.

8. Probatur ſecundò ratione fundamentali: Illi
habitus diſtinguuntur realiter, qui reſpiciunt di-
ſtincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona
reſpiciunt objecta formaliter diverſa: Ergo di-
ſtinguũtur realiter. Major conſtat, Minor pro-
batur. Virtutes acquiſitæ reſpiciunt objectum ut C
dirigibile per regulas prudentiæ acquiſitæ; vir-
tutes verò infuſæ illud attingunt ut dirigibile
per regulas prudentiæ infuſæ, modo communi
& ordinario: At dona illud reſpiciunt ut diri-
gibile modo altiori, nempe per quandam ſpe-
cialem inſpirationem & motionem Spiritus ſan-
cti, præter regulas prudentiæ, præviè ad conſi-
lium & deliberationem. Unde Ariſtoteles lib.
1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *hi qui
moventur per inſtinctum divinum, non expedit conſi-
liari ſecundùm rationem humanam, ſed quòd ſequan-
tur interiorem inſtinctum; quia moventur à meliori
principio, quàm ſit ratio humana*: Atqui objectum
ut dirigibile modo altiori ſupra regulas pru-
dentiæ, diſtinguitur formaliter ab objecto ut D
dirigibili ſolùm per regulas prudentiæ: Ergo
virtutes & dona reſpiciunt objecta formaliter
diſtincta.

9. Confirmatur: habitus quibus aliquod mobile
diſponitur ad recipiendam motionem ab aliquo
ſuperiori motore, debent inter ſe diſtingui, ju-
xta motorum diſtinctionem & qualitatem: Sed
homo per virtutes acquiſitas redditur promptè
mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infu-
ſas à lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona
à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus ſancti:
Ergo dona debent diſtingui ab illis virtutibus.
Minor eſt certa. Major verò ex eo conſtat quòd
omne mobile debeat proportionari ſuo mo- E
tori.

10. Tertiò ſuaderi poteſt concluſio, & Adverſa-
riorum ſententia convelli, argumento ad ho-
minem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lor-
ca, contra quos diſputamus, non admittant
virtutes infuſas morales, ſed duntaxat theolo-
gicas, ſi dona Spiritus ſancti à virtutibus infuſis
non diſtinguerentur, deberent reduci ad virtu-
tes theologicas, ſeu cum illis identificari: v.g.
ſapientia, ſcientia, intellectus, & conſilium, ad
fidem reduci deberent, ſeu identificari cum illa;
nam cùm in intellectu reſideant, cum ſpe & cha-
ritate, quæ in voluntate ſubjectantur, identifi-
cari nequeunt: Sed talia dona non poſſunt redu-
ci ad fidem, ſeu cum illa identificari: tum quia
fuerunt in Chriſto, in quo non fuit fides; tum
etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in pa-
tria, à qua fides excluditur, utpote cum clara
Dei viſione incompoſſibilis, ut in tractatu de
virtutibus theologicis oſtendemus: Ergo dona
Spiritus ſancti à virtutibus infuſis realiter di-
ſtinguuntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam concluſionem.

Objicies primò contra primam concluſio- 11.
nem: De ratione habitûs eſt permanentia:
Sed hæc non convenit donis Spiritus ſancti: Er-
go illa non ſunt habitus. Major patet, Minor ve-
rò probatur primò ex D. Gregorio lib. 2. mo-
ral. cap. 41. ubi ſic ait: *In cunctis fidelibus Spiritus
ſanctus venit, ſed in ſolo Mediatore ſemper ſingulari-
ter permanet*: Ergo dona non habent permanen-
tiam in aliis hominibus à Chriſto.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetia,
dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ,
non dantur hominibus permanenter, & per mo-
dum habitûs, ſed tranſeunter, & per modum
motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 171.
art. 2. Ergo idem de donis Spiritus ſancti dicen-
dum eſt.

Probatur tertiò: Homo concurrit ſolùm ut in-
ſtrumentum ad actiones donorum, cùm poten-
tiæ animæ non habeant ſufficientem proportio-
nem cum illis: Sed de ratione inſtrumenti eſt
operari ſolùm per virtutem ſeu motionem tran-
ſeuntem, à cauſa principali impreſſam: Ergo do-
na non ſunt aliquid in nobis permanens, ſed
tranſiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qua-
litatibus permanentibus utimur quando volu-
mus: Sed juſtus donis Spiritus ſancti ornatus &
inſtructus, non poteſt eorum operationes pro
libito exercere: Ergo talia dona non ſunt qua-
litates permanentes & habituales, ſed motiones
actuales & tranſeuntes.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Mino- 12.
rem. Ad cujus primam probationem dicendum,
Gregorium vel non loqui de donis Spiritus ſan-
cti, ſed de gratiis gratis datis, quæ non ſunt per-
manenter & per modum habitûs in fidelibus, ſi-
cut in Chriſto: vel ſi loquatur de donis, ſolùm
intendit quòd illa fuerint in Chriſto longè ex-
cellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd
in aliis juſtis non ſint permanenter, modo tamen
imperfectiori.

Ad ſecundam reſpondet D. Thomas hîc art.
3. ad 3. conceſſo Antecedente, negando Con-
ſequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus
ſancti ſunt neceſſaria homini ad ſalutem; *Prophe-
tia verò* (inquit) *eſt de donis quæ ſunt ad manifeſtatio-
nem ſpiritûs, non autem ad neceſſitatem ſalutis*.
Quod diſcrimen inſinuatur à D. Gregor. 2. mo-
ral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis ſine quibus
ad vitam perveniri non poteſt, Spiritus ſanctus in
electis omnibus ſemper manet, ſed in aliis non ſemper
manet*.

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem in-
ſtrumenti proprii & rigoroſi eſſe operari per mo-
tionem & virtutem tranſeuntem; non tamen de
ratione inſtrumenti largè & impropriè ſumpti:

quo

quo pacto homo ſe habet ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ, ut per dona elevatæ, habeant ſufficientem proportionem cum illis. Solutio eſt D. Thomæ hîc art. 3. ubi ſecundò loco ſibi idem argumentum objicit, & reſpondet, *quòd ratio illa procedit de inſtrumento, cujus non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu ſancto, quod etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Ad ultimam reſpondeo, hoc axioma: *utimur habitibus quando volumus:* intelligi de habitibus ſubditis rationi, & communibus regulis; non verò de illis qui non ſubduntur rationi, nec regulis ordinariis, ſed extraordinariis utuntur, cujuſmodi ſunt dona Spiritus ſancti: unde ut homo illis utatur, indiget ſpeciali motione illius; ſicut ad actus indeliberatos, qualis eſt prima intentio finis, debet ſpecialiter moveri à Deo, abſque prævio conſilio & deliberatione rationis, ut docet Ariſtoteles lib. 7. moralium Eudimiorum cap. 18. & D. Thomas ſupra qu. 9. art. 4.

§. III.

Diluuntur aliæ objectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ.

13. OBjicies primò contra ſecundam concluſionem: Idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ, quod dona: Ergo non diſtinguuntur realiter inter ſe. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur. Dona per nos habent diſponere animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti: Sed hoc idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ; cùm enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu ſancto movente, inſpirante, & illuminante, eo ipſo quòd illæ diſponunt & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuminationem Spiritus ſancti: Ergo &c.

14. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt virtutes theologicæ, & morales infuſæ, diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti, diverſimodè tamen à donis, nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, quâ homo à Deo movetur, non medio conſilio & deliberatione, ſed divino inſtinctu; virtutes verò theologicæ, & morales infuſæ, illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus ſancti communem & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moveri ſuppoſito conſilio & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, ſecundùm quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, ſecundùm quod operatur ex inſtinctu divino.*

15. Objicies ſecundò: Virtutes infuſæ, & dona verſantur circa eandem materiam, v. g. fortitudo ut eſt donum, & ut eſt virtus; ſimiliter fides & intellectus reſpiciunt eadem objecta: Ergo non diſtinguuntur inter ſe realiter.

Reſpondeo virtutes infuſas & dona reſpicere quidem eandem materiam, ſed modo valde diverſo, nam dona eam attingunt ſub motivo longè alteriori, nempe ut ſubeſt menſuræ excedenti modum rationis.

16. Inſtabis: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus, ſed ſufficit quòd eadem fiat intenſior, minimè verò quod diſtinguatur ſpecie ab ea quæ poteſt tantùm attingere illud ſub motivo inferiori & minùs arduo: Ergo illa ratio non convincit dona diſtingui realiter à virtutibus infuſis, ſed ad ſummum accidentaliter, ſicut virtus intenſa diſtinguitur à remiſſa.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus &c. quando motivum altius & minùs arduum ſunt intra eandem rationis menſuram dirigentem, concedo Antecedens: ſecùs, nego Antecedens. Motivum autem, ſub quo attingitur objectum per dona Spiritus ſancti, eſt extra lineam menſuræ motivi, ſub quo attingitur per virtutes infuſas: quia iſtæ reſpiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen ſupernaturalem) attingibile; dona verò reſpiciunt illud ut attingibile ſupra omnem modum humanum.

17. Dices: Etiam in virtutibus theologicis interdum contingit aliquem operari præter communem & ordinarium modum, ut cùm aliquis ex charitate animam ſuam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea ſufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non ſolùm dona, ſed etiam virtutes ſupernaturales & infuſæ, reſpiciunt ſuum objectum, ut ſupra omnem modum humanum attingibile.

Reſpondeo quòd quando virtutes theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia ſola ratio cum virtutibus illis non ſufficit ad tales actus eliciendos. Unde cuilibet virtuti theologicæ aliquod donum correſpondet; Fidei enim correſpondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 8. & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapientiæ, ut aſſerit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

18. EX dictis inferes primò, dona in communi ſic poſſe definiri, ſeu deſcribi: Dona ſunt bonæ qualitates mentis à Deo infuſæ, quibus nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, rectitudine operationis quæ eſt ſupra omnes regulas prudentiæ, tam acquiſitæ, quàm infuſæ ex peculiari inſtinctu & inſpiratione Dei. Vel aliter: Dona ſunt diſpoſitiones ad optimum, excedens regulas ordinarias cujuſcumque prudentiæ.

19. Inferes ſecundò dona Spiritus ſancti eſſe homini neceſſaria ad ſalutem. Ut enim diſcurrit S. Thomas hîc art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moveatur, ſicut luna, in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat, niſi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infuſæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti, ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant.

20. Inferes tertiò, dona Spiritus ſancti non poſ-

ſe

ſe eſſe ſine charitate: quia ſicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione, ita dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritû ſancto: ſicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus ſanctus habitat in nobis per charitatem: Ergo ſicut virtutes morales connectuntur cum prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

21. Inferes quartò, quòd ſicut una virtus ſine aliis non eſt perfecta, ita nec unum donum ſine alio perfectum eſſe poteſt. Undè Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus ſine alia valdè deſtituitur; ita unumquodque donum ſine alio imperfectum erit. Minor eſt ſapientia, quæ intellectu caret: ſapientia enim, quæ eſt ſine intellectu, eſt hebes. Inutilis eſt intellectus, ſi ex ſapientia non ſubſiſtat: quia cùm altiora ſine ſapientia penetrat, ſua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile eſt conſilium ſine fortitudine: quia quod tractando invenit, ſine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam, quæ plus poteſt, ſine moderamine rationis in præceps ruit. Nulla eſt ſcientia ſine pietate: quia qui bona cognita non exequitur, gravius judicatur. Pietas ſine ſcientia diſcretione quomodo miſereatur ignorat. Timor ſine his nihil valet, quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

22. Inferes quintò, quòd dona Spiritûs ſancti quoad ipſorum materiam, circa quam nunc verſantur, ipſa ſcilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in ſtatu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectiſſimè, quantùm ad eſſentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo ſubditus, Spiritûs ſancti motionem perfectiſſimè ſequetur. Habebunt etiam omnia dona actus ſuos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ eſt vita beata. Undè Ambroſius lib. 1. de Spiritu ſancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hieruſalem cœleſtis, non meatu alicujus fluvii terreſtris abluitur; ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus ſanctus, cujus nos brevi ſatiamur hauſtu, in illis cœleſtibus ſpiritibus redundantius videtur affluere, pleno ſeptem virtutum ſpiritualium fervens meatu.*

23. Inferes ſextò, dona Spiritûs ſancti eſſe quidem inferiora virtutibus Theologicis, ſed ſuperiora virtutibus moralibus, ſive infuſis, ſive acquiſitis.

Prima pars hujus corollarii patet: Nam virtutes Theologicæ conjungunt nos ultimo fini, dona verò deſerviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Pſalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*: Ergo virtutes Theologicæ omnibus donis præferendæ ſunt.

Secunda etiam pars non eſt minùs evidens: Homo enim per virtutes morales acquiſitas diſponitur, ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione; per infuſas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ; per dona verò diſponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto: *Manifeſtum eſt autem* (inquit S. Doctor hîc art. 8.) *quòd ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile eſſe diſpoſitum*: Ergo dona perfectiora ſunt virtutibus moralibus, ſive infuſis, ſive acquiſitis.

24. Confirmatur: Virtutes morales acquiſitæ reſpiciunt ſuum objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquiſitæ; infuſæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infuſæ, modo communi & ordinario; dona verò illud reſpiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per

A quandam ſpecialem motionem, & inſtinctum Spiritûs ſancti: Ergo illa ſuperiora & perfectiora ſunt virtutibus moralibus, ſive infuſis, ſivè acquiſitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritûs ſancti in particulari.

SEPTEM dari Spiritûs ſancti dona, communis eſt Patrum & Theologorum conſenſus: & colligitur ex Scriptura Iſaiæ 11. ubi ſeptem

B recenſentur his verbis: *Egredietur virga de radice Jeſſe, & flos de radice ejus aſcendet, & requieſcet ſuper eum ſpiritus Domini: Spiritus ſapientiæ & intellectûs, Spiritus conſilii & fortitudinis, Spiritus ſcientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Ratio verò aſſignatur à D. Thoma hîc art. 4. 25.
Quot enim ſunt operationes potentiarum, quæ ſunt principia humanorum actuum, tot ſunt dona Spiritûs ſancti: Sed ſeptem ſunt operationes potentiarum, quæ ſunt principia humanorum actuum: Ergo ſeptem ſunt dona Spiritûs ſancti. Major probatur: quia dona Spiritûs ſancti ſunt quidam habitus perficientes homi-

C nem ad hoc ut promptè ſequatur inſtinctum ipſius Spiritûs ſancti; ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi: unde ſicut morales virtutes ſunt ſecundùm numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione; ita dona tot ſunt, quot operationes potentiarum, quæ ſunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam ſuadetur: Nam vis, quæ eſt principium humanorum actuum, duplex eſt, ſcilicet ratio, & appetitus; ratio etiam duplex eſt, nimirum ſpeculativa & practica; & ſic eſt triplex principium humanorum actuum, nempe ratio ſpeculativa, ratio practica, & appetitus; operatio vero intelle-

D ctûs, tùm ſpeculativi, tùm practici, duplex eſt, ſcilicet apprehenſio veritatis, & judicium de veritate: ſimiliter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam ſe habet ad ea, quæ ſunt ad alterum, aliam vero per quam ſe habet ad ea, quæ ſunt ad ſe; & hæc ſunt duo, ſcilicet pericula & delectabilia: undè ſeptem ſunt operationes harum potentiarum. Inprimis intellectus ſpeculativus apprehendit veritatem; & hæc operatio perficitur per donum intellectûs: ſecundò judicat de veritate apprehenſa; & hæc perficitur per donum ſapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit

E veritatem, & hæc apprehenſio fit per donum ſcientiæ: ſecundò judicat de veritate apprehenſa; & hæc perficitur per donum conſilii. Appetitus vero in his, quæ ſunt ad alterum, perficitur per donum pietatis; in his autem, quæ ſunt ad ſe, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis; ſecundò in concupiſcentia delectabilium perficitur per donum timoris, ſecundùm illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo*: & illud Pſal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui.* Quaſi diceret (inquit Gloſſa) da mihi caſtum timorem, ſcilicet filialem, quo omnia carnalia deſideria configantur. Ergo ſeptem ſunt dona Spiritûs ſancti, nempe donum intellectûs, donum ſapientiæ, donũ ſcientiæ,

tiæ, donum conſilij, donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ ſignantur per ſeptem oculos ſuper lapidem unum, de quibus fit mentio Zachariæ 3. per ſeptem lucernas, de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas ſeptem, & pones eas ſuper candelabrum*: per ſeptem ſtellas in dextra Chriſti, quas vidit Joannes Apocal. 1. per ſeptem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per ſeptem crines, in quibus fortitudo Samſonis poſita erat, ut habetur Judicum 16.

26. Hæc ſeptem dona ſunt contra ſeptem mala, quæ enumerat Gregorius Magnus ſuper illud Job 1. *Ventus vehemens irruit à regione deſerti &c* his verbis: *Spiritus, qui mentem ante omnia prudentiâ, temperantiâ, fortitudine, & juſtitiâ format, eandem contra ſingula tentamenta ſeptem virtutibus inſtruit. Contra ſtultitiam ſapientiâ; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem conſilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam ſcientiâ; contra duritiam pietate; contra ſuperbiam timore.*

27. Donum intellectûs ita nuncupatur, quia correſpondet habitui principiorum, & habet proportionem cum ipſo; proprium enim officium illius eſt acuere intellectum ad penetrandas res fidei, nedum ſimplici apprehenſione, ſed etiam quodam judicio diſcretivo, & ſine admixtione errorum: in quo differt à donis ſapientiæ, & ſcientiæ, quæ habent judicare de rebus ſupernaturalibus modo quodam reſolutivo per ſuas cauſas vel effectus; ſapientia quidem per cauſas ſupremas, nempe per intimam unionem ad Deum; ſcientia verò per cauſas inferiores: in quo etiam differunt à fide, quæ fertur in res divinas & ſupernaturales ſub præciſâ ratione formali divinæ revelationis. Sed ut clariùs adhuc horum donorum, tùm inter ſe, tùm à fide diſtinctio percipiatur:

28. Supponenda eſt doctrina, quam tradit S. Thomas 2. 2. quæſt. 45. art. 2. ubi docet, dupliciter aliquem poſſe habere cognitionem, & judicium ferre de aliqua re; uno modo per inquiſitionem ſeu ſtudium; alio modo per experientiam, & quaſi connaturalitatem ad rem illam: ſicut de caſtitate aliter judicat Philoſophus ex diſciplina Ethicæ, & diſputatione de virtutibus; aliter temperans & caſtus ex connaturalitate ad ipſam continentiam & caſtitatem: undè de ſupernaturalibus & divinis poſſumus habere cognitionem & judicium, vel ex ſtudio & diſputatione circa res illas, ſive ex præciſa illuſtratione veritatis; vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti guſtu & experientiâ divinorum. Donum verò intellectûs non acuit, nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & ſupernaturales, quaſi ex ſtudio & diſputatione, & quaſi metaphyſicè, ſed ex connaturalitate quadam & unione ad divina, & myſticè, ſeu per quandam experientiam, & guſtum divinorum, ex ſpeciali unione cum Deo perceptum. Similiter ſapientia judicat de ſupernaturalibus per cauſas altiſſimas, ut cognitas hujuſmodi experientiâ & guſtu divinorum; & ſcientia per cauſas inferiores & humanas, ut eâdem etiam ratione manifeſtatas. Ex quibus clarè conſtat horum donorum diſtinctio, tùm inter ſe, tùm à fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas hujuſmodi experientiâ & guſtu divinorum, ſed lumine revelationis obſcuræ. A dono autem conſilij differunt, quia iſtud hominem ad ea, quæ agenda ſunt, dirigit, non ex rationibus humanis ſed divinis, non præciſè ut cognitis à fide, vel prophetia, quæ poſſunt eſſe in peccatore, ſed ex affectu & experientia intima divinorum, ex qua homo juſtus docetur & inſpiratur à Deo de neceſſarijs ad ſalutem, etiam cum diſcurſu, & interdum collatione aliorum; hoc enim totum inſpiratur à Deo: undè proprium officium hujus doni eſt præcipere agenda neceſſaria ad ſalutem ex vi affectûs experimentalis, & quaſi guſtûs divinorum, ac proinde præter regulas communes.

De hoc dono eleganter diſſerit Gregorius Magnus 1. Moral. cap. 11. ubi hæc ſcribit: *Unuſquiſque electorum adhuc in mundo poſitus, mente tamen extra Deum ſurgit, & ærumnam exilij, quam tolerat, deplorat, & ad ſublimem patriam inaceſſibilibus ſe amoris ſtimulis excitat: unde invenit ſalubre conſilium, temporale hoc deſpicere quod percurrit; & quò magis creſcit conſilij ſcientia, ut peritura deſerat, eò augetur dolor, quòd necdum ad manſura ſive æterna contingat. Et adeò ſolerti conſilio infigit mentem, & caute ſe in omni actione circumſpiciendo conſiderat. Et ne ex re, quæ agitur, repentinus finis adverſus ſurripiat, hunc prius molliter poſito pede cogitationis palpat, & penſat, ne in his, quæ agenda ſunt, præcipitatio impellat; ne prava per concupiſcentiam apertò bellò ſuperent; ne recta per inanem gloriam inſidiando ſupplantent. Et mens electi cujuslibet, quò magis per conſilium vivere nititur, ex anguſti itineris dolore fatigatur.* 29.

Quoad dona, quæ pertinent ad appetitum, donum pietatis exhibet Deo cultum per inſtinctum Spiritûs ſancti in caſibus extraordinarijs, in quibus talis cultus à prudentia acquiſita, vel infuſa regulari nequit; ut ſi quis ex ſpeciali inſtinctu in oratione permaneat, eamque continuet uſque ad mortem, hoc enim non dictat prudentia: vel ſi Deum oret, ut pro defenſione & conſervatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, ſed doni pietatis. 30.

Differt etiam donum pietatis à religione in eo, quòd religio reſpicit cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & ſupremo Domino, danti eſſe & conſervanti omnibus rebus creatis: at verò donum pietatis inclinat ad exhibendum cultum Deo ſecundùm præciſè quòd in ſe magnus eſt, ſive bona, ſive mala nobis faciat, & cum quadam quaſi nuditate & annihilatione omnium, ad ipſum ſolùm attendendo, & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Prophetæ Pſal. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in idipſum*: hoc eſt, non propter ea, quæ nobis tribuit, nec juxta menſuram beneficiorum, quæ ab eo recepimus, ipſum colamus, ſed propter ipſum, & infinitam ejus magnitudinem. Undè D. Thomas in 3. diſt. 35. qu. 3. art. 2. quæſtiunc. 1. ad 1. in hoc diſtinguit pietatis donum à pietate virtute, quæ reddit cultum Deo, & eſt ipſa religio, quod pietas, ut eſt virtus, *accipit aliquid humanum pro menſura, ſcilicet beneficium à Deo acceptum, ratione cujus eſt debitor ei; ſed pietas, quæ eſt donum, accipit in hoc aliquid divinum pro menſura, ut ſcilicet Deo honorem impendat, non quia ſit ei debitus, ſed quia Deus honore dignus eſt, per quem modum etiam ipſe Deus ſibi honori eſt.* 31.

Diverſa illa motiva colendi Deum apertè in Scriptura declarantur: Nam Apocal. 4. dicitur: 32.

Dignus

Dignus es Domine Deus noſter accipere gloriam, & honorem, & virtutem, quia tu creâſti omnia: Ecce motivum religionis honorantis Deum, quia creavit nos, & eſt author naturæ. Et rurſus cap. 15. *Dignus es Domine accipere librum, & aperire ſignacula ejus, quoniam occiſus es, & redemiſti nos Deo in ſanguine tuo, & feciſti nos Deo noſtro regnum, & ſacerdotes.* Ubi etiam virtus religionis ad Deum laudandum, & colendum incitatur ex beneficio ſupernaturali redemptionis, & quia nos facti ſumus regnum Dei per gratiam. At vero donum pietatis relictis his omnibus motivis beneficiorum Dei, gratias agit Deo, & colit ipſum, quia in ſe magnus & pius eſt, ut cùm ibidem cap. 11. dicitur: *Gratias agimus tibi Domine Deus omnipotens, qui es, & qui eras, & qui venturus es, quia accepiſti virtutem tuam magnam, & regnâſti.* Et iterum cap. 15. *Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum, quia ſolus pius es?* Et Eccleſia canit in hymno Angelico: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.* Ubi cultus & gratiarum actio non redditur Deo, propter hæc aut illa beneficia nobis collata, ſed quia in ſe pius eſt, & propter gloriam ſuam, quam habet, & quia accepit virtutem & magnitudinem, & regnavit.

33. Donum fortitudinis firmat animum contra pericula, præcipuè mortis, & inclinat ad ea ſubeunda præter regulas prudentiæ, & modo quodam ſuperhumano: modus enim agendi hominis per virtutem infuſam elevati eſt cum quadam adhuc infirmitate & trepidatione ſubire terribilia, & ſecundùm dictamen prudentiæ, vel naturalis, vel infuſæ: at vero donum fortitudinis firmat omnino hominem, & ab eo omnem infirmitatem & trepidationem depellit, & ſupra regulas communes prudentiæ ad ſubeunda terribilia inclinat. Hoc dono roboratus Apoſtolus exclamabat: *Omnia poſſum in eo, qui me confortat.* Et Propheta Regius Pſalmo 17. dicebat: *In Deo meo tranſgrediar murum*: id eſt (ut interpretatur Divus Thomas in 3. diſt. 34. quæſt 3. art. 1. quæſtiunc. 1.) *Omne quod poteſt infirmitati humanæ obviare, hoc enim nomine muri intelligitur.* Eodem dono confortatus Jonathas cum ſolo armigero aggreſſus eſt totum exercitum hoſtium: & Samſon ita rupit vincula, quibus ligatus erat, ſicut tela aranearum. Unde de illo Judicum 5. dicitur: *Irruit ſuper eum Spiritus Domini, & ſicut ſolent ad odorem ignis lina conſumi, ita vincula, quibus ligatus erat, diſſipata ſunt & ſoluta.* Denique ipſe Chriſtus, qui imminente paſſione ſuâ ad oſtenſionem infirmitatis naturæ, quam ſuſceperat, trepidavit & timuit in horto Olivarum, ſtatim rediit ex dono fortitudinis in ſuam ſoliditatem & ſecuritatem, & ut loquitur Leo Papa ſermone 8. de Paſſione: *Depulsâ trepidatione infirmitatis, & confirmatâ magnanimitate virtutis, rediit in ſententiam ſuæ diſpoſitionis æternæ.*

34. Ultimum Spiritûs ſancti donum dicitur donum timoris, quod (ut docet S. Thomas 3. p. quæſt. 7. art. 6.) duplicem habet actum: alterum primarium, qui eſt ſubjectio reverentialis ad Deum ob divinam eminentiam, non inſpectam abſolutè (nam revereri Deum abſolutè conſideratum, ad humilitatem, vel ad pietatem pertinet) ſed ut potentem infligere malum, ſaltem ipſum non eſſe, reducendo nempe ad nihilum: alterum ſecundarium, qui eſt refugere malum culpæ poſſibile, aut pœnæ propter culpam.

Primus actus fuit in Chriſto, & remanet in Beatis. Undè dicitur Job 26. *Columnæ cœli pavent, & contremiſcunt ad nutum ejus*: ubi per *columnas cœli* intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius Magnus 17. moral. cap. 1. his verbis: *Columnæ cœli contremiſcunt ad nutum ejus: ipſæ enim Virtutes cœleſtium, quæ Deum ſine ceſſatione conſpiciunt, in ipſa contemplatione contremiſcunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis ſit, non timoris eſt, ſed admirationis, quia ſcilicet admirantur Deum ut ſupra ſe exiſtentem, & in eis incomprehenſibilem.* An verò actus ſecundarius hujus doni in Chriſto, & in Beatis reperiri poſſit, dicemus in tractatu de Incarnatione, ubi etiam fuſiùs de illo diſſeremus. Diſp. 2. cap. 1.

35. Quæſtione 69. agit S. Thomas de quibuſdam actibus donorum, quibus ex inſtinctu, & motione ſpeciali Spiritus ſancti ad vitam æternam accedimus, juxta illud Pſal. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*: unde illæ donorum operationes ſimpliciter Beatitudines appellantur, vel quia ad beatitudinem faciunt pervenire, ſed quia ſunt veluti quædam participationes, & inchoationes futuræ beatitudinis. Illæ verò octo enumerantur Matth. 5. ex quibus quatuor pertinent ad excluſionem & remotionem falſæ beatitudinis, nempe paupertas ſpiritûs, quæ amorem inordinatum divitiarum removet; manſuetudo, quæ inordinatas paſſiones iraſcibilis excludit; luctus & fletus, qui removet inordinatas paſſiones delectationis & gaudii; & patientia in perſecutionibus, quæ removet favorem & applauſum humanum, ut ait Divus Thomas quæſt. citatâ art. 3. ad 6. Aliæ verò quatuor pertinent ad diſpoſitionem & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem: nam ad eam diſponimur & tendimus per ardens illius deſiderium, quod fames & ſitis juſtitiæ appellatur; per opera miſericordiæ, quæ erga proximum exercemus; per cordis munditiam, quæ ad contemplationem & claram Dei viſionem diſponit. unde ab Auguſtino Deus *purificata mentis intelligentia* appellatur; & demum per pacem & concordiam cum proximo, quæ eſt perfectiſſimum juſtitiæ & charitatis opus.

36. Quæres primò, quomodo ſi ſunt tantùm ſeptem dona, ponuntur octo beatitudines, quæ ut diximus, ſunt aliquæ donorum operationes?

Reſpondeo cum S. Thoma quæſt. citatâ art. 3. ad 5. octavam beatitudinem pertinere ad ſeptem præcedentes, quaſi confirmationem & manifeſtationem earum; continet enim quandam firmitatem animi, ne propter humanas perſecutiones recedat ab his, quæ per alias ſeptem beatitudines & ſeptem dona fiunt, unde illa per omnia dona verſatur.

37. Quæres ſecundò, quare Lucas enumerat ſolùm quatuor beatitudines, Matthæus verò octo?

Reſpondeo cum eodem S. Doctore in reſp. ad 6. Lucam ſolùm enumerâſſe illas beatitudines, quas Chriſtus recenſuit in ſermone, quem habuit ad turbas, deſcendendo de monte, ut expreſsè habetur Lucæ 6. Chriſtus verò in eo ſermone ideò ſolùm quatuor beatitudines enumeravit, quia cùm turbis loqueretur, noluit niſi illa tantùm eis proponere, quæ removent falſam beatitudinem, quam plures, præſertim è vulgo, ponunt in bonis hujus ſæculi; & ſic ſolùm

lùm numeravit pauperratem ſpiritûs, removentem amorem inordinatum divitiarum; eſuriem ſeu laborem, carnis delicias excludentem; fletum oppoſitum vanæ & mundanæ lætitiæ; & odium ſeu perſecutionem hominum, oppoſitam favori & applauſui. Matthæus verò recenſuit illas beatitudines quas Chriſtus numeravit in ſermone habito ad Diſcipulos, in quo alias quatuor beatitudines, quæ pertinent ad diſpoſitionem, & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem, addidit; quia cùm Diſcipuli eſſent perfectiores, meliùs erant diſpoſiti ad illas beatitudines percipiendas & exercendas, quàm

38. turbæ.

Quæſtione 70. S. Thomas diſſerit de quibuſdam perfectionibus procedentibus ex motione Spiritus ſancti, quibus mens humana benè diſponitùr, quæ fructus Spiritus ſancti appellari ſolent: *Fructus enim* (ut ait idem S. Doctor ſuper cap. 5. epiſt. ad Galatas lect. 6.) *duo importat, ſcilicet quòd ſit ultimum producentis, ſicut ultimum quod producitur ab arbore eſt fructus eius, & quòd ſit ſuave, ſive delectabile; Cantic. 2. fructus eius dulcis gutturi meo. Sic ergo opera virtutum & Spiritus ſunt quid ultimum in nobis: nam Spiritus Sanctus eſt in nobis per gratiam per quam acquirimus habitum virtutum, & ex hoc potentes ſumus operari ſecundùm virtutem. Sunt etiam delectabilia, & fructuoſa, Roman. 6. habetis fructum veſtrum in ſanctificatione, id eſt in operibus ſanctificatis. & ideò dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores reſpectu beatitudinis, quia ſicut ex floribus accipitur ſpes fructus, ita ex operibus virtutum habetur ſpes vitæ æternæ, & beatitudinis. Et ſicut in flore eſt quædam inchoatio fructus, ita in operibus virtutum eſt quædam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quan-*

39. *do cognitio & charitas perficientur.* Hæc S. Thomas.

Porro fructus illi duodecim enumerantur ab Apoſtolo ad Galat. 5. his verbis: *Fructus autem ſpiritus eſt charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, manſuetudo, modeſtia, continentia, caſtitas*: quæ ut ait S. Thomas qu. citatâ art. 3. ſignificantur per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ultimo: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.*

40. Egregiam etiam ibidem diviſionis hujus aſſignat rationem, ſeu congruentiam, quæ ſic breviter poteſt proponi. Fructus ſunt perfectiones, quibus mens humana benè diſponitur, procedentes ex motione Spiritus ſancti: Sed perfectiones illæ ſunt duodecim: Ergo & Spiritus ſancti fructus. Major patet. Minor probatur. Perfectio mentis humanæ conſiſtit in tribus; primò ut ſit perfectè diſpoſita ſecundùm ſeipſam; ſecundò ut ſit bene ordinata ad ea quæ ſunt juxta ſeipſam; tertiò ut ſit benè ordinata ad ea quæ ſunt infra ſeipſam. Secundùm ſeipſam eſt benè ordinata mens humana, quando benè ſe habet in bonis & in malis: in bonis autem benè ſe habet mens humana per amorem, qui eſt prima affectio, & omnium affectionum radix; & ideò primus fructus Spiritus ſancti ponitur charitas: ad amorem neceſſariò ſequitur gaudium, quod eſt ſecundus fructus: ad gaudium pax, per quam conſervatur gaudium, tum à conturbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quatenus quietat deſiderium in bono amato; & hic eſt tertius fructus: in malis verò benè ſe habet mens quantùm ad duo; primò ut non perturbetur per imminentiam malorum; ſecundò ut non turbetur per dilationem bonorum: primum fit per patientiam, quæ eſt quartus fructus: ſecundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet.

Ad id verò quod eſt juxta hominem, ſcilicet proximum, benè ſe habet mens humana quantùm ad quatuor. Primò quantùm ad voluntatem benè faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ eſt ſextus fructus. Secundò quantùm ad beneficentiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ eſt ſeptimus. Tertiò quantùm ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata; & ad hoc ponitur manſuetudo, quæ cohibet iras, & eſt octavus Spiritus ſancti fructus. Quartò quantùm ad hoc ut non noceamus proximis per fraudem, ſive dolum; & ad hoc pertinet fides, ſeu fidelitas, & eſt nonus fructus.

Circa verò ea quæ ſunt infra mentem, quæ ſunt actiones exteriores, & interiores paſſiones ſensûs, benè ſe habet mens humana, primò quantùm ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum obſervet; & hoc pertinet ad modeſtiam, quæ eſt decimus fructus: ſecundò quantùm ad interiores concupiſcentias benè ſe habet, refrænando illicitas per caſtitatem, & licitas per continentiam, & hæ ſunt duo ultimi Spiritus ſancti fructus.

TRA-

TRACTATUS QUINTUS.

DE VITIIS ET PECCATIS.

A Quæſtione 71. Divi Thomæ, uſque ad 90.

PRÆFATIO.

NON *polliceor* (Amice Lector) *tractationem facilem: vix enim altera (quamvis forſitan multi ſecùs exiſtiment) ſi materiam ſpectas, difficilior eſt. Enim verò quid umbrâ, tenebris, caligine obſcurius? Quid earetignotius, ſi rem vocare liceat, cujus nullam ſpeciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, ſed nec in ipſo idearum promptuario, & rerum archetypo, reperire eſt? Atqui & iis vitiis, quæ annotavi, tota conſtat peccati natura, iis partibus componitur fœdiſſimum monſtrum. Scitè admodum Propheta Iob, cum multa de peccati malitia, ſub typo Behemot, praeclarè dixiſſet, ubi ad eius vultum, quo natura deſignatur, pervenit, huius fœditate territus, in medio hæſit, & figuris tantùm acturus, exclamat:* Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultûs ejus quis aperiet? *id eſt, quis peccati naturam, detectâ larvâ, omnibus palam faciet? Quis medium, intimumque vaſtiſſimi oris, quod maximam mortalium partem abſorbet, aut portas, & primos gradus, quibus conſummandæ malitiæ iter patet, inveſtigabit? Pergit poſtea:* Sub umbra dormit, proteguntumbræ umbram ejus; *neque enim umbra duntaxat dicendum eſt, lucisque privatio, ſed non alium, quàm tenebras, parentem, non aliam prolem agnoſcit, cùm ab ignoratione veri originem ducat, & omnis peccans (ut Philoſophus ait) ſit ignorans,* & error ac tenebræ peccatoribus concreata ſint, *ut dicitur Eccli. 11. Quid igitur mirum, ſi in tam denſa caligine, iiſque tenebris, peccati malitiam ægrè dignoſci poſſe dixerim?* Puteus profundus peccatum eſt (*inquit Gregorius*) *quo abſorberi ſe Propheta timebat, cùm dicebat:* 26. Moral. cap. 14.
Neque abſorbeat me profundum, neque urgeat ſuper me puteus os ſuum. *Vel, ut eo loco ait Auguſtinus,* Magnus puteus eſt profunditas iniquitatis humanæ. *Spero tamen* (Amice Lector) *eam profunditatem metutè aditurum, neque ea voragine, iiſque vorticibus abſorbendum, cùm Angelicum Praeceptorem ducem habeam, qui ut alter Iacob, lapidem puteo ſuperimpoſitum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimùm, ut hujus monſtri fœditate terreri diſcas, & peccatum peius angue exiſtimes, & ad eius conſpectum exhorreſcas & procul fugias, huicque prudenti Spiritus Sancti conſilio morem geras;* Quaſi à facie colubri Eccli. 21.
fuge peccatum: Dentes Leonis, dentes eius, interficientes animas hominum. Quaſi romphæa bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non eſt ſanitas.

DISPUTATIO PRIMA

DE NATVRA VITII ET PECCATI.

Ad quæſtionem 71. Divi Thomæ.

CUM ea ſit oppoſitorum conditio, ut juxta ſe poſita magis eluceſcant, ſe mutuò quoad ſui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, poſtquam quæſtionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur accuratè egit, in hoc & ſequentibus quæſtionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipſis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat; priuſque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quàm de variis eorum ſpeciebus diſſerat. Unde ſit

---

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

1. NOtandum primò, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant in hoc quod deviant a regula, differunt tamen, ſi propriè loquamur, in hoc quod vitium deviat a regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum verò deviat per modum actus ſecundi: unde vitium dicit habitum ſeu diſpoſitionem permanentem, peccatum autem dicit actum ſecundum & tranſeuntem.

2. Notandùm ſecundò, quod ſicut triplex eſt regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, ſive rationis; ita vitia & peccata ſunt in triplici differentia: alia enim ſunt naturæ, ſcilicet quicunque defectus naturales; alia ſunt artis, ſcilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia ſunt moralia, ſive rationis, nimirum defectus circa regulas morum, & hæc ſimpliciter & abſolutè dicuntur vitia & peccata, ſolùmque de his agimus in præſenti.

3. Notandum tertio, quod ſicut virtutes morales aliæ ſunt acquiſitæ, quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infuſæ, quæ ipſum regulant, conformiter ad prudentiam infuſam & ſupernaturalem, ut tractatu præcedenti fusè declaravimus: ita inter vitia quædam ſolùm tendunt per ſe contra rationem, & legem naturalem, non curando de aliquo ſupernaturali motivo, neque repugnando illi expreſſè; quædam verò aſcendunt ſuperius uſque ad præcepta & motiva ſupernaturalia, iiſque ſe immediatè opponunt: unde vitia primi generis per ſe correſpondent virtutibus acquiſitis; alia verò virtutibus Theologicis, aut moralibus inſuſis opponuntur. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ:

Dico primò, aliqua vitia, ea nimirum quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, propriè & directè contrariari virtutibus acquiſitis. Ita D. Thomas hîc art. 1. & Ariſtoteles cap. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directa & propriè dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injuſtitiæ juſtitiam contrariari.

Ratio etiam ſuffragatur: Ad contrarietatem enim directam & propriè dictam, requiritur & ſufficit, quod extrema ſub eodem genere conſtituta, inter ſe maximè diſtent, & ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellant, ut docet Ariſtoteles 10. Metaph. cap. 6. & conſtat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præſenti: nam ſunt ſub eodem genere nedum remoto, quod eſt qualitas, ſed etiam proximo, quod eſt habitus moralis, & maximè diſtant inter ſe, ſaltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium conſtituuntur per rationes boni & mali, tanquam per proprias differentias, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 54. art. 3. nihil autem ſic diſtat in genere moris, ſicut bonum à malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex ſua propria differentia inclinat ad actum conſonum & conformem rationi rectæ, vitium verò ad actum eidem rationi diſſonum: hæc autem duo per ordinem ad regulam rationis, adeòque in genere habitûs & inclinationis moralis maximè diſtant; ſicut in genere motûs localis, maximè diſtant ſurſum & deorſum, ante & retro. Item vitia quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquiſitas, ſunt in eodem ſubjecto, nimirum voluntate, vel appetitu ſenſitivo. Demum ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt, nam ad ingreſſum virtutis in voluntate, vitium oppoſitum expellitur, vel diminuitur, & è contra; ita ut in gradibus intenſis nunquam coexiſtant, ut experientia ipſa teſtatur: Ergo opponuntur inter ſe contrariè contrarietate directa, & propriè dicta. 4.

Dico ſecundò, nullum vitium propriè & directè contrariari virtutibus infuſis. Eſt contra Zumel hîc diſp. 2. concluſ. 2. ubi ſine ulla diſtinctione affirmat, vitia directè contrariari virtutibus infuſis, & contra Montezino diſp. 1. num. 16. & Aravium dubio 2. & alios, qui licèt concedant vitia naturalia, ſeu quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, non contrariari directè virtutibus infuſis, contendunt tamen vitia contra ſupernaturalia, ſeu quæ aſcendunt uſque ad præcepta & motiva ſupernaturalia, iiſque ſe immediatè opponunt, virtutibus infuſis propriè & directè contrariari. 5.

Pro-

Probatur primò concluſio ex D. Thoma in 4. A
diſt. 14. quæſt. 2. art. 4. ad 4. ubi ſic ait : *Virtus infuſa & acquiſita non ſunt ejuſdem ſpeciei : unde cùm habitus ex frequentatione operum peccati generatus, virtuti acquiſitæ contrarius ſit, non contrariatur directè virtuti infuſæ.*

6. Probatur ſecundò ratione: Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria indiſpenſabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis ſint ſub eodem genere, quòd maximè diſtent, & quòd ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellant : Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infuſas & vitia, quæcumq; illa ſint: Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infuſis. Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur. In B
primis enim vitia naturalia, ſeu quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, non maximè diſtant, nec maximè opponuntur virtutibus infuſis, cùm objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infuſarum non ſint formaliter oppoſita, ſed objecta duntaxat materialia : nam objectum formale temperantiæ infuſæ v. g. eſt ſumptio moderata ciborum ex motivo ſupernaturali, ut ſcilicet corpus ſubjiciatur ſpiritui, ne contra legem Dei inſurgat; objectum verò formale intemperantiæ naturalis, eſt immoderata ſumptio cibi ex motivo naturali, putà ut corpus delectetur cibis: quæ objecta, ut patet, non ſunt formaliter, ſed tantùm materialiter oppo- C
ſita. Deinde licèt vitia contra ſupernaturalia, ſeu quæ præceptum aliquod aut motivum ſupernaturale in objecto reſpiciunt, iiſque opponuntur, maximè diſtent à virtutibus ſupernaturalibus & per ſe infuſis, non tamen ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt: Tum quia non eſt idem vitij contra ſupernaturalia, & virtutis per ſe infuſæ ſubjectum formale; vitij quippe cujuſcumque ſubjectum eſt potentia naturalis, cùm entitas vitij ſit naturalis, virtutis verò per ſe infuſæ ſubjectum eſt potentia obedientialis, cùm entitas hujus virtutis ſit ſupernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per ſe infuſa illi oppoſita, poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubjecto in D
gradibus intenſis, imò intenſiſſimis : nam ſi quis habens intenſiſſimum habitum intemperantiæ, juſtificetur per actum intenſiſſimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta ſuam diſpoſitionem, gratiam intenſiſſimam, & omnes virtutes infuſas, ac inter eas temperantiam, in eodem gradu intenſionis; & ſic intemperantia, & temperantia per ſe infuſa, erunt ſimul in eodem ſubjecto in gradibus intenſiſſimis. Ex quo fit quod homines infecti vitiis, poſt actum contritionis valde intenſum, per quem juſtificantur, eandem experiantur difficultatem circa proſecutionem boni & fugam mali, quam ante ju- E
ſtificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ ut confeſſa eſt B. Zozimo, initio ſuæ converſionis, varias & frequentes in horrenda ſolitudine carnis moleſtias & tentationes experta eſt, & vehementiſſimam in peccatum luxuriæ ſenſit inclinationem, cui tamen divinâ adjuta gratiâ ſemper reſtitit, & de hoſte domeſtico glorioſè triumphavit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem : Unum uni tantùm debet eſſe contrarium, ut docet Ariſtoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cùm reſiſtant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur : Ergo nequeunt eſſe contraria virtutibus. 7.

Confirmatur : Sæpe unum vitium opponitur duabus virtutibus, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 118. art. 3, ubi ait quod avaritia opponitur juſtitiæ & liberalitati : ſimiliter una virtus opponitur duobus vitiis, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ : Ergo ſi unum uni tantùm ſit contrarium, inter virtutem & vitium, propria contrarietas eſſe nequit.

Ad objectionem in primis dico illud axioma, 8.
Unum uni tantùm eſt contrarium, intelligendum eſſe de his tantùm quæ directè contrariantur: Vitia autem non contrariantur directè donis Spiritus Sancti, ſed indirectè tantùm, cùm eadem quantùm ad hoc ſit ratio de donis ac de virtutibus infuſis, quibus vitia non contrariantur directè ſed ſolùm indirectè, ut in ſecunda concluſione oſtenſum eſt.

Reſpondeo ſecundò, quod licèt unum non 9.
poſſit ſub eadem ratione pluribus contrariari, bene tamen ſub diverſa; & ſic *vitia inquantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem ſunt contra divinum inſtinctum, contrariantur donis*, ut ait S. Thomas ſupra qu. 68. art. 2. Similiter liberalitas & aliæ virtutes quæ verſantur inter duo vitia extrema, ſecundùm diverſas rationes utrique opponuntur: nam liberalitas ſecundum quod inclinat ad dandum quando & ubi oportet &c. opponitur avaritiæ; ut verò inclinat ad retinendum quando & ubi eſt conveniens, opponitur prodigalitati. Per quod patet ad confirmationem.

Objicies ſecundò: Contraria ea ſunt quæ ſub 10.
eodem genere maximè diſtant, & ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt: Sed vitium & virtus acquiſita non ſemper maximè diſtant; cùm ſint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præſumptionem & puſillanimitatem) medium autem non maximè diſtet ab extremis, imò plus diſtent extrema ipſa inter ſe, quàm à medio: Ergo vitium & virtus acquiſita non ſemper inter ſe contraria ſunt.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Mi- 11.
norem : & ad probationem illius dico, virtutes medias materialiter tantùm & phyſicè eſſe in medio vitiorum extremorum; formaliter verò & in genere moris maximè ab eis diſtare: nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod eſt rationi conſonum: ipſa verò vitia, quantumvis inter ſe diſtantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod eſt rationi diſſonum: in quo ambo vitia aliàs extrema conveniunt. Solutio eſt D. Thomæ ſupra quæſt. 64. art. 1. ubi ſimile argumentum ita diſſolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis : pro materia autem habet paſſiones vel operationes : Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, ſic ſecundùm id quod rationis eſt, habet rationem extremi unius, quod*

eſt

eſt conformitas: exceſſus verò & defectus habent rationem alterius extremi, quod eſt difformitas. Si verò conſideretur virtus moralis ſecundùm ſuam materiam, ſic habet rationem medij, inquantum paſsionem reducit ad regulam rationis: unde Philoſophus dicit in 2. Ethic. Virtus ſecundùm ſubſtantiam medietas eſt, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: ſecundùm optimum autem & bonum eſt extremitas, ſcilicet ſecundùm conformitatem rationis. Vide Salmanticenſes hîc diſp. 1. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregiè confirmant & illuſtrant.

12. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas infrà qu. 73. art. 4. ad 3. docet quod odium Dei directè opponitur charitati. Idem docet de ſpe reſpectu deſperationis 2. 2. quæſt. 129. art. 6. ad 2. Item qu. 36. art. 5. ad 1. de miſericordia ait, quod opponitur illi directè invidia, *ſecundùm contrarietatem principalis objecti:* loquitur autem de miſericordia infuſâ, quæ eſt charitatis effectus: Ergo juxta D. Thomam, aliqua vitia propriè & directè opponuntur virtutibus infuſis.

13. Reſpondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeò ſimpliciter tali, ſed de contrarietate directa ſecundùm quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: *ſecundùm contrarietatem principalis objecti.* Unde ſolùm vult S. Doctor, prædicta vitia opponi charitati, ſpei, & miſericordiæ, ex parte objecti, cùm verſentur circa idem oppoſito modo: cæterùm quia ſubjectum utrorumque non eſt idem formaliter; cùm, ut ſuprà dicebamus, vitij cujuſcumque ſubjectum ſit potentia naturalis, virtutum verò infuſarum, potentia obedientialis; hinc fit, quod à contrarietate adæquata & ſimpliciter tali deficiant.

14. Objicies quartò: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infuſas ab ea dimanantes, corrumpuntur & deſtruuntur vitia: Ergo illa ſunt directè contraria virtutibus infuſis. Conſequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex eſt, ut ab eodem ſubjecto mutuò ſe expellant: unde ſuprà concluſione 2. ex coëxiſtentia virtutis infuſæ & vitij in gradibus intenſis, probabimus illa non eſſe inter ſe directè contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. quæſt. 85. art. 2. ad 3. ubi ſic ait: *Qualibet virtus ſpecialis formaliter expellit habitum vitij oppoſiti, ſicut albedo expellit nigredinem ab eodem ſubjecto: ſed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè.* Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc ſcribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantia infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quædam &c.* Secundò probatur idem Antecedens: Scientia infuſa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infuſa debet omnem habitum vitioſum ab appetitu aut voluntate circa ſuum objectum excludere. Tertiò ſi gratia & virtutes infuſæ vitia ſibi oppoſita non expellerent, ſequeretur quod peccator juſtificatus, & virtutibus infuſis ornatus, poterit dici vitioſus: nam denominatio alicujus formæ, ſolùm importat ipſam formam ut communicatam ſubjecto; unde ſi in juſtificato permaneant vitia, non cur ei propriam denominationem non conferant. Quartò ſequeretur quod habitus vitioſi poſſent ſimul ſtare cum beatitudine; quod videtur abſurdum, & repugnans ſtatui perfecto beatitudinis. Sequela probatur: Si quis enim inſignis peccator, habens plures habitus vitioſos, juſtificetur per baptiſmum, & ſtatim moriatur, tunc ille ſtatim erit beatus, tamen in principio beatitudinis conſervabit habitus vitioſos, ſi illi per gratiam & virtutes infuſas in juſtificatione & baptiſmo receptas, non fuerunt excluſi. Ergo habitus vitioſi ſimul cum beatitudine ſtare poterunt.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, ad cujus primam probationem, dicendum eſt primum D. Thomæ teſtimonium ex tertia parte Summæ Theologicæ deſumptum, intelligi debere de virtutibus acquiſitis, non verò de infuſis: ſolùm enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, diverſum eſſe ab eo, quo cæteræ virtutes expellunt unaquæque ſuum vitium: quia iſtæ formaliter id præſtant propter directam oppoſitionem circa idèm objectum & ſubjectum; illa verò efficienter, quatenus elicit vel imperat actus ſatisfactorios, quos acceptans Deus, remittit offenſam, & delet peccata. Ad verificandum autem hoc diſcrimen, non eſt neceſſe ut in omnibus virtutibus ſic accidat, ſed ſufficit quod ſic contingat in acquiſitis. 15.

Ad aliud quod ſubjungitur ex quæſtione de virtutibus, reſpondet Cajetanus, habitus vitioſos ex eo dici a S. Doctore corrumpi & deſtrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium ſtatum & complementum vitij ſub quo erant ante juſtificationem, adeòque pereunt formaliſſimè in eſſe vitiorum moralium, quamvis maneant quoad ſubſtantiam & intenſionem phyſicam. Quam doctrinam & ſolutionem fusè explicant & defendunt Salmanticenſes hîc diſp. 1. dubio 2. §. 3. & dicunt Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infuſarum amittant aliquid de ſua propria & ſpecifica ratione, aut quod non retineant propriam differentiam conſtitutivam eſſentiæ vitij (ut quidam putaverunt) ſed quod manent ita retractata & cohibita per gratiam & virtutes, ut non retineant illum ſtatum qui proprius eſt habituum vitioſorum, qui de ſe, & nullâ cohibente gratiâ, adhærent fortiter objecto, denominantque voluntarii, eamque ſibi quoad proſecutionem mali & fugam boni ſubjiciunt. 16.

Ad ſecundam probationem Antecedentis, admiſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio verò diſparitatis eſt quia fides & ſcientia plenè ſubjiciunt ſibi intellectum, èique conferunt omnimodam certitudinem veritatis ſcitæ aut creditæ ſubindeque in eo nullam relinquit inclinationem ad formandum aſſenſum contrarium, excluduntque errorem habitualiter in talem aſſenſum propendentem. At verò inclinatio in bonum quæ fit per virtutes infuſas, non ità plenè ſub initio ſibi ſubjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus ſibi oppoſitos; atque adeò tales virtutes habitus vitioſos neceſſariò non excludunt, ſed cum ipſis ſimul ſtare poſſunt in homine juſtificato. 17.

Ad tertiam nego ſequelam, ut enim homo denominetur vitioſus, non ſufficit quod habeat vitia quoad eſſentiam, ſed inſuper requiritur quod illa ſint in ſubjecto ſub ſtatu comple- 18.

men-

mento ſibi proprio, quem modum eſſendi non habent in homine juſtificato; ad ſtatum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, ſed conſervantia rationem voluntarij, ſicut dum fuerunt acquiſita: in juſtificatione autem retractatur hæc ratio per pœnitentiam, quatenùs retractantur actus peccaminoſi, qui voluntariè vitia genuere; undè ſicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum ſtatu ſibi proprio & connaturali.

19. Ad quartam, nego etiam ſequelam: licet enim habitus vitioſi non contrarientur propriè virtutibus infuſis, contrariantur tamen beatitudini, quæ eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & ſic habitus vitioſi, utpote mali in genere moris, debent tolli ante adeptionem beatitudinis, ſive ante, ſive poſt pœnas purgatorij.

20. Poteſt etiam principali argumento reſponderi, datô Antecedenti, negando Conſequentiam: non rectè enim infertur aliqua eſſe directè contraria ex eo præcisè, quòd ſe expellant, aut ſint incompoſſibilia etiam in gradibus remiſſis; quia hæc expulſio & incompoſſibilitas poteſt ex alijs oppoſitionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppoſitionem privatam. Nos autem ex coëxiſtentia, ſeu compoſſibilitate virtutis infuſæ & vitij rectè in ſeconda concluſione probavimus non competere illis directam contrarietatem, quia excluſio & incompoſſibilitas extremorum eſt proprietas contrariorum ſecundo modo ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio; quæ ſcilicet convenit omnibus contrarijs, ſed non ſolis. Undè ſicut ex eo quòd aliquid non ſit bipes, rectè infertur non eſſe hominem, non verò è contra ex eo quòd aliquod animal ſit bipes, benè colligitur eſſe hominem: ita pariter ex eo quòd aliqua non ſe mutuò excludunt, rectè probatur non eſſe directè contraria; non tamen valet hic diſcurſus: Aliqua excludunt ſe mutuò: Ergo ſunt directè contraria.

ARTICULUS II.

Utrum omnia vitia, tàm ea, quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

21. Dico primò, vitia oppoſita virtutibus acquiſitis eſſe contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. ubi hanc concluſionem probat in argumento *ſed contra*, ex Auguſtino lib. 3. de libero arbitrio ſic dicente: *Omne vitium eo ipſo quòd vitium eſt, contra naturam eſt.* In corpore verò articuli ſic diſcurrit: Quod eſt contra propriam formam, per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; ſicut quod eſt contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipſo naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis contrariantur formæ, per quam homo connaturaliter agit, nimirum lumini, ſeu dictamini rationis, quæ eſt propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis ſunt contra naturam hominis, ipſumque brutis quodammodo ſimilem reddunt. Undè Bernardus ait quòd homo per vitia & peccata *ipſis beſtijs beſtialior fit*, & Boëtius in libris de conſolat. hæc ex Timœo Locro, & alijs Platonicis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus raptor, lupo ſimilem dixeris. Ferox atque inquietus in litigijs linguam exercet; cani comparabis. Inſidiator occultus ſubripuiſſe fraudibus gaudet; vulpeculis exæquetur. Ira intemperans fremit, leonis animam geſtare credatur. Pavidus eſt, & non metuenda formidat; cervis ſimilis habeatur. Segnis ac ſtupidus torpet; aſinum exiſtima. Levis & inconſtans ſtudia permutat; nil ab avibus diſtat. Fœdis, immundiſque libidinibus mergitur, ſordidâ ſuis voluptate detinetur.*

22. Aliter poteſt hæc ratio D. Thomæ expendi, & ſub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, eſt contra illius naturam: Sed vitia oppoſita virtutibus acquiſitis contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo ſunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquiſitas: Ergo vitia illis oppoſita contrariantur naturali inclinationi hominis. Conſequentia manifeſta eſt. Antecedens verò oſtenditur primò ex D. Thoma infra qu. 4. art. 3. ubi ſic ait: *Naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc, quòd agat ſecundum rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem.* Secundò probatur hac ratione, quam ibidem inſinuat. Unumquodq; naturaliter inclinatur ad operationem convenientem ſibi ſecundùm ſuam formam: At operatio honeſta & virtuoſa eſt conveniens homini ſecundùm propriam formam, cùm conſiſtat in hoc, quod eſt vivere ſecundùm rationem, quod eſt operari convenienter ad animam, ut rationalis eſt: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honeſtos & virtuoſos, & conſequenter etiam ad virtutes, quæ ſunt illorum principia.

23. Confirmatur: Quia homo ex natura ſua intellectivus eſt, naturaliter appetit cognitionem veri, per quam ut intellectivus perficitur: Sed homo ex natura ſua non ſolùm eſt intellectivus veri, ſed etiam volitivus boni honeſti, quod ſolum eſt verum bonum, per cujus volitionem perficitur: Ergo homo naturaliter in volitionem boni honeſti inclinatur, ac proinde in virtutes acquiſitas, quæ ſunt honeſtæ volitionis principia.

24. Confirmatur ampliùs: Inclinatio ſupra potentiam activam, aut receptivam ſolùm addit quòd ſit ad terminum perficientem & proportionatum: unde etſi in homine detur potentia ad viſionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur, non tamen naturaliter in illam inclinat, quia talis operatio non eſt viribus ejus naturalibus proportionata. Item etſi natura humana ſit capax unionis hypoſtaticæ, & per illam perficiatur; quia tamen hæc unio non eſt ei proportionata, non datur in natura humana naturalis inclinatio ad illam. Non datur etiam in homine naturalis inclinatio ad formale malitiæ, quia licèt non excedat proportionem potentiarum hominis, illas tamen non perficit, ſed potiùs inficit & lædit: At homo quatenùs rationalis per virtutes acquiſitas perficitur, & aliàs habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenùs rationalis naturaliter in virtutes illas inclinatur, ſubindeque vitia illis oppoſita termino naturalis inclinationis contrariantur, & per conſequens ſunt contra ipſius naturam.

Dico ſecundò: Etiam vitia & peccata oppoſita virtutibus infuſis ſunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomiſtæ, exceptis

Conrado, & Medina, qui docent ſolùm vitia, quæ recedunt à regula rationis naturalis, & directè adverſantur virtutibus acquiſitis, eſſe contra naturam hominis.

25. Probatur primò concluſio ex Auguſtino ſupra citato, aſſerente omne vitium, eo ipſo quo vitium eſt, eſſe contra naturam hominis.

Probatur ſecundò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. ar. ad 1. ubi docet infidelitatem eſſe contra naturam hominis: infidelitas autem virtuti fidei quæ ſupernaturalis eſt, adverſatur. Et hic art. 2. ad 1. concluſionem noſtram clarè exprimit: cùm enim argumentum intenderet, vitia contra naturam non eſſe, quia contrariantur virtutibus, quæ in nobis non ſunt à natura, ſed vel per infuſionem, vel ab aſſuetudine absque reſtrictione ad hæc, vel illa vitia, reſpondet eſſe contra naturam, quia virtutes etſi nobis à natura non inſint, hoc eſt à natura non dimanent, inclinant tamen in id, quod eſt ſecundùm naturam, & quod eſt naturæ conforme. Ex quo hæc poteſt deduci ratio. Diſpoſitio ſubjecti contra id quod convenit ſuæ naturæ, eſt contra naturam ſubjecti: Sed vitium virtuti infuſæ contrarium eſt diſpoſitio hominis contra id, quod convenit ſuæ naturæ: Ergo eſt contra naturam hominis. Major patet, nam eo ipſo quod ſit diſpoſitio contra id, quod convenit naturæ ſubjecti, eſt diſconveniens & diſſona naturæ ſubjecti: Ergo eſt contra ejus naturam. Minor autem probatur: Virtus infuſa eſt diſpoſitio hominis naturæ conveniens, cùm hominem perficiat conſonè & convenienter ad naturam rationalem: Ergo vitium virtuti infuſæ contrarium, eſt diſpoſitio hominis contra id quod convenit ſuæ naturæ.

26. Dices: Ut diſpoſitio aliqua ſit contra naturam ſubjecti, requiritur quòd ſit contraria diſpoſitioni naturali, & debitæ tali naturæ: Sed virtus infuſa non debetur homini: Ergo vitium illi oppoſitum non eſt contra hominis naturam.

Sed contra primò: Licèt virtus infuſa non ſit debita naturæ hominis, eſt tamen, ut dicebamus, perfectio conſentanea, congrua, & ſimpliciter conveniens naturæ rationali: Ergo vitium virtuti infuſæ contrarium, eſto demus quod non ſit contra naturalem inclinationem naturæ rationalis, ac proinde non ſit, ut ita dicamus, connaturale, eſt tamen diſconveniens diſpoſitio naturæ rationalis, quod ſufficit ut contra naturam rationalem eſſe dicatur; ſicut etiam ſufficit in virtute infuſa, quod ſit perfectio conveniens naturæ rationali, ut illi dicatur conformis.

Secundò: Quod præbet impedimentum naturæ inferiori, ne perficiatur à ſuperiori, cui ſubordinatur, neceſſariò eſt illi diſconveniens, ac proinde contra ejus naturam: ſicut è contra quod eſt ei ratio ut perficiatur à tali ſuperiore, non poteſt non eſſe conveniens, & conſonum ſuæ naturæ: Sed vitia virtuti infuſæ contraria, ponunt impedimentum in humana natura, ne perficiatur per gratiam & virtutes infuſas à Deo authore ſupernaturali, cui ſubordinatur: Ergo hujuſmodi vitia diſſonant & diſconveniunt tali naturæ, ac proinde ſunt contra illam, quamvis virtutes infuſæ homini non debeantur.

27. Id poteſt confirmari & illuſtrari ex doctrina quam tradit D. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 3. his verbis, *Ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod eſt ſecundùm proprium motum: aliud autem quod eſt ſecundùm modum ſuperioris naturæ: ſicut aqua ſecundùm motum proprium movetur ad centrum, ſecundùm autem motum Lunæ movetur circa centrum, ſecundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem; motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c.* Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non ſit ſupernaturalis abſolutè, eſt tamen ſupra naturam propriam ipſius aquæ, quatenùs ex propria gravitate nequit ſic moveri, & nihilominùs talis motus & influxus valdè ei conſonat, eſſetque contra naturam ejuſdem aquæ, & aliquo modo illi violentum, quidquid talem motum & influxum impediret: Ita pariter quamvis virtutes infuſæ homini non debeantur, quia tamen rationali naturæ valdè conſonæ & convenientes ſunt, eſt contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam, & virtutes, à Deo authore ſupernaturali, cui ſubordinatur: *perfectio enim rationalis naturæ* (addit S. Doctor loco citato) *non ſolùm conſiſtit in eo quod ei competit ſecundùm ſuam naturam; ſed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam ſupernaturali perfectione divinæ bonitatis.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

28. OBjiciès primò contra primam concluſionem: Malitia in Scriptura dicitur quibuſdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erat enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale eſt, non poteſt dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquiſitis contraria non ſunt contra naturam hominis.

Reſpondeo ex D. Thoma quæſt. 1. de virtutibus art. 8. ad 16. quod malitia dicitur in Scriptura aliquibus hominibus naturalis, non ex eo quòd ſit eorum naturæ conſentanea, ſed quia ab illis in conſuetudinem redacta eſt, conſuetudo verò dicitur altera natura.

29. Objicies ſecundò: Si vitia & peccata eſſent contra naturam hominis, eſſent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, cùm de ratione vitij & peccati ſit eſſe voluntarium, quod cum ratione violenti ſubſiſtere nequit. Sequela verò Majoris probatur. Motus lapidis ſurſum ideo violentus eſt, quia eſt contra lapidis naturam, ſeu quia repugnat naturali ejus inclinationi, quâ fertur deorſum, & appetit centrum: Ergo ſi vitia & peccata ſint contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrarientur, ſunt illi violenta.

30. Reſpondeo negando ſequelam Majoris, ad ejus probationem dicatur, ad violentiam non ſufficere eſſe contra inclinationem innatam, ſed requiri quod ab extrinſeco ſit, vel quod ſi ſit ab intrinſeco, ſit contra inclinationem elicitam, quando ſubjectum eſt capax illius; undè cùm peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non ſit, & aliàs illi conveniat ab intrinſeco, non poteſt dici homini violentum, quamvis inclinationi ejus innatæ adverſetur: motus autem lapidis ſurſum projecti omnino ab extrinſeco eſt, & ideò violentus.

Objicies tertiò: Quod eſt contra aliquam naturam, in habentibus illam contingit in paucioribus; undè monſtra, quia ſunt defectus & pecca-

cata naturæ, à communi & ordinario operandi modo aberrantis, rariſſima ſunt. Sed vitia & peccata in hominibus non rarò, ſed frequenter & ſæpiſſimè contingunt, ut infelix experientia docet: Ergo non ſunt contra naturam hominis.

32. Huic argumento, quod flebilem (ut loquitur Cajetanus) ingerit difficultatem, de ea quam experimur in noſtra ſpecie ſingulari miſeria, reſpondetur cum eodem Anthore, hoc eſſe ſpeciale in natura humana, ut bonum ſibi conſonum aſſequatur in paucioribus, malum verò in pluribus ei contingat: cùm tamen in omnibus alijs naturis, tàm ſupra, quàm infra hominem, bonum eis conſonum reperiatur in pluribus, malum verò eis diſſonum in paucioribus accidat. Cujus diſcriminis ratio reducenda eſt in hominis conſtitutionem: ille enim duplici naturâ contrariâ conſtat, ſenſitivâ ſcilicet & rationali, & ut loquitur Auguſtinus: *Medium quoddam eſt inter pecora & Angelos, inferior Angelis, ſuperior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis.* Ex quibus naturis, ſenſitiva, cui vitia conſonant, prævalet in pluribus; rationalis vero, cui adverſantur, prævalet in paucioribus. *Quia enim* (verba ſunt D. Thomæ hîc art. 2 ad 3.) *per operationem ſensûs homo pervenit ad actus rationis, ideò plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitivæ, quàm ordinem rationis: plures enim ſunt, qui aſſequuntur principium rei, quàm qui ad conſummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proveniunt, quòd ſequuntur inclinationem naturæ ſenſitivæ contra ordinem rationis.*

9. de civit. cap. 13.

Addit Cajetanus, bona naturæ ſenſitivæ eſſe quoad nos magis connaturalia, non quia magis ſunt juxta noſtram naturam, ſed quia ab ineunte ætate ſunt nobis in uſu; & quia magis nota, utpote evidenti ſenſuum experientiâ; & quia magis moventia ratione promptæ delectationis & ratione oppoſiti imminentis & contriſtantis in promptu. Bonum autem rationis non niſi poſt ætatem percipitur, & parùm cognoſcitur, parùmque movet tàm ipſum, quàm oppoſitum malum, ſive culpæ, ſive pœnæ. Hinc fit, quòd licèt monſtra naturæ ſenſitivæ rariſſima ſint, peccata tamen & vitia, quæ ſunt monſtra naturæ rationalis, ſæpiſſimè contingant, & ferè quotidiana ſint.

33. Objicies quartò: Non eſt in homine naturalis inclinatio ad virtutes acquiſitas: Ergo ex eò quod vitia opponantur illis virtutibus, non rectè infertur illa eſſe naturæ rationali contraria. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens probatur. Si eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus, ut illud promptè & faciliter proſequeretur; neque poſſet ad actus vitioſos aſſuefieri, quantumcunque in illis exerceretur: Sed utrumque falſum eſt, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur quoad utrumque: Quia namque homo naturaliter inclinatur in bonum honeſtum in communi, ad illius volitionem non indiget ſuperadditâ virtute acquiſitâ, ut communiter docent Diſcipuli D. Thomæ. Item ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ, vel naturæ non poteſt dari aſſuefactio habitualis; ut patet in gravi, quod etſi multoties aſcendat, nullam acquirit aſſuefactionem ad aſcendendum, eo quòd aſcenſus ſit contra naturalem inclinationem ipſius gravis: Ergo ſi eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neq; indigeret habitibus ut illud prompte & faciliter proſequeretur, neq; poſſet aſſuefieri ad actus vitioſos.

34. Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem, nego utramque ſequelam: Ad id verò, quod in contrarium adducitur, dicendum eſt, non ideo hominem non indigere virtute ſuperadditâ reſpectu boni honeſti in communi, quia quomodolibet inclinatur in illud, ſed quia inclinatur perfectè, & abſque ulla difficultate; inclinatio autem naturæ rationalis ad objecta particularia virtutum non eſt conſummata & completa, quia in volendo objecta illa particularia difficultas invenitur; & ideo quamvis natura hominis ut rationalis inclinet ad illa, indiget nihilominùs ſuperadditâ virtute, ut ſuaviter, delectabiliter, & ſine difficultate erga talia objecta feratur, ut in tractatu de virtutibus oſtenſum eſt. Quare ad illud, quod ſubjungitur, diſtinguo Antecedens: Ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ, vel naturæ non poteſt dari aſſuefactio habitualis, ſi inclinatio illa omnino perfecta ſit, concedo Antecedens: ſi ſit imperfecta, nego Antecedens. Unde quia inclinatio lapidis ad deſcenſum perfecta & completa eſt, utpote à qua naturaliter motus deſcenſûs dimanat, vel quies in centro, niſi talis inclinatio ab extrinſeco impediatur, hinc eſt quòd non poſſit lapis ad oppoſitum aſſuefieri; è contrà vero cùm inclinatio hominis ad bona particularia ſpecificantia virtutes non ſit completa & perfecta, nec abſque ulla difficultate intrinſeca ad objecta oppoſita poteſt eſſe in homine aſſuefactio.

35. Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Virtutes infuſæ non ſunt homini naturales, cùm à natura non ſint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis oppoſita non ſunt contra naturam hominis.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: ut enim vitia contra naturam ſint, non eſt neceſſarium quod opponantur perfectionibus naturalibus, ſed ſufficit quod contrarientur perfectioni convenienti naturæ, nam ex hoc ſunt naturæ diſſona & diſconvenientia, ut in tertia probatione ſecundæ concluſionis declaravimus: licèt autem virtutes per ſe infuſæ non ſint naturales homini, ſunt tamen perfectiones naturæ rationali convenientes, ac proinde vitia illis oppoſita naturæ rationali adverſantur.

36. Dices, Plura ſunt quæ opponuntur perfectionibus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: fides enim opponitur lumini gloriæ, quo ſummè perficitur rationalis natura: ſpes etiam poſſeſſioni opponitur, ſtatus corruptionis etiam pugnat cum dote incorruptibilitatis, & tamen nihil illorum eſt contra naturam hominis: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ rationali non ſufficit in forma, ut contra naturam ſit.

37. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Plura ſunt quæ opponuntur perfectionibus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: ſi ex alia parte naturam rationalem perficiant, concedo Antecedens: ſi illam non perficiant, nego Antecedens, & diſtinguo Conſequens: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ non ſufficit in forma aliàs perficiente, ut contra naturam ſit, concedo Conſequens: in forma ratione ſui non perficiente, nego. Et quia dona in probatione addicta, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quòd ipſa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt; vi-

tium autem taliter virtuti infuſæ opponitur, quòd ratione ſui naturam rationalem non perficit, conſequens eſt, quod dona illa contra naturam hominis non ſint, benè tamen vitia virtutibus infuſis oppoſita.

38. Ex dictis inferes, vitia & peccata oppoſita virtutibus reſidentibus in appetitu hominis ſenſitivo, eſſe contra naturam ſenſitivam, non ſecundùm ſe conſideratam, ſed prout in homine participat aliquid rationis & voluntatis: quia appetitus ſenſitivus ſecundum quod participat rationem, naturaliter inclinatur in ejus bonum: & ita vitium, quod hujuſmodi inclinationi adverſatur, contrariabitur etiam tali appetitui, prout natus eſt obedire rationi, & aliquid de illa in homine participat.

Confirmatur: Temperantia v. g. quæ ſubjectatur in parte concupiſcibili, eſt virtus naturæ ſenſitivæ, quatenùs eſt apta obedire rationi: Ergo vitium intemperantiæ huic virtuti oppoſitum eſt difforme & diſſonum naturæ ſenſitivæ, ſub hac conſideratione, & conſequenter eſt illi contrarium. Patet Conſequentia, nam id, quod adverſatur perfectioni conſonæ alicui naturæ, eidem naturæ eſt contrarium, ut ex ſupra dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum in ratione malitiæ moralis excedat ſimpliciter habitum vitioſum?

PArtem negantem tenent aliqui, quos ſuppreſſò nomine refert Martinez hîc dubio 1. Sententia tamen affirmans communis eſt inter Theologos, eamque expreſsè docent Magiſter in 2. diſp. 35. & D. Thomas hîc art. 3. ubi ſic ait: *Potior eſt actus in bonitate, vel malitia, quàm habitus.* Et in ſolut. ad ultimum: *In bonitate & malitia actus præeminet habitui.*

Dico igitur: Peccatum in ratione malitiæ moralis excedit ſimpliciter habitum vitioſum.

39. Probatur primò: Habitus in ratione mali moralis ſimpliciter excedit potentiam: Ergo peccatum habitum vitioſum excedit. Antecedens conſtat, primò, quia id, quod eſt indifferens ad bonum & malum morale, non ita malum eſt, ſicut id, quod tali indifferentiâ non gaudet, ſed determinatè ad malum inclinat: At potentia de ſe eſt indifferens ad bonum, vel malum morale, habitus verò malus ad malum determinatè inclinat, ita ut ipſo uti ad bonum non poſſimus: Ergo habitus vitioſus in malitia potentiam excedit. Secundò Habitus proximiùs adverſatur regulis morum, quàm nuda potentia, cùm proximiùs ad actum regulis morum diſſonum accedat: At ex hac contrarietate ſumitur malitia moralis: Ergo in illa habitus excedit potentiam. Conſequentia verò oſtenditur primò, quia habitus vitioſus etſi ratione ſui determinatè malum reſpiciat, non tamen omnino potentiam ad malum determinat, ſed indifferentem illam relinquit ad bonum & malum actum; Actus autem malus omnem potentiæ ſuſpenſionem tollit, illam ultimò ad malũ determinans: Ergo ſi habitus potentiam excedit ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum ratione majoris determinationis. Secundò, Actus proximiùs adverſatur regulis morum, quàm habitus, cùm ratione ſui ſit illis difformis; habitus verò, quia inclinat in actum difformem:

A Ergo ſi ratione immediatioris oppoſitionis ad regulas morum habitus potentiam ſuperat, ratione ejuſdem actus habitum ſuperabit.

Confirmatur ex D. Thoma hic art. 3. Habitus medius eſt inter actum & potentiam, & medio modo ſe habet, quia neque eſt ita actualis, nec ita determinatus ad bonum & malum, ſicut actus ſecundus; neque ita potentialis, & ad utrumque indifferens, ſicut ipſa potentia: Debet ergo medium gradum inter illa obtinere, adeoque taliter ſuperare in bonitate & malitia potentiam, ut cedat actui, & ab eo ſuperetur. 40

Probatur ſecundò concluſio ratione, quam ibidem ſub finem articuli idem S. Doctor his B verbis inſinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, niſi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actûs, dicitur habitus bonus vel malus; & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia, quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis eſt.* Quod axioma verum habet, quoties id propter quod aliquid dicitur, eſt formaliter tale: ſicut quia media ſunt bona, & quæruntur propter finem, & finis etiam quæritur, & eſt bonus, melior eſt, & magis quæritur ipſe finis: Cùm ergo habitus ſit bonus vel malus propter actum, qui eſt formaliter malus aut bonus, ſit hujuſmodi denominationes C magis convenire actui, quàm habitui. 41.

Probatur tertiò: Malitia peccati hominem pœnâ & odio Dei dignum conſtituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitia vitij nihil horum præſtat formaliter, ſed ſolùm inclinativè & originativè, quatenùs ex peccato cauſatur, & ad illud inclinat, ut patet in homine juſtificato per actum ferventiſſimum charitatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pœna peccati, & à Deo valdè diligitur, in quo tamen qualitates vitioſæ perſeverare poſſunt: Ergo malitia peccati major eſt malitiâ vitij. 42.

Denique, Malitia per quam homo vituperabilior D redditur, major eſt in ratione malitiæ: At per malitiam peccati homo vituperabilior redditur, quàm per malitiam vitij; majori enim vituperio dignus eſt actu peccans, & legem actu transgrediens, quàm qui ad tranſgreſſionem per habitus vitioſos inclinatus, legem actu non tranſgreditur: Ergo malitia peccati vitij malitiam excedit. 43.

Objicies contra iſtam concluſionem: Cauſa efficiens vel excedit effectum, vel ad minùs illum adæquat, cùm quidquid eſt in effectu, in illa actu debeat præcontineri, vel formaliter, vel eminenter: Sed habitus vitioſus eſt cauſa efficiens peccati actualis: Ergo vel illud exce- E dit, vel ad minùs adæquat in ratione malitiæ. 44.

Reſpondeo, Majorem ad ſummum eſſe veram de exceſſu, aut inæqualitate in eo, quod perfectionis eſt in effectu, non autem in eo, quod imperfectionis eſt; licèt enim effectus nequeat eſſe ſuâ cauſâ perfectior, imperfectior illâ eſſe poteſt: cùm ergo malitia moralis, non perfectio, ſed imperfectio ſit ex eo, quod peccatum efficienter principaliter cauſatur ab habitu, vel potentia, non colligitur quod in malitia habitum, vel potentiam non ſuperet. 45.

Dices, Saltem actus honeſtus non erit præſtantior habitu virtutis in morali bonitate, cùm talis habitus ſit cauſſa efficiens illius, & bonitas moralis perfectio ſit: Sed hoc repugnat D. Thomæ, qui hic art. 3. univerſaliter docet, omnem 46.

actum

actum ſecundum, ſive bonun ſive malum, ſuperare abſolutè & ſimpliciter ſuum habitum in bonitate & malitia: Ergo &c. A

47. Huic inſtantiæ variè reſpondent Authores, ſed vera ſolutio eſt quam D. Thomas ibidem tradit in reſp. ad 3. ubi ſic ait: *Dicendum quòd habitus eſt cauſa actûs in genere cauſæ finalis, ſecundùm quam conſideratur ratio boni & mali; & ideò in bonitate & malitia actus præeminet habitui.* Igitur juxta hanc D. Thomæ doctrinam tunc ſolùm effectus habet perfectius eſſe vel æquè perfectum in ſua cauſa effectiva, quàm in ſe, quando talis effectus non eſt ſimul cauſa finalis ipſius cauſæ effectivæ; & ideò calor perfectius eſſe habet in Sole, & omnes creaturæ in Deo, quàm in ſeipſis, quia ita ſunt effectus Dei & Solis, ut non ſint eorum cauſa finalis: Quando verò effectus ſimul eſt cauſa finalis, perfectius habet eſſe in ſe, quàm in illa cauſa effectiva, cujus eſt finis; nam finis ſemper eſt potior tam in bono quam in malo iis quæ ſunt ad finem, quia ſecundùm cauſam finalem ratio boni & mali moralis conſideratur. Unde quia actus honeſtus ita eſt effectus habitûs virtutis, ut ſimul ſit cauſa finalis illius, in morali bonitate illum excedit. B

48. Inſtabis: Licèt actus ſecundus ſit cauſa finalis habitûs, debet tamen tota ejus perfectio & actualitas, in aliquam cauſam efficientem in qua contineatur, reduci: Sed non poteſt talis perfectio vel actualitas in aliam cauſam efficientem, quàm in habitum vel potentiam à qua actus producitur, reduci: Ergo debet in habitu vel potentia talis perfectio vel actualitas virtualiter contineri, & per conſequens cauſa effectiva debet eſſe ita perfecta, ſicut finalis, & habitus, ſicut actus ſecundus. C

49. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: licèt enim major illa perfectio & actualitas actus ſecundi, in aliquam cauſam efficientem reducenda ſit, non tamen in potentiam vel habitum, cujus eſt cauſa finalis, ſed in cauſam primam, reſpectu cujus talis actus nullo modo eſt finis, ſed habet duntaxat rationem effectûs. D Solutio eſt D. Thomæ infra quæſt. 79. art. 2. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Omnis actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu, quia nihil agit, niſi ſecundùm quod eſt actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, quæ eſt per ſuam eſſentiam actus: unde relinquitur quod Deus ſit cauſa omnis actionis, inquantum eſt actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas quâ actio potentiam & habitum excedit, in actualitatem divinæ motionis, quâ omnis cauſa ſecunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum ſecundum reducitur, juxta doctrinam D. Thomæ, debet ut in cauſam efficientem reduci: E cùm enim omnis cauſa ſecunda potentialis ſit, vel potentialitati admixta, non poteſt talem actualitatem cauſare, niſi virtute, & motione Dei, qui eſt actus purus, priùs ſaltem naturâ imbuatur, ſubindeque niſi ad agendum præmoveatur & prædeterminetur, ut in tractatu de actibus humanis fusè oſtendimus.

Diſp. 5. art. 2. §. 7.

ARTICULUS IV.

Vtrum ſit de eſſentia cuiuslibet peccati eſſe contra legem æternam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

NOTANDUM primò ex D. Thoma infra quæſt. 91. art. 1. quòd lex æterna eſt ratio agendorum à creatura rationali, in mente divina exiſtens: cùm enim lex nihil aliud ſit (ut ibidem ait S. Doctor) quàm *dictamen practicæ rationis, exiſtens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifeſtum eſt* (ſubdit) *ſuppoſito quòd mundus divinâ regatur providentiâ, quòd tota communitas univerſi gubernatur ratione divinâ; & ideò ipſa ratio gubernationis rerum, in Deo, ſicut in Principe univerſitatis exiſtens, legis rationem habet: & quia divina ratio nihil concipit in tempore, ſed habet æternum conceptum, inde eſt quod hujuſmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem hæc æterna lex differat à providentia divina, diximus in tractatu de voluntate Dei. 50.

Diſp. 8. art. 2. §. 1.

51. Notandum ſecundò, omnes alias leges, ſive divinas, ſive humanas, lege æterna derivari, & in virtute ejus vim obligandi, prohibendi, & præcipiendi habere: juxta illud quod de ſe ait divina Sapientia Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt.* Unde ſi peccatum ſit contra aliquam legem divinam vel humanam, immediatè, erit etiam mediatè contra legem æternam, à qua leges illæ ut rivuli à fonte promanant.

52. Notandum tertiò, legem dividi in naturalem & poſitivam. Lex naturalis eſt ipſum naturale lumen practicæ rationis, ſignatum in mentibus noſtris, juxta illud Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambroſius libro 5. de paradiſo cap. 14. ait quòd talis lex *non inſcribitur, ſed innaſcitur: nec aliquâ lectione percipitur, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.* Sicut enim in intellectu ſpeculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet eſt: vel non eſt, Totum eſt maius ſua parte* &c. quæ ſunt cauſa & principium totius cognitionis ſpeculativæ: ita in intellectu practico ſunt quædam principia practica per ſe nota, ut *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum*, & ſimilia, quæ ſunt menſura & regula noſtrarum operationum. Lex poſitiva eſt, quæ ſub expreſſis verbis eſt poſita, & ſubdividitur in divinam & humanam. Lex divina à Deo eſt poſita, & in ſacra Scriptura, vel ſacris traditionibus continetur: lex verò humana eſt poſita à Principe alicujus reipublicæ; unde dividitur in Eccleſiaſticam, poſitam ab aliquo Eccleſiæ Prælato; & Civilem, ab aliquo Principe ſæculari latam.

53. Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, quod de facto certum eſt, omne peccatum eſſe contra aliquam legem: nullum enim eſt aſſignabile, quòd lege divina vel humana, poſitiva aut naturali, non ſit prohibitum. Unde cùm D. Thomas infra q. 88. art. 1. ait peccatum veniale non

eſſe contra legem, ſed præter legem, non loquitur de ipſa lege per quam immediatè prohibetur, ſed de lege quæ neceſſariò obſervari debeat ad aſſequendam æternam ſalutem, ut magis infra patebit. His præmiſſis pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

54. Dico, eſſentiale eſſe cuilibet peccato, quòd ſit contra legem Dei æternam: unde ſi per impoſſibile lex æterna deficeret, vel id quod modò eſt peccatum, non eſſet ab ea prohibitum, eo ipſo non haberet formaliter rationem peccati, neque mali moralis, ſed initiativè tantùm & fundamentaliter. Eſt contra Vazquem hic diſput. 97. & quoſdam alios Recentiores, negantes eſſe de ratione peccati, in his quæ ſunt intrinſecè mala, quòd ſit contra aliquam legem, & aſſerentes eſſentialem peccati rationem deſumi ex oppoſitione ad naturam rationalem, nullo habito reſpectu ad legem.

55. Probatur primò ex Scriptura & SS. Patribus: Pſalmo 118. dicitur, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*: Atqui ſi non eſſet eſſentiale omni peccato, quòd eſſet contra aliquam legem, omnes peccatores non poſſent dici prævaricantes; quia prævaricatio eſt contra legem, ſeu receſſus à lege, ut docent Ambroſius ſerm. 16. in hunc locum, & Auguſtinus concione 25. in hunc Pſalmum: unde Apoſtolus ad Rom. 4. ait: *ubi non eſt lex, nec prævaricatio*: Ergo eſt eſſentiale omni peccato eſſe contra aliquam legem, ſubindeque contra legem Dei æternam, à qua omnes aliæ leges derivantur, & vim obligandi habent, ut notabili 2. oſtendimus.

Hanc rationem tangit Auguſtinus loco citato, ubi ſic diſcurrit: *Si prævaricantes ſunt omnes peccatores terræ, nullum eſt utique ſine prævaricatione peccatum: nulla eſt autem prævaricatio ſine lege. nullum eſt igitur niſi in lege peccatum.* Simili diſcurſu utitur Ambroſius lib. 1. de paradiſo cap. 8. dicens: *Non enim conſiſteret peccatum, ſi interdictio non fuiſſet: quid enim eſt peccatum, niſi divinæ legis prævaricatio, & cæleſtium inobedientia præceptorum?*

56. Probatur ſecundò concluſio ex definitione peccati, quam ex Auguſtino tradit D. Thomas hic art. 6. ubi docet peccatum convenienter definiri, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Ergo de ratione & eſſentia omnis peccati eſt, quòd ſit contra talem legem: definitio enim, ſi ſit legitima debet explicare naturam & eſſentiam rei, & ea quæ per ſe & neceſſariò, non verò quæ per accidens tantùm ſeu accidentaliter ei conveniunt.

57. Probatur tertiò: De ratione omnis peccati eſt ut ſit contra dictamen rationis, & idcirco habet eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen: Sed dictamen rationis eſt ipſa lex naturalis, quæ eſt participatio legis æternæ: Ergo de ratione omnis peccati eſt quòd, mediatè ſaltem, ſit contrarium legi æternæ. Major eſt certa: quia omnis moralitas ſumitur per ordinem ad rationem, quæ eſt proxima regula actuum moralium: unde ſicut bonitas moralis conſiſtit in conformitate actûs cum ratione, ita malitia conſiſtere debet in difformitate vel diſconvenientia ad illam, ſeu in hoc quòd ſit contra ejus dictamen: quare ſi aliquis per errorem invincibilem judicaret hic & nunc licere ſibi facere aliquid quod eſt de ſe malum, v. g. mentiri ad tuendam vitam proximi, aut furari ad tribuendam eleemoſynam, non peccaret tales actus eliciendo, quia in tali caſu nullum eſſet dictamen rationis illos prohibens. Minor verò eſt D. Thomæ infra qu. 91. art. 2. ubi ea ratione probat dari in nobis legem naturalem ex impreſſione legis æternæ, quia datur dictamen & lumen rationis, diſcernens quid ſit bonum & quid ſit malum; quid faciendum vel non faciendum: de quo lumine dixit Pſalmiſta: *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*, id eſt lumen à vultu tuo derivatum. Et ſanè niſi hujuſmodi lumen, & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut conſideranti patebit. Unde falſum eſt quod dicunt Adverſarij, nempe tale dictamen ſe habere ſolùm per modum cujuſdam judicij enunciantis quid faciendum ſit, vel non faciendum, non verò per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non eſt merè ſpeculativum, ſed practicum, inducens ac movens ad aliquid agendum, vel non agendum, ſubindeque imponens obligationem, vel eam notificans; quod ſufficit ad rationem legis.

Confirmatur: Vel judicium rationis dictans v. g. parentes eſſe colendos, vel non eſſe mentiendum, movet per modum præcepti, vel ſolùm per modum conſilij? Hoc ſecundum dici non poteſt: quia ad peccandum non ſufficit conſilium de aliquo actu faciendo, vel de eligendo oppoſitum; aliàs omittere quæ cadunt ſub conſilio, eſſet peccatum: Ergo dicendum eſt primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis. 58.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione D. Thomæ hic art. 6. Peccatum, quodcumque illud ſit, eſt malum morale: Sed malum morale eſſentialiter importat difformitatem ſeu diſconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcumque peccatum. Major patet, Minor probatur. *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quòd ſit malus* (moraliter) *ex eo quòd caret debita commenſuratione. omnis autem commenſuratio cujuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi divertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex: una propinqua & homogenea, ſcilicet humana ratio: alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.* Ergo actus moraliter malus, eſſentialiter importat difformitatem ſeu diſconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam. 59.

Confirmatur ex eodem Doctore Angelico qu. 2. de malo art. 3. De moralibus, ſervatâ proportione, philoſophari debemus ſicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, niſi per oppoſitionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris poteſt intelligi aliquid eſſe defectuoſum, niſi per oppoſitionem ad regulas morum, quæ ut diximus, ſunt humana ratio, & lex æterna; ſubindeque eſſentiale eſt cuilibet peccato, quod ſit contra legem Dei æternam. 60.

§. II.

Præcipua objectio ſolvitur.

CONTRA iſtam concluſionem objiciunt Adverſarij: Omne peccatum eſt malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata ſunt prohibita, quia ſunt ſecundùm ſe mala, ut men- 61.

dací-

daciùm, & odium Dei: Ergo in his prius eſt quòd ſint mala & peccata, quam quòd lege divinâ vel humanâ prohibeantur.

62. Confirmatur: Illa quæ prohibentur quia mala, adhuc eſſent mala, quamvis non prohiberentur; ſemper enim odium Dei v.g. ſive prohibitum ſit, ſive non prohibitum, habet rationem mali: Ergo ut ſint mala, non dependent neceſſariò à prohibitione legis.

63. Huic argumento reſpondet D. Thomas hic art. 6. ad 4. *Cùm dicitur quòd non omne peccatum ideò eſt malum, quia eſt prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus poſitivum. Si autem referatur ad jus naturale.... tunc omne peccatum eſt malum, quia eſt prohibitum.* Per quod patet ad confirmationem: nam illa quæ jus poſitivum prohibet, quia mala, priùs per legem naturalem fuerant prohibita; & ideò ex vi iſtius prohibitionis remanerent mala, quamvis jus poſitivum non accederet.

64. Inſtabis: Mendacium & odium Dei ſunt quid intrinſecè malum moraliter, non ſolùm antecedenter ad legem poſitivam, & independenter ab illa, ſed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam: nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcit odium Dei præcisè ſecundùm prædicata eſſentialia, verè cognoſcit illud ut oppoſitum ſuæ bonitati, & ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipſique creaturæ rationali diſconveniens & diſſonum; idem dicendum de mendacio: Ergo actus ſecundùm ſe mali, ſunt peccata independenter à lege naturali, & à lege æterna, & antecedenter ad illas, ſubindeque non eſt eſſentia peccati, quòd ſit legi æternæ contrarium.

65. Confirmatur: Licèt per impoſſibile nulla eſſet lex æterna, nec ullus Deus, adhuc mendacium eſſet malum morale, & conſequenter peccatum per hoc præcisè quod eſt contrarium naturæ rationali: Ergo non eſt eſſentiale peccato quòd ſit contra legem Dei æternam.

66. Huic inſtantiæ, quæ eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, reſpondetur cum Salmanticenſibus: Mendacium, odium Dei, & alios actus ſecundùm ſe malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam, non eſſe mala & peccata formaliter, ſed initiativè tantùm & fundamentaliter; quatenus ex ſe, & ab intrinſeco ſunt determinata, ut à lege æterna, ſubindeque à lege naturali, quæ eſt ejus participatio, diſcordent & devient; & apta nata, ut per illam prohibeantur, poſt cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completivè. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: ſi enim lex æterna, ſubindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non eſſet malum morale, nec peccatum, formaliter & completivè, ſed fundamentaliter tantùm & initiativè; quia eſſet contrarium naturæ rationali, & ex ſe ac ex ſua natura aptum, ut prohiberetur à legibus, ſi ponerentur. Sicut ſi omnes artis regulæ deſtruerentur, in genere artificiali nullum eſſet peccatum formaliter, ſed tantum fundamentaliter; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, niſi per oppoſitionem ad regulas artis, ut ſupra ex D. Thoma dicebamus.

Diſp. 7. dubio 1.

67. Quæres in quo conſiſtat malitia hæc initiativa & fundamentalis?

Reſpondeo cum prædictis Anthoribus, ipſam conſiſtere in eo quòd actus ab intrinſeco mali ſecundùm ſe repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei ſummæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum ſummæ juſtitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia eſt ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujuſmodi actus prohibeat: nam ſicut Deus eſt neceſſariò determinatus ad diligendum ſua divina attributa, ſic neceſſariò eſt determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æternâ, quicquid prædictis attributis contrariatur.

68. Ex his facilè intelliges quid velit D. Thomas hìc art. 6. ad 4. dum ait quòd omne *peccatum, ex hoc ipſo quod eſt inordinatum, legi naturali repugnat*: per hoc enim non intendit concedere peccato ante prohibitionem juris naturalis malitiam formalem & completivam, ſed fundamentalem tantùm & initiativam, jam à nobis expoſitam, quæ eſt ratio & fundamentum cur legi æternæ & naturali repugnet.

ARTICULUS V.

Utrum ſit eſſentiale peccato quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei?

69. EXtrà controverſiam eſt, peccatum eſſe aliquo modo contra Deum, & offenſam illius: non quòd effectivè ei noceat; *ſi enim peccaveris* (inquit Job) *quid ei nocebis? & ſi multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* ſed quia nocet in affectu peccantis: omnis enim qui mortaliter peccat, vellet quantùm eſt ex parte effectûs ſaltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, ſi hujuſmodi nocumenti eſſet capax; in quo ipſo, ſecundùm prudentem æſtimationem, injuriam ei irrogat, & Deus ipſe reputat ſe ab illo offenſum. Unde Judith cap. 11. dicitur: *Conſtat Deum noſtrum peccatis offenſum.* Et in Scriptura paſſim peccata dicuntur *offenſiones, injuſtitiæ, injuriæ, &c.* Quæritur ergo an ratio illa injuriæ, ſeu offenſæ Dei, per ſe & eſſentialiter, aut per accidens tantùm, ſeu accidentaliter peccato conveniat? Pro reſolutione

Cap. 35.

Dico, eſſe eſſentiale peccato, quòd ſit injuria & offenſa Dei.

70. Probatur breviter: Peccatum formaliter quatenus tale, & ex propria ſua ratione, habet eſſe contra legem æternam, ut articulo præcedenti probatum eſt: Ergo ex propria ſua ratione habet quòd ſit injuria, ſeu offenſa Dei. Conſequentia probatur: nam qui ſciens & volens tranſgreditur legem ab aliquo impoſitam, verè offendit ipſum legislatorem; quia ejus voluntati contradicit, eique debitam ſubjectionem & obedientiam denegat.

71. Deinde, peccatum non ſolum Deo ut legislatori contrariatur, tollens ab eo debitam ſubjectionem & obedientiam; ſed etiam ipſum offendit, ut juſtum judicem, non timendo ejus pœnam & ſupplicium; ut teſtem, non reverendo ipſius præſentiam; ut ſupremum & ſummum dominum, denegando ei ſervitutem debitam; ut amicum & benefactorem, exhibendo ſe ei inimicum & ingratum; & abutendo ipſius beneficiis; ut primam cauſam, ac primum principium, utendo ipſius concurſu ad peccandum; & denique ut ſummum bonum, & ultimum finem

nem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimum, & à Deo verè fine ultimo avertitur, in quo Deus ipſe ſummè offenditur, ut docet S. Thomas quæſt. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicumque rem aliquam digniorem indigniori poſtponit, injuriam ei facit, & tantò ampliùs, quantò res eſt dignior. Quicumque autem in re temporali finem ſibi conſtituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipſo quantùm ad affectum ſuum præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quàm creatorem.*

Ex his intelliges rationem injuriæ, & rationem defectus ſeu mali moralis in peccato, non eſſe ex æquo diſtinctas, ſed ſe mutuò includere, B & unam non poſſe perfectè præſcindi ab altera: impoſſibile enim eſt, quòd concipiatur peccatum ut eſt defectus moralis, quin etiam concipiatur, ut eſt tranſgreſſio legis divinæ, & averſio à Deo ut ultimo fine, ſubindeque ut contemptus & injuria Dei ut legiſlatoris & ut ultimi finis.

72. Objicies primò contra iſtam aſſertionem: Philoſophi morales cognoverunt eſſentiam peccati, & tamen non cognoverunt eſſe Dei offenſam: nam ut ait D. Thomas hîc art 6. ad 1. *A Theologis conſideratur peccatum præcipuè ſecundùm quòd eſt offenſa contra Deum; à Philoſopho autem morali, ſecundùm quòd contrariatur rationi:* Ergo non C eſt eſſentiale peccato quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei

73. Reſpondeo, quòd licèt Philoſophi morales non conſiderent peccatum formaliter & explicitè ut eſt offenſa Dei (ſub qua ratione illud conſiderant Theologi) virtualiter tamen & implicitè illud ſub ratione offenſæ contemplantur, quatenus illud inſpiciunt ſeu conſiderant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut ſupra oſtendimus) eſt lex ipſa naturalis, à Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impreſſa: & propterea D. Thomas non dicit abſolutè quòd peccatum conſideratur tantùm à Theologis ut eſt offenſa contra Deum, & à Philoſopho morali, ut contrariatur rationi, ſed D dicit quòd præcipuè ſub hac diverſa ratione ab ipſis inſpicitur; quia certum eſt quòd ſub utraque illa ratione, ſaltem virtualiter & implicitè, ab utriſque conſideratur: nec defuere inter Philoſophos, qui formaliter & explicitè cognoverunt peccatum ut erat offenſa Dei; & propterea Auguſtinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. & 14. laudat Platonem, eò quòd docuerit, in rebus humanis nihil eſſe Deo gratius virtute, nihilque odioſius vitio & peccato.

74. Objicies ſecundò: quicquid eſt eſſentiale peccato, provenit illi ab objecto à quo ſpecificatur: Sed ab objecto ſolùm provenit peccato ratio mali, ſive defectûs moralis; ratio verò injuriæ ſeu offenſæ provenit ei ex ordine ad perſonam offenſam, quæ eſt diſtincta ab objecto peccati: Ergo non eſt eſſentiale peccato, quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei.

75. Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legiſlator, & ut ultimus finis; ut legiſlator quidem, quia objectum peccati eſt moraliter malum, ac proinde a divina lege poſitiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis verò, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem; unde ratio injuriæ ſeu offenſæ A contra Deum, ut legiſlatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus eſt malum morale, & ab eo nequit perfectè præſcindi.

DISPVTATIO II.

De diſtinctione peccatorum,

Ad quæſtionem 72. Divi Thomæ.

B Cognitâ jam peccatorum naturâ, ſequitur ut multiplicem eorum diſtinctionem, ac differentiam declaremus: *Peritus enim Medicus* (inquit Chryſologus) *qui plenam ægris deſiderat conferre medicinam, impietatis profundos patefacit receſſus; opertos peccatorum nudat morbos; impietatis oſtentat ſecretum virus; vitiorum naturas origines delictorum, radices criminum, mirabili ratione depromit. Sic ægras mortalium mentes, moderatione piâ, pro ætate, pro ſexu, pro tempore, pro viribus, ad ſalutem perpetem divinâ curatione perducit.* Serm. 44.

ARTICULUS PRIMUS

C

Quæ ſint præcipuæ ſpecies, ſeu diviſiones peccati?

Licet peccato nulla ſit forma, nullaque ſpecies, varias tamen & infinitas propemodum ei aſſignant Theologi formas & ſpecies, juxta vel objecti, vel principij, vel ſubjecti, vel circunſtantiarum diverſitatem: quæ breviter hîc exponendæ ſunt.

Prima & generalis diviſio eſt in peccatum originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem ſeu generationem transfunditur in poſteros; & in perſonale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra. 1. D *Diſp. 7. per totam.*

Secunda eſt in peccatum actuale & habituale. Primum eſt actus malus & difformis regulis morum: ſecundum verò conſiſtit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam ſanctificantem auferatur. De quo infra cùm agemus de effectu peccati. 2. *Diſp. 8. art. 3.*

Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratiâ & charitate, & avertendo ab ultimo fine; iſtud verò, nec gratiâ, nec charitate privat, ſed ejus tantùm fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, ſed ab ejus conſecutione retardat; unde E veniale dicitur, quia leve eſt, comparatione alterius, & veniâ maxime dignum. De hac etiam duplici ſpecie fusè infra diſſeremus. 3. *Diſp. 9. per totam.*

Quarta in peccatum commiſſionis & omiſſionis. Illud conſiſtit in productione alicujus actus mali & difformis regulis morum: illud eſt carentia ſeu privatio alicujus actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui jubetur non poni: ſecundum cum affirmativo, negligens actum qui præcipitur. Unde Auguſtinus lib. de perfect. juſtit. cap. 3. *Duobus modis conſtat eſſe peccatum, ſi aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant* 4.

ſunt quæ jubentur. Circa utrumque hoc genus peccati plures & graves occurrunt difficultates, diſputatione ſequenti diſcutiendæ.

5 Quinta eſt in peccata carnalia, & ſpiritualia; à quibus abſtinendum eſſe monet Apoſtolus 2. ad Corinth. 2. dum ait: *Emundemus nos ab omni inquinamento corporis & ſpiritus*, id eſt ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quàm ſpiritualibus. Illa ſunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum conſummantur: iſta quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, ut ſuperbia, invidia, & ſimilia; quæ in ſola apprehenſione alicuius rei concupitæ, vel ad votum habitæ conſummantur. Prima plus habent de converſione quàm de averſione; ſecunda è contra plus de averſione quàm de converſione: unde iſta quoad culpam ſunt graviora; illa quoad adhæſionem majora; ſive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris ſunt culpæ, & majoris infamiæ*: & ideo homines, qui in peccato non tam Dei offenſam quàm propriam ignominiam verentur; magis de his quàm de illis verecundari ſolent. Cujus rationem aſſignat D. Thomas hic quæſt. 73. art. 5. in in reſp. ad 3. Quia peccata carnalia magis ſubterfugiunt rationem & diſcurſum, eò quòd ſint circa delectationes tactûs & guſtûs, quæ communes ſunt nobis & brutis. Unde quodammodo per iſta peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; ſicut per ſuperbiam, & invidiam, aliaque peccata ſpiritualia, diabolo aſſimilatur, & Dæmon per malitiam aliquo modo efficitur.

6 Sexta diviſio eſt in peccata, quæ in Deum, proximum, & ſeipſum perpetrantur; quam egregiè exponit D. Thomas hic art. 4. ubi ſic diſcurrit: *Peccatum eſt actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet eſſe; unus quidem ſecundùm comparationem ad regulam rationis; prout ſcilicet omnes actiones & paſſiones noſtræ debent ſecundùm regulam rationis commenſurari: alius autem ordo eſt per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et ſiquidem homo naturaliter eſſet animal ſolitarium, hic duplex ordo ſufficeret: ſed quia homo eſt naturaliter animal politicum & ſociale; ideò neceſſe eſt quòd ſit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.* Quando ergo homo à primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deum, ut ſacrilegius, hæreticus, blaſphemus. Quando deviat à ſecundo ordine & paſſiones ſuas ratione non regulat, peccat in ſeipſum, ut avarus, guloſus, luxurioſus. Quando verò à tertio ordine recedit, nec ſervat proximo jus debitum, vel offendit humanam ſocietatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri &c. De hac diviſione videndus eſt D. Bernardus ſerm. 1. in feſto Apoſtolorum Petri & Pauli.

7 Septima diviſio eſt in peccata cordis, oris, & operis, quæ potiùs eſt diviſio in diverſos gradus ejuſdem peccati, quàm in diverſa peccata: iracundus enim v.g. ex hoc quod appetat vindictam, primò perturbatur in corde, ſecundò in verba contumelioſa erumpit, & tertiò procedit uſque ad facta injurioſa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo eſt primò conceptus cordis, ſcilicet cogitatio, deinde eſt manifeſtatio, & locutio, & ultimò completio externa. Vel ſi mavis cum D. Gregorio alio modo illius gradus diſtinguere: *Peccatum ſuggeſtione concipitur, delectatione lactatur, conſummatur conſenſu: ſuggeſtio fit per adverſarium, delectatio per carnem, conſenſus per ſpiritum.* Aliqui quarum addunt gradum, ſcilicet conſuetudinis, qui per quatriduanum Lazarum deſignatur, ut ibidem docet Gregorius.

4. Moral. cap. 27.

8 Octava eſt in peccata ex infirmitate ſeu paſſione, ex ignorantia, & ex malitia. Primi generis ſunt quæ oriuntur ex gravi aliqua tentatione & motione appetitûs ſenſitivi, trahentis voluntatem ad conſenſum: ſecundi, quæ procedunt ex ignorantia culpabili & vincibili: tertii, quæ plenâ libertate & voluntate committuntur, nullâ paſſione incitante, & nullâ ignorantiâ excuſante. Prima dicuntur eſſe contra Perſonam Patris, cui attribuitur potentia; ſecunda contra Perſonam Filij, cui approbriatur ſcientia; tertia contra Perſonam Spiritus ſancti, cui bonitas ſeu amor ex vi ſuæ proceſſionis convenit.

9 Ultima diviſio eſt peccata propria, & aliena: illa ſunt quæ ab ipſo peccante committuntur; iſta quæ licèt ab alio committantur, nobis tamen imputantur, & hoc multipliciter, ſcilicet ratione conſilii, præcepti, ſuaſionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Auguſtinus, peccata aliena ea ſunt, quæ ex aliorum ſuaſione committimus: propria, quæ nullo inſtigante aut ſuadente, motu proprio perpetramus. Unde expendens verba illa Pſalmiſtæ: *Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce ſervo tuo*, ſic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me; ab his munda me, ab illis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem; repelle malum ſuaſorem: hoc eſt, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce ſervo tuo.*

in Pſal. 18.

ARTICVLVS II.

Utrum distinctio ſpecifica peccatorum ex objectis quæ reſpiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?

10 NAVARRUS in ſumma cap. 6. num. 3. & cap. 11. num. 4. & Auctor Inſtructiori conſcientiæ parte 1. cap. 29. aſſerunt peccata diſtingui & multiplicari ſpecie, ad diſtinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot eſſe in quolibet peccata malitias in confeſſione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eandem ſententiam ex parte tenuiſſe videtur Durandus in 4. diſt. 15. quæſt. 5.

11 Oppoſitum communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 1. aſſerentes diſtinctionem ſpecificam peccatorum non ex præceptis quibus opponuntur, ſed ex objectis quæ reſpiciunt, eſſe ſumendam; unde licèt aliquis actus per diverſa præcepta prohibeatur, & lege divinâ & humanâ, naturali & poſitivâ vetetur, non induit propterea multiplicem ſpeciem malitiæ moralis, ſed unam tantùm. Pro reſolutione huius difficultatis.

12 Diligenter obſervandum eſt, diſtinctionem præceptorum ex duplici capite poſſe deſumi: Primò ex parte principii, aut præcipientis; quâ

ratione differunt præcepta juris divini & humani, naturalis & poſitivi, eccleſiaſtici & civilis: ſecundò ex parte objecti, ſeu rei præceptæ; ſicut diſtinguntur præcepta quæ dantur de actibus diverſarum virtutum, aut de actibus eiuſdem virtutis ſpecie diverſis. Hoc præmiſſo, ſit.

§. I.

Duplici concluſione difficultas propoſita reſolvitur.

13. DIco primò, diſtinctionem ſpecificam peccatorum ſumi ex obiecto in quod tendunt, non vero ex præceptis quibus opponuntur; ſubindeque diſtinctionem præceptorum ex parte principij, aut præcipientis, non diverſificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi ſic concludit: *Unde ſequitur quòd peccata propriè diſtinguantur ſpecie ſecundum objecta*

14 Probatur primò ratione fundamentali. Peccata in ratione peccati, ſeu mali moralis, conſtituuntur per ordinem & habitudinem tranſcendentalem ad objectum ut diſſonum regulis morum, ut diſputaione ſequenti oſtendimus: Ergo etiam diſtinguntur & diverſificantur ſpecie ex ordine & habitudine quam dicunt ad objecta ſpecie diverſa. Conſequentia patet, quia juxta Philoſophos idem eſt conſtitutivum & diſtinctivum rei, v. g. rationalitas quæ conſtituit hominem, ipſum diſtinguit ab aliis animalibus.

15. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Peccata conſtituuntur & diſtinguntur per id quod ſe tenet ex parte converſionis, non verò per illud quod ſe tenet ex parte averſionis: Atqui peccata non reſpiciunt, neque attingunt præcepta ex parte converſionis, ſed ex parte averſionis, benè tamen objecta: Ergo &c. Minor eſt evidens: nam ille qui peccat non convertitur ad legem vel præceptum, ſed ad objectum contrarium legi, & prohibitum per illam; à lege verò & ab eius præcepto ſeparatur & avertitur; ſicut qui convertitur ad unum contrarium, avertitur & recedit ab alio. Major verò ſuadetur: Primò quia ſpecificatio rei, ſubindeque ejus diſtinctio ab omnibus aliis, debet attendi ſecundùm illud quod eſt in ea per ſe intentum & à natura, & ab operante, & non ſecundùm illud quod eſt in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato ſe tenent ex parte converſionis, per ſe à peccante intenduntur; ea verò quæ ſe tenent ex parte averſionis, intenduntur ſolùm per accidens, cùm nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionyſius cap. 4. de divinis nominibus: Ergo &c. Secundò probatur Major: quia motus non ſpecificantur, neque diſtinguntur ex termino à quo, ſed ex termino ad quem, ut docetur in Phyſica; & ideò licet terminus à quo ſpecie differat, ſi tamen terminus ad quem ejuſdem ſit rationis, motus ſunt ejuſdem ſpeciei: Sed ea quæ in peccato ſe tenent ex parte averſionis, ſe habent per modum termini à quo, quæ verò ſe tenent ex parte converſionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata conſtituuntur & diſtinguntur per id quod ſe tenet ex parte converſionis, non verò per illud quod ſe tenet ex parte averſionis.

16 Probatur ſecundò concluſio, & magis adhuc oſtenditur, diſtinctionem peccatorum non ſumi ex diverſitate præceptorum, quando illa ſe tenet ſolùm ex parte principii, aut præcipientis. Futurum prohibetur de facto lege divinâ & humanâ, & tamen non eſt niſi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diverſa ſunt ab eis, quibus prohibetur interius deſiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt ſpecie deſiderium furandi, & furtum, neque adulterium & deſiderium adulterandi, cùm actus exterior non addat malitiam ſpecie diverſam interiori: Ergo diverſitas præceptorum, quæ ſe tenet ſolùm ex parte principij aut præcipientis, non ſufficit ad diſtinguenda peccata.

Dico ſecundò, diſtinctionem præceptorum ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, inferre diſtinctionem ſpecificam inter peccata

17. Hæc aſſertio patet ex dictis in præcedenti: Nam quoties præcepta differunt ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, peccata illis oppoſita habent diſtinctum objectum, vel motivum: Ergo cum ab objectis & motivis peccata ſpecificentur & diſtinguantur, conſequens eſt, ut præcepta ita diſtincta inferant ſpecificam diſtinctionem peccatorum. Nomine autem *motivi* intelligimus motivum proximum & intrinſecum, quod dicitur motivum præcepti & operis, non verò motivum extrinſecum operantis & præcipientis: cùm enim iſtud motivum non cadat ſub præcepto, nec præcepta ex vi ſua illud reſpiciant, ex ejus diverſitate non deducitur diverſitas ſpecifica peccatorum, niſi fortè peccans directè intenderet contra talia motiva operari.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

18. EX dictis inferes primò, quod violenta percuſſio clerici, aut effuſio ſanguinis in loco ſacro, duplicem induit ſpeciem malitiæ, injuſtitiæ ſcilicet & ſacrilegij: quia hujuſmodi actus jure naturali & poſitivo prohibentur ex duplici motivo ſpecie diverſo, nempe ex motivo juſtitiæ, à jure naturali; & ex motivo Religionis, à jure poſitivo Eccleſiaſtico.

19. Inferes ſecundò, quòd ſi Religioſi, qui ex voto tenentur abſtinere à carnibus (ut R.P. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuò cibo quadrageſimali emittunt (feriâ ſextâ, vel tempore quadrageſimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt, unum intemperantiæ, & aliud ſacrilegij: quia hujuſmodi actus duplici præcepto diverſum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Eccleſiaſtico & divino, quorum primum eſt ex motivo abſtinentiæ, ſecundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciſcanis, qui ex præcepto ſuæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis ſextis: cum enim voveant obſervare regulam, ſi in aliqua ſexta feria, in qua ex præcepto Eccleſiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali ſpecie diverſo ſe obſtringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum ſpecie diverſum; motivum enim præcepti Eccleſiaſtici eſt motivum abſtinentiæ; motivum verò præcepti contenti in regula eſt motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, niſi ratione voti obedientiæ, aut obſervandi regulam, in profeſſione emiſſi. Unde alii Religioſi, qui tale votum non emittunt, ſed regulâ more alio-

rius legis utuntur, atque adeò ex motivo ſolius
abſtinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequa-
quam in fractione prædicti jejunii duplex pecca-
tum committunt.
20 Inferes tertiò, quòd ſi præcepto Eccleſiaſtico
addatur præceptum Confeſſarii, imponentis jeju-
nium v.g. ab Eccleſia præceptum in pœnitentiam
peccatorum, omiſſio illius habet duas malitias
ſpecie diverſas, propter diverſitatem præcepto-
rum jejunium præcipientium ſub diverſa ratione
& motivo, temperantiæ ſcilicet & pœnitentiæ.
Inferes quartò, quòd ille qui in feſto alicujus
21 Sancti occurrente in die dominica; omitteret ſa-
crum, aut in vigilia S. Matthiæ, quando occurrit
in quadrageſima, non jejunaret, duo peccata non
committeret, quia utroque præcepto præcipitur
tunc auditio ſacri, vel jejunium ex eodem motivo
religionis aut temperantiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones

22 OBjicies primò contra primam concluſio-
nem: Peccatum mortale & veniale differunt
ſpecie, & tamen verſantur interdum circa idem
objectum, ut patet in venialibus ex defectu per-
fectæ deliberationis, aut ex parvitate materiæ:
Ergo diſtinctio ſpecifica peccatorum non ſumi-
tur ex objecto
Reſpondent aliqui, peccatum mortale & ve-
23 niale, quando verſantur circa idem objectum,
eſſe ejuſdem ſpeciei eſſentialis in ratione pecca-
ti & mali moralis, & differre ſolum accidenta-
liter, ſeu ſpecie accidentali, in ratione mortalis &
venialis, quatenus unum privat hominem gra-
tiâ & charitate, ſubindeque mortem ſpiritua-
lem infert animæ, non verò alterum; ſicut
equus albus & niger ſpecie accidentali differunt,
ſi conſiderentur formaliter in ratione colorati, &
conveniunt univocè & eſſentialiter in ratione a-
nimalis.
24 Hæc ſolutio probabilitate non caret. Pro-
babilior tamen, & in ſchola D. Thomæ commu-
nior eſt ſententia, quæ aſſerit peccatum in
ratione mali moralis eſſentialiter dividi in mor-
tale & veniale, adeòque nullum veniale, cujuſ-
cumque conditionis ſit, eſſe per ſe in eadem
ſpecie cum aliquo mortali. Nec obſtat quòd
interdum verſentur circa idem objectum ma-
terialiter & in eſſe phyſico: nam, ut infra oſten-
demus, cum agemus de peccato mortali &
veniali, tale objectum ſemper diſtinguitur
formaliter in ratione objecti; quod ſufficit ad
cauſandam diſtinctionem ſpecificam inter illa
peccata.
25 Objicies ſecundò: Quædam peccata alia ex-
cedunt in gravitate & malitia eſſentiali, licèt
verſentur circa objectum minùs grave, & mi-
nùs malum: Ergo malitia eſſentialis & ſpeci-
fica peccatorum non deſumitur ex objecto.
Conſequentia patet, Antecedens probatur du-
plici exemplo. Nam occiſio Chriſti fuit gra-
vius peccatum, quàm blaſphemia, vel odium
Dei, ut docent S. Thomas 3. p. quæſt. 47. art. 6.
& tamen primum eſt contra humanitatem Chri-
ſti, ſecundum contra Divinitatem. Item per-
jurium, vel blaſphemia, eſt peccatum minùs
grave, quàm homicidium, & tamen habet ob-
jectum gravius, cum ſit contra Deum & cul-

A tum ei debitum, homicidium verò contra proxi-
mum.
Reſpondeo negando Antecedens. At cujus 26
primam probationem dicendum eſt, peccatum
crucifigentium Chriſtum non ſolùm fuiſſe im-
mediatè contra ejus humanitatem, ſed etiam con-
tra Divinitatem & Perſonalitatem: nam verè
Dei Filius, in divina & humana natura ſubſiſtens,
fuit occiſus & crucifixus in humanitate aſſumpta:
unde in hoc convenit tale peccatum cum odio
Dei, quod eſt immediatè contra Deum, & aliun-
de illud excedit; quia odium Dei nullum nocu-
mentum infert Deo, peccatum verò crucifigen-
tium Chriſtum, magnum nocumentum ipſi in-
B tulit, nempe mortem turpiſſimam, & acerbiſſi-
mos dolores.
Ad ſecundam probationem reſpondeo ex D. 27
Thoma quodl. 9. art. 1. blaſphemiam, perjurium,
& alia peccata quæ religioni opponuntur, eſſe
graviora ſimpliciter homicidio; quamvis iſtud
ſecundùm quid & accidentaliter ſit gravius, quia
infert damnum irreparabile homini, ipſum pri-
vando vitâ temporali. Nec obſtat quòd homici-
dium graviùs puniatur in republica, quàm perjuri-
um vel blaſphemia: nam ut ibidem ait S. Doctor,
In judicio humano non ſemper quantitas pœnæ re-
ſpondet quantitati culpæ: interdum enim infligitur
C *major pœna pro minori culpâ, quando gravius nocu-*
mentum imminet hominibus ex minori culpa: ſed
ſecundùm Dei judicium gravior culpa graviori pœ-
na punitur
Objicies tertiò; D. Thomas q. 2. de malo art. 6. 28
dicit, *Quòd ſi aliqua eſſent peccata ſolùm quia pro-*
hibita, in his rationabile eſſet, ut ſecundùm diffe-
rentiam præceptorum ſpecie peccata differrent.
Ergo ex D. Thoma diſtinctio ſpecifica peccato-
rum quæ ſunt contra jus poſitivum, non ſumitur
ex objectis in quæ tendunt, ſed ex præceptis qui-
bus opponuntur.
Reſpondet Cajetanus, D. Thomam hic art. 6.
D mutaſſe ſententiam. Sed hæc ſolutio diſplicet, 29
cùm S. Doctor talis mutationis aut retractatio-
nis nullam faciat mentionem. Quare meliùs
reſpondetur, ipſum loqui de præceptis, quæ ſunt
diverſa non ſolùm ex parte principii aut præcipi-
entis, ſed etiam ex parte rei præceptæ, aut ex diver-
ſis finibus & motivis. Unde hoc teſtimonium S.
Doctoris non militat contra primam concluſi-
onem, ſed ſecundam ſtatuit & confirmat.
Objicies quartò: Peccatum ex eo eſt morali-
ter malum, quòd dicit difformitatem ad leges 30
quæ ſunt regulæ morum: Ergo cùm dicit diffor-
mitatem ad leges ſpecie diverſas, ut ſunt lex di-
vina naturalis, & humana, erit in diverſis ſpeciebus
malitiæ moralis.
E Confirmatur: Quando peccatum opponitur
diverſis legibus, violantur diverſæ obligationes: 31
unaquæque enim lex ſuam obligationem imponit,
& omnes per prædictum peccatum violantur:
Ergo dantur in illo plures malitiæ: malitia enim
nihil aliud eſt quàm violatio legis.
Ad objectionem reſpondeo, conceſſo Ante- 32
cedente, diſtinguendo Conſequens: cùm dicit
difformitatem ad leges ſpecie differſas formali-
ter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad le-
ges materialiter ſolùm, & ex parte legiſlatoris
diverſas, nego. Quamvis autem lex divina, na-
turalis, & humana, naturaliter, & ex parte
principii, ſeu legiſlatoris ſpecie, differant, non
tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ;

cùm conveniant in una & eadem ratione formali A
prohibendi, nempe in eodem motivo.

33 Inſtabis: Hujuſmodi leges habent motiva, ſeu fines ſpecie diverſos; nam finis legis divinæ eſt rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem ſupernaturalem; finis legis naturalis, eſt ipſa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ eſt rectificare homines politicè, hoc eſt in ordine ad pacem & quietem reipublicæ, vel communitatis: Ergo ſunt diverſæ ſpeciei formaliter, & ex parte motivi, & non ſolum materialiter, & ex parte legiſlatoris.

34 Reſpondeo fines illos eſſe tantùm extrinſecos, B
potiùſque dicendos eſſe fines legiſlatoris, quam ipſarum legum: ut autem leges ſeu præcepta diſtinguantur formaliter, & ex parte rei prohibitæ, non ſufficit diverſitas motivi extrinſeci & remoti, ſed requiritur diverſum motivum proximum & intrinſecum, ut ſupra annotavimus: prohibito verò furti v. g. ſive fiat lege divinâ, ſive naturali, ſive humanâ, ſemper habet idem motivum intrinſecum, quod eſt converſatio boni proximi, aut vitatio damni illius.

35 Ad confirmationem negandum eſt Antecedens: nam quando leges differunt ſolùm ex parte principij, non inducunt plures nec diverſas obligationes, ſed unam tantùm & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliæ con- C
firmant.

36 Objicies quinto: Sola diſtinctio præceptorum ex parte principij ſufficit ad diſtinguendas ſpecies inobedientiæ: Ergo & ad diverſificanda alia peccata. Conſequentia videtur legitima ex paritate rationis, Antecedens probatur. Inobedientia contra legem divinam eſt diverſæ ſpeciei ab inobedientia contra legem humanam; ſicut alia ſecundùm ſpeciem eſt obedientia quâ obedimus Deo, & quâ obedientes ſumus hominibus: Ergo ſola diſtinctio præceptorum ex parte principij ſufficit ad diſtinguendas ſpecies inobe- D
dientiæ.

37 Reſpondeo dato, & non conceſſo Antecedente, de quo videri poteſt Cajetanus 2. 2. quæſt. 104. art. 2. negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia alia peccata reſpiciunt violationem præcepti ex parte averſionis, & per modum termini à quo, ut ſupra dictũ eſt; inobedientia verò reſpicit præceptum ut violandum, non ſolùm per modum termini à quo, ſed magis per modum termini ad quem, & per modum objecti circa quod verſatur: ſicut enim propria materia, & proprium objectum obedientiæ eſt præceptum ſuperioris ut obſervandum, ſic propria materia, & proprium objectum inobedientiæ eſt idem præceptum E
ut violandum; unde cùm peccata non ſpecificentur & diſtinguantur ex termino à quo, ſed ex termino ad quem, non mirum quòd etſi alia peccata non diſtinguantur ex ſola diverſitate præceptorum, ſola tamen illorum diſtinctio ſufficiat ad diſtinguendas ſpecies inobedientiæ.

DISPVTATIO III.

De peccato commiſſionis & omiſſionis.

CVM celebris ſit diviſio peccati in peccatum commiſſionis & omiſſionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, ſpecialem de eis inſtituimus diſputationem: in qua primò de peccato commiſſionis, deinde de peccato omiſſionis diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Per quid peccatum commiſſionis conſtituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controverſia ita celebris eſt & antiqua, ut 1.
D. Clemens in præcognitionibus Apoſtolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuiſſe agitatam: nam in ſolemni illa diſputationæ, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum, *Quid ſit peccatum? Eſtne natura aliqua poſitiva, an verò ſolùm privatio naturæ?* Quam interrogationem deſpexit Apoſtolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, ſed docere quomodo fugiendum ſit.*

Porro hæc quæſtio, deſpecta ab Apoſtolo, Theologorum ingenia diu exercuit, & in varias coegit abire ſententias: quidam enim in ſolo poſitivo, alij in ſolo privativo, alij in utroque ſimul rationem formalem peccati commiſſionis conſiſtere aſſeverant: & adhuc inter illos eſt dubium, quid ſit illud poſitivum, vel illa privatio? & an illa in recto, vel ſolùm in obliquo & de connotato ejus naturam & quidditatem ingrediatur? Pro reſolutione, quædam breviter præmittenda ſunt.

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa.

NOTANDVM primò, malum eſſe duplex: 2.
unum quod dicitur malum ſimpliciter quod opponitur bono tranſcendentali, omniſque bonitatis & perfectionis carentiam importat; aliud quod vocatur malum ſecundum quid, ſeu reſpectivè: & illud triplex eſt, nempe naturale, artificiale, & morale. Primum dicitur illud, quod privat ſubjectum aliquâ perfectione naturali & connaturaliter debita; v. g. morbus eſt malum naturale reſpectu animalis, & calor reſpectu aquæ, quia ille privat animal ſanitate, iſte aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debitæ ſunt. Secundum eſt illud quod privat artefactum perfectione aliqua ſibi debita juxta regulas artis; ut cùm imago ſuâ debitâ proportione caret. Tertium verò appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis, rectitudine ſibi debita, ut quando privat eam, vel fine ſibi debito, vel debitis circumſtantiis, vel commenſuratione ad legem & rectam rationem.

3 Notandum ſecundò, ſeu potiùs ſupponendum ut certum, peccatum commiſſionis in ratione mali ſimpliciter per privationem conſtitui. Ratio eſt: quia, ut diximus, malum ſimpliciter opponitur bono tranſcendentali: Sed nihil poſitivum poteſt conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali: Ergo nec in ratione mali ſimpliciter, & conſequenter in ratione talis per privationem conſtituitur. Minor probatur: Omne poſitivum eſt tranſcendentaliter ens, & conſequenter bonum tranſcendentale; cùm bonitas tranſcendentalis entitatem ſequatur: Ergo nihil poſitivum opponitur bono tranſcendentali, & conſequenter nequit conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali.

4 Confirmatur: Malum ſimpliciter, ut tale, nullam explicat vel implicat rationem boni: Sed omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum implicat aliquam rationem boni, non verò privatio: Ergo non poteſt conſtitui in ratione mali ſimpliciter per poſitivum, ſed duntaxat per privationem. Minor probatur: Ens in quantum ens, ſeu ut dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt bonum & appetibile, ut docetur in Metaphyſica: Sed omne poſitivum in peccato repertum implicat rationem entis dicentis ordinem ad exiſtentiam, non verò privatio, quæ eſt mera entis carentia: Ergo omne poſitivum, in peccato commiſſionis repertum implicat aliquam rationem boni, non verò privatio.

5 Notandum tertiò, in peccato commiſſionis plura reperiri, nempe ſubſtantiam actûs, ſeu entitatem realem & phyſicam ipſius operationis peccati; converſionem ad objectum diſſonum legi divinæ, & rectæ rationi, ſeu ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum, objectivè; & plures privationes quæ ex tali converſione, ſeu ordine poſitivo ad objectum diſſonum & moraliter malum, in tali actu dimanant; nimirum privationem gratiæ, privationem converſionis ad Deum ut ultimum finem, quæ averſio appellatur, & privationem rectitudinis, ſeu conformitatis, cum lege & ratione,

6 Dices: privatio, ut à pura negatione diſtinguitur, eſt carentia formæ debitæ: Sed odio Dei v.g. non eſt debita conformitas cum legibus charitatis: Ergo carentia iſtius conformitatis non eſt in illo privatio, ſed pura negatio Minor probatur: Odium Dei ab intrinſeco & eſſentialiter eſt difforme legi charitatis: Ergo illi eſſentialiter repugnat cum tali lege conformitas; Sed forma nequit eſſe debitâ illi ſubjecto cui eſſentialiter repugnat: Ergo non debetur odio Dei conformitas cum legibus charitatis.

7 Suarez, Salas, & quidam alii Recentiores, hoc argumento convicti, fatentur carentiam commenſurationis cum lege in actu peccaminoſo eſſe puram negationem, & eſſe privationem ſolùm reſpectu potentiæ, cui poſſibilis & debita eſt talis conformitas.

Sed hæc doctrina in primis apertè repugnat D. Thomæ ſuprà qu. 18. art. 1. ubi ſic ait: *Omnis actio in quantum habet aliquid de eſſe, intantum habet de bonitate: inquantum verò deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi quæ DEBETUR ACTIONI HUMANÆ, intantum deficit à bonitate, & ſic dicitur mala.* Quibus verbis manifeſtè declarat debitum bonitatis, ſupra quod privativa carentia fundatur, non ſolùm eſſe reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu actionis; ſub- A indeque talem carentiam non ſolùm reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu actionis peccaminoſæ, privationem eſſe. Unde in 2. ad Annibal. diſt. 36. art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpæ attenditur ſecundùm quod ACTUS CREATURÆ RATIONALIS, formaliter aliquo bono privatur.*

8 Deinde hæc reſponſio evidenti ratione confutari poteſt. Nam privatio, & forma cujus eſt privatio, ideo reſpiciunt immediatum ſubjectum: At forma, cujus dicit privationem carentia bonitatis in peccato commiſſionis reperta, non reſpicit potentiam ut ſubjectum ſuum immediatum, ſed actum ipſum: Ergo talis carentia, ſub conceptu privationis, immediatè reſpicit actum, & B non nudam potentiam. Major conſtat, Minor probatur. Carentia illa non eſt carentia actus, ſed rectitudinis actus; aliàs non diſtingueretur à carentia omiſſiva, quæ totaliter actum excludit, & in actus privatione conſiſtit: At rectitudo actus non reſpicit potentiam, ſed actum, ut ſubjectum immediatum: Ergo dicta forma, quâ privat carentia in peccato commiſſionis reperta, non in nuda potentia, ſed in actu immediatè ſubjectatur.

9 Hac ergo ſolutione prætermiſſa, communiter reſpondent noſtri Thomiſtæ, quòd ſicut juxta Ariſtotelem & D. Thomam. 5. Metaph. lectione 20. carentia viſus in talpa habet rationem priva- C tionis; quia licet ratione ſuæ ſpecificæ differentiæ ei repugnet viſus, non tamen ei repugnat, ſed potiùs debetur ſecundùm gradum communem & genericum animalis; vel etiam ſicut in actu fidei eſt privatio evidentiæ, non quia ſit aptus habere evidentiam, quatenus eſt talis in ſpecie, ſed ſecundùm rationem communem actus intellectualis; ita pariter carentia conformitatis cum lege in actu odii Dei, & in quolibet alio peccato commiſſionis, habet rationem privationis; quia licèt hujuſmodi actus non ſit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, ſecundùm ſuam ſpecificam differentiam: illa tamen non repugnat, ſed potiùs ei debetur, ſi conſideretur ſecundùm gradum communem actus humani.

10 Hæc ſolutio, licèt ſubtilis & acuta, difficultate non caret, & falſum ſupponere videtur. Nam licet D odio Dei v.g. ſecundum rationem communem actus humani non repugnet rectitudo charitatis, ei tamen debita non eſt: Ergo ex conceptu illo communi nequit carentia rectitudinis charitatis, in odio Dei reperta, rationem privationis habere. Conſequentia manifeſta eſt: quia ad fundandam privationem non ſufficit capacitas ſeu non repugnantia in ſubjecto, ſed inſuper debitum formæ requiritur; unde homo in puris naturalibus conditus, etſi fuiſſet gratiæ capax, & illâ caruiſſet, non tamen fuiſſet eâ privatus, quia gratia in illo ſtatu ei debita non fuiſſet. Antecedens verò ſic oſtenditur: In differenti, in quantum tali, nullum extremum ſuæ indifferentiæ debetur determinatè: At ratio actus humani in communi eſt indifferens ut contrahatur per rectitudinem charitatis, vel per malitiam & deformitatem odij Dei: Ergo non magis ei debetur rectitudo & bonitas charitatis, quam malitia & deformitas odij.

E 11. Pro ſolutione hujus inſtantiæ diſtinguendum eſt duplex debitum, unum morale ſive legale, & aliud phyſicum ſeu naturale. Debitum morale ſeu legale eſt quod provenit ex lege; ut v. g. ex lege juſtitiæ debetur unicuique jus ſuum, & ex lege temperantiæ tenetur quilibet temperatè

comedere. Debitum phyſicum ſeu naturale eſt quod fundat qualibet natura per ſua principia phyſica reſpectu illorum quæ ab ipſa emanant; quo genere debiti cuilibet eſſentiæ debentur naturales paſſiones. Unde etiam privatio eſt duplex; alia moralis, quæ eſt carentia formæ debitæ ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet circumſtantias quas lex jubet apponere; & alia phyſica, quæ eſt carentia formæ debitæ ex ſolis principiis phyſicis naturæ, ſicut eſſet in qualibet eſſentia carentia alicujus proprietatis. Hoc ſuppoſito, reſpondeo quod licèt odio Dei ſecundum rationem communem actûs humani non ſit debita rectitudo charitatis, debito phyſico aut naturali, eſt tamen ei debita debito morali, ſive legali, orto ex lege obligante hominem, ut eo ipſo quod erga Deum, ut eſt objectum charitatis verſatur, rationem communem actûs humani contrahat per rectitudinem charitatis, non verò per malitiam & deformitatem odii & averſionis à Deo.

12 Inſtabis tamen: Debitum morale oritur ex lege obligante, Sed odium Dei poteſt elici à potentia in inſtanti in quo non obligat præceptum charitatis: Ergo in tali caſu non erit ei debita, debito morali ſeu legali, charitatis rectitudo; & conſequenter ejus carentia non erit privatio moralis, ſed mera negatio. Minor probatur. Præceptum negativum prohibens odium obligat ſemper & pro ſemper; præceptum verò affirmativum dilectionis, licèt ſemper obliget, non tamen pro ſemper, ut patet ex differentia quam inter præcepta affirmativa & negativa Theologi conſtituunt: Ergo poteſt elici odium à potentia in inſtanti in quo non obliget præceptum charitatis.

13 Reſpondeo, præceptum ex quo debetur actui odii Dei charitatis rectitudo, non eſſe præceptum abſolutum diligendi, cui opponitur omiſſio peccaminoſa dilectionis; hoc enim, ut argumentum convincit, non obligat pro ſemper; ſed eſſe præceptum conditionatum operandi conformiter ad regulas charitatis, ſi homo erga Deum ut eſt objectum charitatis, operari velit; vel, ut alii dicunt, eſſe præceptum disjunctivum, obligans vel ad non operandum erga Deum, vel ad operandum conformiter ad regulas charitatis.

14 His præmiſſis: Quærimus an peccatum commiſſionis per privationem rectitudinis ſeu conformitatis cum ratione & lege, vel per ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum, ſeu regulis morum difforme, an per utrumque ſimul in ratione mali moralis formaliter conſtituatur? Supponimus enim ex dictis contra Vazquem in tractatu de moralitate actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinſeca denominatione non poſſe conſiſtere; cùm moralitas ut ſic, ad quam peccatum ſe habet ut ratio ſpecifica ad genericam, non ſit pura denominatio extrinſeca, aut reſpectus rationis, ut ibidem fusè oſtenſum eſt.

Diſp. 1. artic. 6.

§. II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

DICO primò: Peccatum commiſſionis per ſolam privationem in ratione mali moralis formaliter non conſtituitur.

15 Probatur primò ex D. Thoma, qui 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. tertio contra gentes cap 9. & de malo qu. 1. art. 1. ad 4. hoc ſtatuit diſcrimen inter malum ſimpliciter, & malum morale, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur. Unde hic qu. 72. art. 9. ad 1. ſic ait: *Malum inquantum hujuſmodi privatio eſt: & ideò diverſificatur ſpecie ſecundùm ea quæ privantur ſicut & cæteræ privationes Sed peccatũ non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſuprà dictum eſt, ſed ex converſione ad objectum.* Et qu. 1. de malo art. 1. ad 12. *Bonum & malum non ſunt differentia niſi in moralibus, in quibus malum poſitivè aliquid dicitur, ſecundùm quod actus voluntatis denominatur malus à volitio* Et qu. 2. art. 11. ad 13. *Peccatum (inquit) non eſt privatio pura, ſicut tenebra, ſed eſt aliquid poſitivè.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Confirmatur. Idem eſt conſtitutivum & diſtinctivum: Sed juxta D. Thomam hic qu. 72. art. 1. peccata diſtinguntur ſpecificè per ordinem ad objecta ſpecie diverſa, non verò ex privatione: Ergo differentia conſtitutiva peccati non eſt privatio, ſed poſitivus ordo ad objectum.

16 Nec valet communis evaſio Adverſariorum, dicentium D. Thomam non loqui de malo morali, & de diſtinctione ſpecifica peccatorum pro formali, ſed duntaxat pro materiali malitiæ. Nam D. Thomas inter malum ſimpliciter & malum morale ſtatuit hoc diſcrimen, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur: Sed ſi loqueretur de malo pro materiali in quo fundatur, diſcrimen illud non ſubſiſteret; quia cum malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſariò ſupponat entitatem aliquam à qua ſuſtentetur, ut D. Thomas citatis locis docet, aliquid poſitivum pro materiali importat: Ergo &c.

17 Addo quod D. Thomas hic qu. 72. potiſſimùm tractat de ſpecificatione & diſtinctione peccatorum, ut ſunt formaliter peccata & in genere morali; nam de actibus humanis in eſſe phyſico conſideratis egit ſupra à qu. 8. uſque ad 18. quæ eſt de bonitate & malitia morali actuum humanorum: Ergo non rectè exponitur de ſpecificatione ſolũ phyſica & materiali. Unde hic art. 6. ſic loquitur: *Dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundùm naturalem ſpeciem actuum peccati; formalis autem ſecundum ordinem ad unum finem proprium, quod eſt objectum propriũ.* Quid clarius, ut conſtet S. Doctorem loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus ſpecificatione & diſtinctione, cùm aſſerit eam deſumi ex ordine ad objectum? Et certè valde diminutus fuiſſet, ſi explicando principia, ex quibus ſumitur diſtinctio ſpecifica peccatorum, ageret ſolùm de diſtinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

18 Secundò ſuadetur concluſio: Si peccatum, & malitia moralis formaliter eſſet pura privatio, bonum & malum morale privativè & non contrariè opponerentur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam forma & privatio non contrariè, ſed privativè opponuntur. Minor vero probatur ex D. Thoma 1. p quæſt. 48. art. 1. ad 3. tertio contra gent. cap. 9. ad 2. & qu. 1. de malo art. 1. ad 4. ubi docet malum in moralibus opponi contrariè bono. Verba D.

Thomæ in ultimo teſtimonio ſunt hæc: *Dicendum quod ideò in moralibus magis quàm in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum eſt bonum & malum, omnis autem actus denominatur & recipit ſpeciem ex objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum CONTRARIATVR PROPRIE BONO. Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum tranſit, inquantum actus & habitus ſimulantur.* Quo loco manifeſtè loquitur D. Thomas non ſolùm de habitibus, ut aliqui interpretantur, ſed etiam de actibus bonis & malis; cum aſſerat hanc contrarietatem ex actibus tranſire ad habitus. Loquitur etiam de propria contrarietate (ut per hoc aliorum præcludatur effugium) ut conſtat ex illis verbis: *Et hoc malum contrariatur propriè bono.* Ergo juxta D. Thomam malum morale, non privativè ſed contrariè bono opponitur; ſubindeque non in pura privatione, ſed in aliquo poſitivo conſiſtit. Unde 2.2. qu. 6. art. 2. loquens de malitia ſeu deformitate actûs peccaminoſi, in ſecunda ſolutione ad 2. ſic ait: *Dicendum quod deformitas non ſolùm importat privationem debitæ formæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem; unde deformitas ſe habet ad actum, ſicut falſitas ad fidem.*

19 Huic argumento reſpondent Adverſarii ſicut ad præcedens, nempe D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, ſed pro materiali malitiæ, quâ ratione aliquid poſitivum eſt, & contrariè bono morali oppoſitum.

Sed contra primò: D. Thomas ait quod *actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum propriè contrariatur bono*: At voluntatis actus, inquantum fertur in malum, non dicit materiale, ſed formale malitiæ: Ergo loquitur D. Thomas de peccato prout eſt formaliter malum morale.

Contra ſecundò: Idem S. Doctor locis citatis diſcrimen ſtatuere intendit inter malum phyſicum & morale, quoad hoc quod eſt opponi contrariè bono: Sed ſumendo malum morale pro materiali malitiæ, nullum quantùm ad hoc inter utrumque intercedit diſcrimen, ut patet ex dictis impugnando ſolutionem præcedentis argumenti: Ergo tradita interpretatio menti D. Thomæ repugnat.

Tertiò: Juxta D. Thomam inter actum bonum & malum eadem oppoſitio invenitur, ac inter habitum malum & bonum: Sed habitus vitioſus, inquantum talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor hic qu. 71. art. 1. & fatentur plures ex Adverſariis: Ergo admittere tenentur contrariam oppoſitionem inter actum bonum & malum, ut ſunt tales formaliter.

Quartò: Utrumque contrarietatis extremum eſt ſub eodem genere; contraria enim ſunt quæ ſub eodem genere maximè diſtant: Sed bonum eſt formaliter ſub genere moris, fundamentum verò malitiæ ſub genere phyſico: Ergo contrarietas mali moralis ad bonum, non attenditur ſecundùm fundamentum malitiæ, ſed ſecundùm ipſammet malitiam formaliter.

20 Tertiò principaliter ſuadetur concluſio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commiſſionis tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi: At tendentia iſta pro priori ad privationem eſt mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commiſſionis intelligitur conſtitutum in ratione mali moralis, ſubindeque non per privationem, ſed per aliquid poſitivum in ratione talis conſtituitur. Major eſt certa: Ideò enim in actu peccaminoſo intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum & difforme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi, quàm privatio rectitudinis. Minor verò probatur primò: quia omnis tendentia ſpecificatur à ſuo termino, ſumitque ſuam rationem ab eo in quod tendit, atque adeò tendentia ad objectum diſſonum legi & rationi, non poteſt non accipere ab illo ſpeciem diſcouvenientiæ & diſſonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc eſt moralis malitia: Ergo tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

Secundò probatur eadem minor: Tententia illa prout antecedit privationem quam cauſat, eſt formaliter in genere moris; cùm oriatur à voluntate, liberè & cum ſubjectione ad regulas morum operante, ac ſubinde ut ab agente morali, reſpiciatque objectum ut à lege prohibitum, atque adeò ut ſtans ſub regulis morum: Ergo ſub aliqua moralitatis ſpecie continetur: Sed non eſt in ſpecie boni moralis, ut per ſe notum eſt: Ergo eſt mala moraliter.

Dices, tendentiam iſtam, prout antecedit privationem rectitudinis, non eſſe malam formaliter, ſed tantùm materialiter, ſeu fundamentaliter, quia non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme, ſed ſolùm ut malum materialiter & ſpecificativè: illud enim reſpicit ut bonum quoddam utile aut delectabile, alias prohibitum, non autem formaliter ut diſſonum legi & rationi; cùm nemo (teſte Dionyſio de divin. nomin. cap. 4.) reſpiciens ad malum operetur. 21

22 Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adverſarios malitiam moralem formaliter conſtituat, non terminatur ad illud reduplicativè ut fundamentum eſt objectivè malum; ſicut enim nemo intendens ad malum ſub ratione mali operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, prout eſt fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo eſſe fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipſo fundatam: Ergo pari ratione, quamvis non terminetur ad objectum reduplicativè ut malùm objectivè, ſeu ut diſſonum legi & rationi habebit tamé ab illo eſſe mala moraliter malitiâ formali, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam ſecudam: quia ſcilicet, quamvis voluntas directè & formaliter diſſonantiam ſeu malitiam objectivam quæ reperitur in objecto attingat, eam tamen indirectè & interpretativè attingere & velle cenſetur, eo ipſo quod attingit & vult illius cauſam, & fundamentum, à quo inſeparabilis eſt.

23 Confirmatur: Tendentia habitus vitioſi ad objectum legi diſſonum eſt mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actus vitioſi & mali ad objectum diſſonum legi & rationi, erit mala moraliter; etſi non attingat formaliter & directè diſ-

ſonantiam ſeu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, ſed à ratione boni utilis aut delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum difformi.

24 Quartò probatur concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Si ob rationem aliquam in peccato commiſſionis non deberet admitti poſitiva malitia, ſed tantum privativa, maximè quia ſi daretur, cauſaretur à Deo, quippe à quo omne ens poſitivum cauſari debet: At hæc ratio æquè malitat contra ſententiam illorum qui ſolam militiam privativam in peccato commiſſionis adnoſcunt: Ergo vel non eſt efficax, vel idem inconveniens adverſarij tranſglutire tenentur. Minor probatur: Fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit quod Deus cauſet omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, oportebit quod cauſet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, ſubindeque ipſam privationem rectitudinis? cùm illa per ſe primò & directè cauſari non poſſit, ſed per accidens & ſecundariò reſultet ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò ſic oſtenditur. Fundamentum privationis non conſiſtit in mera negatione, quia privatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia privatione, aliàs iſtius privationis alia privatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt.

25 Confirmatur: Habitus vitij conſtituitur formaliter in ratione vitij, per aliquid poſitivum ſcilicet per habitudinem ad actum & objectum vitioſum, ut docet D. Thomas ſupra qu. 54. art. 2. & 3. & tamen vitium ut tale non cauſatur à Deo: Ergo pariter etſi actus malus & vitioſus in ratione peccati ſeu mali moralis per aliquid poſitivum, nempe per tendentiam ſeu habitudinem actûs ad objectum diſſonum legi & rationi, conſtituatur, non ſequitur quod peccatum, quatenus tale, & prout habet rationem mali motalis cauſetur à Deo.

26 Ab hoc argumento duplici ſolutione conatur ſe expedire noſter Aravius hic dubio 1. In primis ait rationem fundamenti privationis in peccato commiſſionis non eſſe aliquid poſitivum, quod divinâ vel creatâ cauſalitate indigeat, ſed duntaxat denominationem extrinſecam, ſumptam à voluntate deficiente; ſicut aliqui docent libertatem conſiſtere in extrinſeca denominatione à principio indifferente petita. Secundò reſpondet quod etſi admittatur fundamentum malitiæ privativæ eſſe aliquid poſitivum, ſubindeque à Deo cauſari, non ſequitur tamen ipſam malitiam privativam eſſe à Deo, quia tunc ſolum qui cauſat fundamentum, cauſat formam quæ ex eo reſultat, quando forma eſt capax ejuſdem cauſalitatis, quæ terminatur ad fundamentum: unde quia privatio rectitudinis non eſt capax terminandi poſitivam Dei cauſalitatem, ſed tantum defectivam creaturæ, conſequens fit, quod licèt Deus cauſet fundamentum ejus, ipſam tamen privationem poſitivè non cauſet.

27 Sed neutra ſolutio ſatisfacit. Et prima quidem falſum ſuppnnit, & vim argumenti facti non minuit. Nam in primis falſum eſt, rationem fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis eſſe ſolum denominationem extrinſecam: fundat enim illam quatenus liberè à voluntate per legem regulata procedit; libertatem autem eſſe intrinſecam denominationem & perfectionem in actu voluntatis, modum ſcilicet quendam vitalitatis, eſt communis ſententia Thomiſtarum, de qua videri poſſunt Salmanticenſes tract. de voluntario diſp. 2. dubio 3. atque adeò eſſe fundamentum malitiæ non eſt in actu voluntatis denominatio purè extrinſeca.

28 Deinde, dato, & non conceſſo, quod ratio fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis ſit denominatio extrinſeca, non vitatur inconveniens, quod effugere volunt adverſarij, eam ſcilicet cauſari à Deo: quia non ſolùm entitatis, & modi illarum intrinſeci; cauſantur à Deo, ſed etiam denominationes extrinſecæ; ut conſtat de libertate actuali, in ſententia eorum qui illam ponunt in denominatione extrinſeca, & in ratione meriti in actibus meritoriis, quæ in probabili ſententia eſt denominatio extrinſeca, & tamen à Deo cauſatur. Ratio etiam id ſuadet? nam omnis extrinſeca denominatio reducitur ad aliquam intrinſecam, & eam ſupponit; ſicut denominatio extrinſeca viſi in pariete, ſupponit denominationem intrinſecam videntis in animali: unde qui cauſat intrinſecam denominationem, & formam à qua illa provenit, extrinſecam denominationem cauſare cenſetur, ut patet in exemplo adducto: oculus enim qui efficit viſionem, à qua animal intrinſecè denominatur videns, eſt cauſa denominationis extrinſecæ, quâ paries denominatur viſus: Ergo cùm nulla forma realis, & intrinſeca denominatio, divinam cauſalitatem ſubterfugere poſſit, etiam nulla extrinſeca & realis denominatio poterit illam effugere.

29 Confirmatur: Extrinſecæ denominationes verè & realiter, ac impedenter ab omni intellectûs fictione exiſtunt; non enim ſunt entia rationis, ut docent noſtræ Thomiſtæ in Logica: Ergo exiſtunt per aliquam efficientiam cauſæ primæ, vel ſecundæ. Si primum, à ſolo Deo cauſantur, qui ſolus eſt cauſa prima: ſi ſecundum, cauſantur à cauſa creata, ut ſubordinata Deo, & conſequenter à Deo ut à prima cauſa procedunt.

30 Secunda etiam ſolutio frivola eſt: Tum quia cum privatio non terminer per ſe actionem, ſed per reſultantiam fiat, poſito ejus fundamento, non ſtat fundamentum malitiæ privativæ, formaliter in ratione fundamenti, terminare divinum influxum & cauſalitatem, & ipſam privationem, ſeu malitiam privativam, talis influxûs capacem non eſſe. Tum etiam, quia ſi Deus poteſt cauſare fundamentum ut tale, non cauſatâ privatione, quia eſt extra phæram cauſalitatis divinæ, poterit etiam cauſare omnem phyſicam formalitatem repertam in actu peccaminoſo, non cauſata deformitate morali, etiam ſi poſitiva, & neceſſariò cum phyſica entitate connexa; quia pariter intra ſphæram divinæ cauſalitatis non eſt.

31 Quinto ſuaderi poteſt concluſio ex fundamentis in tractatu de moralitate actuum humanorum ſtatutis: ibi enim oſtendimus, moralitatem formalem, quæ eſt prædicatum ſuperius ad bonitatem & malitiam formalem, & in eas ut genus in ſuas ſpecies dividitur, in aliquo poſitivo (nempe in habitudine ſeu reſpectu tranſcendentali, quam actus liber dicit objectum ut morale, ſeu ut ſubjectum regulis morum) formaliter conſiſtere: Ergo cum ratio generica poſitiva, per puram privationem contrahi, & ad certam ſpeciem

A ciem determinari non poſſit, manifeſtum eſt differentias bonitatis & malitiæ, per quas ratio generica moralitatis ut ſic contrahitur, aliquid poſitivum eſſe.

32 Denique hanc concluſionem probat Cajetanus hic quæſt. 72. art. 1. ex eo quod ſi peccatum commiſſionis formaliter eſſet privatio rectitudinis virtutis oppoſitæ, non poſſent vitia & peccata oppoſita eidem virtuti, diſtingui ſpecie: Sed hoc eſſe falſum patet in peccatis avaritiæ & prodigalitatis, quæ ſpecie diſtinguntur, quamvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo &c. Sequela probatur: privationes non poſſunt formaliter multiplicari, niſi ratione formarum quibus privant: Ergo cùm rectitudo virtutis oppoſitæ, v.g. libertatis, ſit una ſpecie atomâ, peccata, ſi hujus rectitudinis privationes ſint, non poterunt ſpecie diſtingui.

Sed hanc rationem non proſequimur: tum quia præcedentes ſufficiunt: tum etiam quia ſatis probabiliter ei poſſet occurri, dicendo rectitudinem ejuſdem virtutis, licèt materialiter una ſit, formaliter tamen eſſe multiplicem, ex eo quod diverſis modis, & per diverſa rationis dictamina attingatur: ſicut idem terminus ad quem diverſificatur formaliter, & conſtituit motus ſpecie diverſos, quando diverſis viis attingitur; & eadem numero concluſio, v.g. iſta, *Terra eſt rotunda*, eſt diverſa formaliter, & in eſſe ſcibilis, atque ad diverſas ſcientias pertinet, quando per diverſa media demonſtratur, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 1. art. 1. ad 2.

C Addo quod cum unitate formæ ſtat ſpecifica moralis privationum diverſitas, ut conſtat in peccato habituali commiſſionis, quod ſpecie differt à peccato habituali omiſſionis; quamvis in probabili multorum ſententia utrumque in privatione gratiæ habitualis conſiſtat, & hæc ſit ejuſdem ſpeciei atomæ. Unde ratio illa Cajetani non multùm roboris habere videtur.

33 Dico ſecundò, rationem formalem conſtitutivam peccati commiſſionis, ſimul ex poſitivo & privatione non conflari, ſed eam adæquatè in poſitivo conſiſtere, nimirum in tendentia actus humani ad objectum, ut regulis morum difforme.

D Prima pars probatur: Poſitivum & privativum non poſſunt ingredi rationem formalem conſtitutivam peccati, per modum generis & differentiæ; cùm genus & differentia ſola ratione differant, privatio verò & poſitivum realiter diſtinguantur: nec etiam tanquam res & modus eſſentiæ: cùm pro priori naturæ ad privationem, malitia moralis peccati commiſſionis conſtituta intelligatur, ut concluſione præcedenti probatione 3, oſtenſum eſt: Ergo ratio formalis conſtitutiva peccati commiſſionis, ex poſitivo, & privatione non conflatur: unde cùm non ſit pura privatio, ut concluſione præcedenti oſtendimus, ſequitur eam in ſolo poſitivo, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum ut diſſonum regulis morum, debere conſiſtere.

E

34 Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commiſſionis adæquatè conſtitutum in ſuæ ſpecie, aut ſaltem formam illam, per quam conſtituitur, quando intelligimus illud ſufficienter diſtinctum ab aliis, quæ non ſunt ejuſdem ſpeciei, ſcilicet ab actu bono, & à peccato omiſſionis; nam conſtitutivum & diſtinctivum ſecundùm rem idem ſunt: Sed per ſolam tendentiam poſitivam actûs ad objectum, ut regulis morum diſforme, intelligimus prædictum peccatum ſufficienter ab aliis diſtinctum: Ergo per talem tendentiam adæquatè conſtituitur. Major eſt evidens. Minor etiam ex eo patet, quòd nec actus bonus, nec peccatum omiſſionis, important prædictam tendentiam; imo actus bonus dicit tendentiam omnino oppoſitam, peccatum verò omiſſionis carentiam totius actus & tendentiæ: Ergo &c.

§. III.

Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ videntur adverſari noſtræ ſententiæ.

B Contra noſtram ſententiam primò objici ſolent plura teſtimonia, in quibus S. Doctor aſſerit malum nullam habere eſſentiam ſeu naturam, ſed in ſola privatione conſiſtere. Ita docet 3. contra gent. cap. 7. ubi ait, *Malum nihil eſt aliud quàm privatio ejus quod quis natus eſt & debet habere*. Et qu. 1. de malo art. 1. *Malum* (inquit) *non eſt aliquid, ſed eſt ipſa privatio alicujus particularis boni*. Item 1. p. quæſt 48. art. 1. dicit quod *nomine mali ſignificatur quadam abſentia boni*. 35

Idem paſſim docent SS. Patres: Dionyſius enim cap. 4. de divin. nomin. ſic loquitur: *Malum, quemadmodum ſæpè diximus, infirmitas, imbecillitas, ac privatio eſt*. Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 4. *Neque aliud* (inquit) *eſt malum, quàm boni privatio*. Eadem verba habent Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Baſil hom. 9. Item Auguſtinus tract. 1. in Joan. explicans illud Joh. 1. *ſine ipſo factum eſt nihil*, hoc intelligit de peccato & ſubdit: *Peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines cùm peccant*. Cui concordat D. Ambroſius appellans peccatum, *Nihil rebelle & armatum in Deum*. Denique omnes antiqui Patres, oppreſſi hac difficultate, *quomodo Deus, cùm ſit univerſalis cauſa omnium, non ſit author, & cauſa peccati?* non aliter ab illa ſe expediebant, quàm dicendo peccatum nihil eſſe, & privationem, ſubindeque à Deo non debere produci, licèt ſit cauſa univerſalis totius entis. 36

Secundò opponi ſolent alia loca, quibus S. Thom. expreſsè videtur docere peccati eſſentiam ſeu malitiam in ſola privatione conſiſtere: nam qu. 18. art. 1. aſſerit actum eſſe malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi*. Et hic qu. 71. art. 6. dicit quod *actus humanus habet quod ſit malus, ex eo quod caret debita commenſuratione*: & eſſentiam peccati per malitiam illam privativâ declarat, exponens definitionem illam Auguſtini, *Peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum; contra legem æternam*: ait enim, per ly *dictum, factum vel concupitum*, ſignificari actum humanum, qui in peccatis commiſſionis ſe habet ſicut materiale; per ly verò *contra legem*, ſignificari carentiam debitæ commenſurationis, *quæ ſe habet ut formale*; nullamque facit mentionem malitiæ poſitivæ. Item qu. 85. art. 4. ait quod ordinatio actûs eſt quoddam bonum, & ſubdit: *Et hujus privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*. Quo nihil clarius & expreſſius dici poſſe videtur contra noſtram ſententiam. 37

Tertiò: Averſio dicit privationem: Sed ex D. Thoma malitia peccati in averſione conſiſtit; Ergo &c Major patet, Minor probatur ex eodem D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi ſic ait: *Omne peccatum formaliter conſiſtit in averſione à Deo*. 38

Et qu.20.art.1. ad 1. docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter conſiſtere in averſione, ex conſequẽti verò importare converſionem ad bonum commutabile.

39 Denique: Id quod formaliter ſe habet in peccato, eſt ejus conſtitutivum: Sed juxta D. Thomam privatio formaliter ſe habet in peccato: Ergo per illam in ratione mali moralis conſtituitur. Major eſt evidens, Minor verò ex variis D. Thomæ teſtimoniis ſuadetur. Nam S. Doctor 2.2.qu.118.art.5. ſic ait: *Corruptio vel privatio boni formaliter ſe habet in peccato; converſio autem ad bonum commutabile, materialiter.* Et qu.162. art.6. *In peccato* (inquit) *duo attenduntur, ſcilicet converſio ad commutabile bonum, quæ materialiter ſe habet in peccato; & averſio à bono incommutabili, quæ eſt formalis & completiva ratio peccati.* Idem docet 3.p.qu.86.art.4. ad 1. his verbis: *Culpa mortalis utrumq; habet, & averſionem à Deo, & converſionem ad bonum creatũ: ſed averſio à Deo eſt ibi ſicut formale, converſio autẽ ſicut materiale.*

Ut hæc teſtimonia, quæ primo aſpectu apparent difficilia, faciliùs & clariùs percipiantur & 40 exponantur, quædam breviter hic prænotanda ſunt, quæ Salmanticenſes diſp.6.dub.3. §. 4.& 5. fusè exponunt.

In primis notandum eſt ex D. Thoma qu. 1. de malo art.1. ad 1. & 18. tertio contra Gentes cap.9. & 1.p.qu.48. art.1. ad 2 & 3. duplex diſtingui malum, abſolutum ſcilicet, & reſpectivum. Primum dicitur illud quod ita eſt malum, ut nihil entitatis & bonitatis in ſe includat, ſubindeque nulli omnino poſſit eſſe bonum. Secundùm verò illud eſt, quod aliquid entitatis & bonitatis in ſe includit, & ita eſt malum reſpectu alicujus naturæ, ut poſſit eſſe bonum, reſpectu alterius: v.g. in aqua calida privatio frigiditatis habet rationem mali abſolutè, quia nihil eſt, & nulli bona; calor autem non eſt malus abſolute, quia in ſe eſt ens & bonus, ſed eſt malum alicujus, quia eſt malus & diſconveniens ipſi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debitæ eſt malum abſolute, utpote quæ neque eſt in ſe ens, nec bona alicui: tendentia verò ad objectum ut diſſonum regulis morum, eſt malum alicujus, ſcilicet hominis, quia naturæ rationali & rectæ rationi repugnat; non tamen eſt malum abſolute, quia entitatem & bonitatem tranſcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum abſolute, & malum reſpective, ſeu malum ſimpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hic quæſtione 71. articulo ſexto, malum privativè, & malum contrarie. *Cave* (inquit) *in tractatu de vitiis & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantùm rationem mali ratione privationis: oportet namque dicere, quòd peccatum eſt actus malus dupliciter, ſcilicet contrarie & privative. Intemperantia enim eſt actus malus contrarie pro quanto eſt actus habens contrarium objectum formale objecta temperantia; eſt verò actus malus privative, pro quanto eſt actus privatus rectitudine quam deberet habere. Eſt autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quòd prima, ut dictum fuit, eſt res quadam poſitiva, & à Deo, & quòd ſecunda eſt privatio, & nihil, & non à Deo. Prima quoque eſt prior naturaliter ſecundâ, & fundamentum ejus: eo quòd omne peccatum eſt actus contrarius alicui virtuti, & ad hujuſmodi contrarietatem ſequitur privatio debitæ rectitudinis. Prima rurſus ſpectat ad converſionem; ſecunda autem ad averſionem inventam in peccato; & utraque vocatur inordinatio, ſed prima contrariè, ſecunda privativè &c.*

Notandum ſecundò, quod ſicut mors poteſt conſiderari dupliciter; primò prout eſt in fieri, quâ ratione eſt aliquid poſitivum, eſt enim ipſa cauſa ad quam connaturaliter ſequitur ſeparatio animæ à corpore, v.g. morbus, aut vulnus lethale; ſecundò ut eſt in facto eſſe, & ſub hac ratione eſt pura privatio, & carentia vitæ: ita ſimiliter privatio gratiæ aut rectitudinis rationis, quæ in peccato commiſſionis reperitur, poteſt conſiderari vel prout eſt in fieri, & hoc modo eſt aliquid reale & poſitivum, ipſa nempe tendentia actûs ad objectum ut diſſonum regulis morum; vel quatenùs eſt in facto eſſe, quâ ratione eſt pura privatio ex tali tendentia reſultans. 41

Notandum tertiò ex Cajetano 1.2. q. 20. art.1. duplicem in peccato commiſſionis diſtingui poſſe averſionem à Deo; unam purè privativam, quæ conſiſtit in receſſu & ſeparatione, ſeu in carentia conjunctionis cum illo; aliam poſitivam, & contrariam, quæ eſt poſitiva tendentia contra ipſum, qualis eſt in odio, quo quis expreſsè & formaliter tendit contra Deum, averſando illum, & volendo ipſum non eſſe: & hæc averſio formaliter & expreſsè reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis, in aliis verò ſolùm virtualiter & interpretativè, ut infrà agendo de peccato mortali exponemus. Rurſus averſio privativa alia eſt habitualis, conſiſtens in carentia illius formæ, per quam homo habitualiter Deo conjungitur, gratiæ ſcilicet, & charitatis; alia actualis, quæ eſt carentia illius rectitudinis actualis, quæ ipſi actui peccaminoſo debetur; nam ſicut omnis actus humanus rectus tendit poſitivè per ſuam rectitudinem mediatè vel immediatè in Deum; ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit ab eo, & ab ejus lege privative. Ex quo fit in unoquoque peccato commiſſionis mortali, quatuor hæc reperiri, videlicet converſionem ad bonum commutabile, regulis morum difforme, averſionem à Deo poſitivam ſeu contrariam, & averſionem privativam actualem, ſeu in fieri, & habitualem, ſive in facto eſſe. 42

Notandum quartò, in actibus humanis non ſemper dici formale illud quod eſt eſſentiale, nec ſemper id quod materiale dicitur, eſſe extra eſſentiam: imò ipſa forma eſſentialis & conſtitutiva dicitur aliquando materialis, reſpectu alterius formæ accidentalis ſupervenientis, & hæc reſpectu illius dicitur formalis. Hac ratione D. Thomas ſupra qu. 18. art. 6 ſpeciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex objecto, quæ eſt ei eſſentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ abſolutè accidentalis eſt, dicit eſſe *formalem*. Et ſuprà qu. 13.art.1. ait quod *ſi aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter eſt fortitudinis, formaliter verò charitatis*; & tamen in iſto actu bonitas ſpecifica & eſſentialis eſt bonitas fortitudinis: bonitas verò charitatis abſolutè eſt accidentalis. Unde quamvis ſola malitia poſitiva, quæ in peccato commiſſionis reperitur, ſit eſſentialis & conſtitutiva peccati; privativa verò abſolutè ſit extra eſſentiam, poterit tamen hæc dici formalis reſpectu illius. 43

Ex his facilè intelligi & explicari poterunt 44

teſti-

teſtimonia D. Thomæ ſupra adducta. Ad primum
enim reſpondetur, quod quando S. Doctor locis
citatis docet malum non eſſe aliquam naturam,
ſed ſolam privationem eius quod quis natus eſt
& debet habere, loquitur de malo ſimpliciter &
abſolutè, quod in ſola privatione conſiſtit, non
verò de malo reſpectivè, ſive phyſico, ſive
morali: illud enim non eſt mera privatio,
ſed aliquid privationem cauſans & fundans;
ut patet in calore, qui eſt malus & diſconveniens
aquæ, non quòd ſit mera privatio, ſed quia eſt
aliqua qualitas poſitiva, cauſans in ea privatio-
nem ſeu carentiam frigiditatis ei connaturaliter
debitæ. Similiter malum reſpectivum morale in
aliquo poſitivo, nimirum in tendentia actus hu-
mani ad objectum diſſonum regulis morum, ut
fundante privationem rectitudinis, formaliter
conſiſtit. Ex quo

45 Intelliges primò, malum abſolutè, & malum
reſpectivè, non comparari inter ſe ut prædicatum
ſuperius & inferius, neque unum de alio prædica-
ri, ſed potiùs quaſi diſparatè ſe habere, & æ-
quivocè utrique nomen mali applicari, ut obſer-
vat Cajetanus ſupra quæſt. 18. neque etiam ma-
lum abſolutè converti cum malo phyſico, &
malum reſpectivè cum malo morali, ſed tam in
phyſicis quàm moralibus utrumque malum re-
periri. Calor enim v.g. eſt malum reſpectivum
C & ſecundùm quid reſpectu aquæ, & privatio
frigiditatis, malum abſolutè & ſimpliciter. Si-
militer in peccato commiſſionis tendentia poſiti-
va ad objectum, ut diſſonum regulis morum, eſt
malum reſpectivum & ſecundùm quid, in ordi-
ne ſcilicet ad creaturam rationalem, cui diſcon-
veniens & nociva eſt: privatio verò rectitudinis,
quæ ex ea reſultat, eſt malum abſolutè & ſim-
pliciter; cùm nullam entitatem & bonitatem
tranſcendentalem includat. Et licet utraque hæc
malitia ad ordinem moralem ſpectet, ideòque
malitia moralis dici poſſit; quia tamen poſitiva
eſt prima & eſſentialis in actu humano, conſti-
D tuitque illud primariò in ordine morali, privativa
verò ad eam conſequitur; idcirco inter Thomi-
ſtas nomen malitiæ moralis frequentiùs ſumitur
pro malitia poſitiva; privativa verò, etiam dum in
moralibus reperitur, retinet nomen mali abſolu-
tè & ſimpliciter.

Intelliges ſecundò differentiam quæ inter pec-
46 catum actuale commiſſionis & omiſſionis repe-
ritur: nam peccatum actuale commiſſionis eſt
eſſentialiter malum morale contrariè, conſe-
quenter verò & connotativè, eſt malum privati-
vè: at verò peccatum omiſſionis eſt eſſentialiter
malum morale privativè, & malum morale con-
trariè connotativè, ſaltem quando omiſſio actûs
E debiti cauſatur ab actu malo, putà omiſſio audi-
tionis miſſæ à fornicatione. Ratio eſt, quia ſicut in
peccato commiſſionis, per poſitivam converſio-
nem ad objectum malum, & regulis morum diſ-
forme, voluntas transgreditur legem negativam
ſive prohibentem; ita in peccato omiſſionis, per
carentiam converſionis ad objectum bonum &
debitum, tranſgreditur legem poſitivam ſeu
præceptivam: quare ſi in peccato omiſſionis re-
peritur actus voluntatis, ille non eſt per ſe lo-
quendo de ratione ipſius, ſed vel ejus cauſa, vel
occaſio, ut infrà patebit. Unde peccatum, ut ſu-
perius ad peccatum commiſſionis & omiſſionis,
non eſt univocum, ſed analogum, analogiâ pro-
portionalitatis: quia dicit rationem ſecundùm
quid & proportionaliter unam, duas verò ſim-

A pliciter, nempe privativum & poſitivum, quate-
nus habent inter ſe hanc ſimilitudinem, quòd ſi-
cut unum ſe habet ad legem Dei violando ipſam,
ita & aliud.

Ex his etiam facilè intelliges & expones teſti- 47
monia SS. Patrum ſupra adducta, quibus aſſerunt
malum nihil aliud eſſe quàm boni privationem:
nam vel loquuntur de malo abſolutè & ſimplici-
ter, & volunt peccatum in ratione mali ſimplici-
ter, per privationem conſtitui: vel loquuntur de
privatione ut eſt in fieri, non verò ut eſt in facto *Diſp. 4. art. 5.*
eſſe; aut de peccato habituali, quod, ut infrà oſ-
tendemus, in privatione gratiæ ſanctificantis con-
B ſiſtit; non verò de actuali, quod eſt actus malus &
regulis morum difformis, cauſans in anima pri-
vationem gratiæ ſanctificantis: unde cùm hæc
ſe habeat in ordine ſupernaturali, ſicut ſub-
ſtantia in ordine naturali, peccatum mortale
eam expellens, deſtruit eſſe veluti ſubſtantiale or-
dinis ſupernaturalis, ſubindeq; reſpectu hujus or-
dinis, redigit quodammodo hominem ad nihilum;
& idcirco Auguſtinus ait: *Peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Cui conſonat
illud Prophetæ; *Ecce ad nihilum redactus ſum, & neſcivi*: & iſtud Apoſtoli, *Si charitatem non ha-
buero, nihil ſum.*

Denique obſervandum eſt cum Salmanticen- 48
ſibus, quod dum SS. Patres & Doctores Eccle- *Diſp. 6 du-bio 4. §. 5.*
C ſiæ, qui poſt exortam Manichæi hæreſim ſcrip-
ſerunt, ut Athanaſius, Baſilius, Nazianzenus,
Hieronymus, Auguſtinus, & alii, negant malum
eſſe rem aliquam, potiſſimùm intendunt refutare
errorem illius Hæreſiarchæ, qui ponebat duo
principia, alterum bonorum, alterum malorum,
contendebatque res aliquas ſecundùm ſubſtanti-
am & naturam ſuam eſſe malas, & quaſdam bo-
nas: unde dum aiunt malum nihil eſſe, ſive nul-
lam habere naturam, ſolùm volunt nullam ſub-
ſtantiam ſive eſſentiam ex natura ſua eſſe malam;
non verò negant operationes à libero arbitrio
D procedentes poſſe eſſe malas moraliter, earum-
que deformitatem & malitiam eſſe aliquid poſiti-
vum.

Ad teſtimonia ſecundæ claſſis reſpondeo, quod 49
quando S. Thomas aſſerit actum eſſe malum, in-
quantum ei deficit aliquid de plenitudine eſſendi,
vel ex hoc quod caret debita commenſuratione,
non loquitur in ſenſu formali, ſed illativo ſolùm;
ita ut velit, infallibiliter verificari actum eſſe ma-
lum, ſi habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ
commenſurationis; quod eſt veriſſimum, etſi ca-
rentia illa non ſit ratio formalis conſtitutiva pec-
cati, ut patet ex dictis. Unde definitio peccati à S.
Auguſt. tradita, & à D. Thoma explicata, non eſt
eſſentialis, ſed deſcriptiva: quia ſumitur ex priva-
E tione rectitudinis ſeu conformitatis cum lege di-
vina, quæ in peccato commiſſionis habet ſe ex con-
ſequenti, & quaſi proprietas. Poteſt etiam dici
cum Joanne à S. Thoma, quod quando Doctor S.
ait actum eſſe malum, inquantum caret debita
commenſuratione, non ſumit carentiam formaliter,
ſed cauſaliter, nempe pro tendentia poſitiva
actûs ad objectum diſſonum regulis morum, in
qua fundatur privatio rectitudinis, & ex qua in
actu humano reſultat; ſeu, quod idem ſonat, lo-
quitur de privatione in fieri, non in facto eſſe.
Eodem modo intelligi & explicari poſſunt verba
illa, quibus aſſerit privationem ordinationis
actus *eſſe eſſentialiter ipſum peccatum*: hoc enim
verum eſt de privatione rectitudinis ſeu or-

dinationis actûs ut eſt in fieri. A

50 Vel meliùs reſponderi poteſt cùm Salmanticenſibus, D. Thomam ibi non loqui de peccato commiſſionis, de quo ſolùm agimus in præſenti, ſed de peccato omiſſionis, de quo non dubitamus conſiſtere in privatione. Nam S. Doctor non ait quod privatio rectitudinis & ordinationis actûs ſit eſſentialiter ipſum peccatum, ſed privatio ipſius actûs ordinati & recti, ut conſtat ex verbis antecedentibus, quæ ſic ſe habent: *Eſt etiam quoddam bonum, quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinem: & hujus* (ſcilicet prædicti actûs) *privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum.* B Privatio autem actûs, ſecundùm omnes, peccatum omiſſionis conſtituit, non verò commiſſionis, quod non eſt privatio actûs debiti, ſed actus poſitivus debito ordine privatus.

51 Ad loca tertiæ & quartæ claſſis dicendum eſt quod quando ſanctus Thomas aſſerit peccatum in averſione conſiſtere, non loquitur de averſione purè privativa, ſed de averſione contraria & poſitiva, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, eo quòd hæc peccata directè conſiſtant in tendentia poſitiva contra Deum, ut rectè Cajetanus & Bannes ibidem obſervarunt. Vel loquitur de peccato, non ut per ſe primò malum morale eſt, ſed ut habet rationem mali ſimpliciter. C Quando verò aſſerit averſionem, aut privationem & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, converſionem verò ad bonum commutabile materialiter, intelligendum eſt juxta dicta in ultimo notabili: non enim intendit quod privatio ſit ratio primaria & conſtitutiva qeccati, ſed quod eſt ratio ultima & completiva, quæ proinde veluti formalizat converſionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod poteſt dici formalis, ut patet in exemplis quæ ex S. Doctore ibidem retulimus.

52 Sed dices: D. Thomas in ultimo quartæ claſſis teſtimonio ex qu. 86 tertiæ partis deſumpto, poſt D verba ſupra adducta, ſubdit: *Remoto autem formali cujuſcumque rei, tollitur ſpecies; ſicut remoto rationali, tollitur ſpecies humana.* Ergo quando ibi aſſerit averſionem, aut privationem & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, intendit quod illa ſit ratio primaria conſtitutiva peccati, ſicut rationalitas naturæ humanæ: non verò quòd ſolùm ſit ratio ultima & completiva illius.

53 Reſpondeo diſtinguendo Conſequens: Intendit quod illa averſio ſeu privatio ſit ratio formalis conſtitutiva peccati, habitualis, concedo: actualis, nego: ibi enim S. Doctor non loquitur de peccato actuali, ſed habituali, quod E eſt terminus à quo juſtificationis, & conſiſtit in privatione gratiæ ſanctificantis, quæ eſt averſio à Deo in facto eſſe, ut notabili 3. capoſuimus. Et quamvis de peccato actuali intelligeretur, poſſet caponi de eo, non ut malum morale eſt, ſed ut eſt mortale reduplicativè, quo pacto eandem gratiæ privationem eſſentialiter includit, ut patebit infrà, cùm de peccato mortali diſſeremus.

§. IV.

Præcipuum Adverſariorum fundamentum convellitur.

54 PRÆCIPVVM Adverſariorum fundamentum ſuprà §. 2. probatione 4. inſinuatum eſt, poteſtque ſic breviter proponi. Si peccatum commiſſionis in aliquo poſitivo conſiſteret, ſequeretur peccatum in ratione peccati à Deo propriè cauſari: Sed hoc repugnat divinæ ſanctitati, & damnatur in Tridentino ſeſſ. 6. Ergo malitia pec- B cati commiſſionis non in poſitivo, ſed in privatione adæquatè conſiſtit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & poſitivum efficienter cauſatur à Deo; cùm ens inquantum ens ſit objectum divinæ omnipotentiæ: Ergo ſi peccatum commiſſionis in aliquo ente reali & poſitivo conſiſtat, cauſabitur propriè efficienter à Deo, & Deus verè & propriè dici poterit cauſa peccati.

55 Reſpondent Curiel & Medina, Deum eſſe cauſam omnis entitatis, quæ in peccato commiſſionis, tam ex parte formalis, quàm ex parte materialis reperitur; non eſſe tamen cauſam peccati formaliter, quia non cauſat entitatem illam moraliter, ſive ut cauſa moralis, cùm eam non efficiat C cum ſubjectione ad regulas morum, nec illam conſultat aut præcipiat.

56 Sed hæc ſolutio videtur inſufficiens: Primò quia falſum eſt, Deum non cauſare entitatem peccati ut agens morale; quamvis enim non agat ut ſubjectus alterius regulæ, operatur tamen conformiter ad dictamen & regulas ſuæ infinitæ ſapientiæ & providentiæ, & cum ſubjectione ad illas, ſecluſis imperfectionibus.

57 Secundò: Dato & non conceſſo, quod Deus non ſit cauſa moralis entitatis peccati, ſequitur quidem ex hoc quod ipſe non peccet, non ſalva- D tur tamen quod ipſe non ſit formaliter cauſa peccati: ſicut ex eo quod cauſet viſionem quantùm ad omnia quæ habet, non per modum videntis, ſed per modum primæ cauſæ efficientis, ſequitur quidem quod per illam non videat, non tamen quod non ſit formaliter cauſa viſionis. Item ex eo quod cauſet noſtrum meritum per modum primæ & univerſaliſſimæ cauſæ, non verò per modum cauſæ meritoriæ, concluditur quidem ipſum non mereri, non tamen quod non ſit cauſa noſtri meriti formaliter. Similiter ergo ex eo quod cauſet totam entitatem peccati per modum agentis moralis, ſequitur quidem ipſum non peccare, non tamen ſalvatur ipſum non eſſe cauſam peccati formaliter. Hac ergo ſolutione E prætermiſſa,

58 Meliùs reſpondetur, negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: peccatum cauſabitur à Deo, ſub ratione poſitivæ entitatis, concedo: ſub ratione deformitatis, nego. Ex hoc verò non ſequitur, Deum abſolutè dicendum eſſe cauſam peccati; quia hæc locutio appellat ſupra formale peccati, ſub expreſſo deformitatis conceptu, ſub quo non eſt à Deo ſed ſolùm ſequitur Deum poſſe dici cauſam peccati reduplicativè, quatenus ens poſitivum eſt. Unde D. Thomas in 2. diſt. 37. quæſt. 2. art. 2. ſic ait: *Non poteſt dici abſolute quod peccatum ſit à Deo, ut homicidium, aut aliquid hujuſmodi, niſi cum hac additione, inquantum eſt actus,*

& inquantum eſt ens. Quare ſi quis ita argueret: *Peccatum commiſſionis formaliter ſumptum, eſt aliquod ens reale poſitivum: Sed Deus eſt cauſa cujuſcumque entis poſitivi: Ergo eſt cauſa peccati commiſſionis formaliter ſumpti:* conceſſa Majori, & Minori, neganda eſſet Conſequentia; quia variatur appellatio: nam in minori ly *cauſa* appellat ſupra rationem entitatis & actualitatis; in concluſione verò ſupra rationem deformitatis & malitiæ moralis. Ratio eſt, quia hic terminus *cauſa* appellat ſupra rationem vel conceptum formalem cui conjungitur; ut patet cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ; nam non eſt ſenſus eſſe cauſam ligni aut argenti, ſed figuræ artificioſæ, quam hoc nomen *ſtatua* pro formali importat. Unde cùm in Minori hic terminus *cauſa* conjungatur entitati, appellat ſupra rationem formalem entitatis; in concluſione verò; cùm jungatur peccato, appellat ſupra rationem formalem peccati, & ſupra ipſum conceptum deformitatis.

59 Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt exemplo claudicationis, quo utitur Divus Thomas infra quæſt 79. art. 2. Si quis enim ita argueret: *Anima eſt cauſa omnium motuum & actionum vitalium animalis: Sed claudicatio tibiæ curvæ eſt aliquis motus & actio vitalis animalis: Ergo anima eſt cauſa claudicationis tibiæ curvæ:* argumentum non concluderet; quia variaretur appellatio: nam in Majori ly *cauſa* appellat ſupra rationem vitalitatis & actualitatis, quæ eſt ab anima ut à principio radicali vitæ; in Conſequenti verò ſupra defectum claudicationis & obliquitatis; qui non in ipſam animam, ſed in tibiam curvam reducitur. Idem cum proportione de peccato dicendum eſt: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libro arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Unde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium, ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motivam, à qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione: & ſecundùm hoc Deus eſt cauſa actus peccati non; & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actûs peccati, non eſt tamen cauſa peccati, quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.*

60 Inſtabis: Deformitas ut talis formaliter ſecundùm nos eſt aliqua entitas realis & poſitiva: Sed Deus eſt cauſa omnis entitatis realis & poſitivæ: Ergo eſt cauſa prædictæ deformitatis, ut talis eſt formaliter, ſeu ſub conceptu deformitatis, & non ſolùm ſub conceptu entitatis, vel actualitatis.

61 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Eſt entitas realis poſitiva, implicitè & cum diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, concedo Majorem: explicitè & ſine diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter diſtinguendo Minorem: Deus eſt cauſa omnis poſitivæ entitatis, ſub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: ſub reduplicatione omnis formalitatis implicantis entitatem, nego Minorem, & Conſequentiam.

62 Urgebis: Divina cauſalitas, utpote ad ens terminata non per noſtram conſiderationem, ſed prout à parte rei, non poteſt terminari ad unam formalitatem, & præſcindere ab aliis identificatis cum illa: Ergo ſi deformitas peccati ſit realiter, imò & tranſcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina cauſalitas terminata ad entitatem, non poterit à deformitate præſcindere.

63 Confirmatur: Magis præciſivus eſt intellectus humanus, quàm cauſalitas divina: At deformitas peccati taliter ſibi identificat ejus entitatem, ut non poſſit humanus intellectus entitatem intelligere, præſcindendo à deformitate: Ergo divina cauſalitas ad entitatem peccati terminari non poterit, præſcindendo ab ejus malitia & deformitate.

64 Reſpondeo Antecedens eſſe falſum; quando formalitas cum entitate identificata, ſub explicito & formali conceptu non continetur ſub objecto divinæ efficientiæ: nam productio ad intra in divinis terminatur in ratione productionis ad Perſonalitatem Filij; & tamen à natura divina præſcindit, quamvis natura divina ſit à parte rei cum filiatione identificata; & in illa formaliter incluſa; quia nempe natura, ſub conceptu naturæ, non continetur ſub ſphæra activitatis productivæ ad intra. Quia ergo explicitus conceptus deformitatis eſt extra ſphæram cauſalitatis divinæ, ſub qua ea tantum continentur, quæ in Deum ut ultimum finem reduci poſſunt, hinc fit quod efficientia divina terminata ad entitatem peccati, à deformitate entitatem includente præſcindat. Ex quo ad confirmationem patet ſolutio: ideò enim intellectus noſter concipiens entitatem peccati, ab ejus deformitate non poteſt præſcindere, quia non ſolùm ejus entitas, ſed etiam ipſius deformitas, ſub objecto potentiæ intellectivæ continetur.

§. V.

Alia argumenta ſolvuntur.

PRæter argumentum jam ſolutum, quod eſt præcipuum & fundamentale, alia leviora objici poſſunt, quæ breviter hic proponemus & diluemus.

65 Objicitur ergo primò: Omne ens poſitivum eſt bonum, cùm bonum & ens convertantur: Sed formale peccati non eſt bonum, cùm ſit ipſa malitia & deformitas: Ergo non eſt ens poſitivum.

66 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne ens poſitivum eſt bonum, bonitate tranſcendentali, concedo: bonitate morali, nego. Similiter diſtingo Minorem; formale peccati non eſt bonum, bonitate morali, concedo: bonitate tranſcendentali, nego. Nam ut docet S. Thomas 3. contra Gentes cap 9. malum morale non importat aliquid quod ſit ſecundùm ſuam eſſentiam malum, ſed aliquid quod ſecundùm ſe bonum eſt, malum autem homini, inquantum privat illum ordine rationis, qui eſt hominis bonum: ſicut calor ſecundùm ſuam eſſentiam bonus eſt, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

67 Inſtabis: Omne ens phyſicum eſt bonum bonitate phyſicà: Ergo omne ens morale, quale eſt peccatum, eſt bonum bonitate morale, Conſequentia patet: tum ex parietate rationis: tum etiam quia bonitas in integritate conſiſtit; ſicut autem omne ens phyſicum eſt integrum integritate phyſicâ, ita & omne ens morale eſt integrum integritate morali.

68 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando

conſequentiam, & parietatem. Ratio diſcrimi-
nis eſt, quia bonitas phyſica eſt paſſio conſecu-
ta ad ens, non autem ſpecialis ratio entis, & ſic
conſequitur omnem entitatem phyſicam; boni-
tas autem moralis non eſt paſſio entis moralis,
ſed peculiaris quædam ratio & ſpecies moralita-
tis; unde non ſupponit entitatem moralem
conſtitutam, ſed illam primò conſtituit, & ab
entitate moraliter mala primò diſtinguit, ac
proinde neceſſarium non eſt quod ſequatur om-
nem entitatem moralem. Ex quo patet ſolutio
primæ probationis.

Ad ſecundam dicendum eſt, omne ens morale
eſſe quidem integrum integritate entis moralis,
quantùm ad ea quæ illi phyſicè aut metaphyſicè
debentur, non tamen integritate morali con-
ſtante ex illis quæ ipſi debentur debito morali
orto ex lege; & in hac integritate, non verò
in alia, bonitatem moralem conſiſtere: ut
patet in actu odij Dei, qui licèt conſtet omni-
bus quæ phyſicè aut metaphyſicè ipſi debentur,
dicitur tamen malus moraliter, quia deficit ei
rectitudo charitatis, quæ debito morali orto
ex lege ipſi debetur, modo quo ſupra expli-
cuimus.

69 Objicitur ſecundò: Mala & peccata, ſecun-
dùm doctrinam SS. Patrum, non à cauſis effi-
ciente, ſed deficiente procedunt: Atqui ſolus
defectus & carentia à cauſa deficiente provenit,
entitas verò poſitiva in cauſam efficientem re-
ducitur: Ergo peccatum non in poſitivo, ſed
in ſola carentia & privatione conſiſtit.

Confirmatur: Voluntas non conſtituitur in
70 ratione cauſæ malitiæ moralis peccati per for-
mam poſitivam, ſed per puram negationem: At
ſi malitia moralis peccati in aliquo poſitivo con-
ſiſteret, voluntas eſſet cauſa illius, non ratione
negationis, ſed ratione formæ poſitivæ: Ergo
malitia moralis peccati non eſt aliquid poſitivum,
ſed mera privatio. Sequela Minoris patet,
quia omne poſitivum in cauſam poſitivam redu-
ci debet. Major autem ſuadetur: primò quia vo-
luntas in ratione cauſæ malitiæ moralis conſti-
tuitur per carentiam directionis regulæ rationis
& legis ut docet D. Thomas infra qu. 75. art.
1. in corp. ubi ait. *Provenit defectus ordinis in
actu ex defectu directionis in voluntate.* Et in
reſp. ad 3. dicit quòd *voluntas ſine adhibitione
regulæ rationis vel legis divinæ, eſt cauſa peccati.*
Secundò, quia voluntas ſecundùm omnem
conceptum poſitivum eſt ens à Deo participa-
tum, illique in eſſendo, & per conſequens in
operando ſubordinatum: Sed per formalitatem
Deo in operando ſubordinatam nequit in ratio-
ne cauſæ defectus & malitiæ conſtitui; alias
Deo ſubordinaretur in cauſando peccatum ſub
ratione peccati, & conſequenter Deus ut pri-
ma cauſa influeret in peccatum pro formali ma-
litiæ: Ergo voluntas nullo poſitivo, ſed pura
negatione aut privatione in ratione cauſæ malitiæ
71 moralis conſtituitur.

Ad argumentum reſpondeo, quòd ſicut defi-
cere ſtat dupliciter, vel ſolùm privativè, per ca-
rentiam debitæ perfectionis, vel etiam contra-
riè, per indebitam & contrariam diſpoſitionem;
dicitur. enim manus defectuoſa, vel quia non
habet niſi quatuor digitos, exigens quinque;
vel quia habet ſex, cùm petat non habere niſi
quinque: ita etiam cauſa aliqua poteſt dici defi-
ciens duplici modo; nempe privativè, quando
in effectu non producit debitam perfectionem,
A & contrariè, quando produit illum cum diſ-
poſitione contraria & indebita. Cùm ergo SS.
Patres docent mala & peccata, non niſi à cauſis
deficiente procedere, hoc debet intelligi de
cauſa deficiente vel privativè, vel contrariè,
juxta diſtributionem accommodam: malum
enim ſimpliciter, quod in pura privatione con-
ſiſtit, à cauſa privative deficiente procedit: ma-
lum verò morale, quod non eſt mera privatio,
ſed aliquid poſitivum, naturæ rationali diſcon-
veniens & contrarium, à cauſa poſitivè ſeu con-
trariè deficiente producitur; & per conſequens
B ejus productioni aliqua efficientia, & non pura 72
deficientia correſpondet. Unde

Ad confirmationem nego Antecedens. Ad
cujus primam probationem reſpondeo, quòd ſi-
cut potentia peccandi dicitur voluntati compe-
tere, quatenus eſt facta ex nihilo, non ita quòd
ipſum nihilum ſit ratio formalis, per quam de-
fectibilis & potens peccare conſtituitur, ſed
ipſa poſitiva entitas voluntatis, connotans ni-
hilum tanquam terminum à quo; ita negatio
directionis regulæ rationis & legis ad defectum
poſitivum repertum in peccato comparatur,
non tanquam ratio formalis continendi prædi-
C ctum defectum (hæc enim eſt poſitiva entitas
voluntatis, ut connotans dictam negationem)
ſed ut conditio, & ut aliquid à voluntate defi- 73
ciente connotatum.

Ad ſecundam probationem Major diſtinguen-
da eſt: Voluntas ſecundùm omnem conceptum
ſeu formalitatem poſitivam, quâ poſitiva eſt,
& dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt ens à Deo
participatum, illique in eſſendo & operando
ſubordinatum, concedo Majorem: ſecundùm
conceptum ſeu formalitatem poſitivam, ut con-
notatam prædictam negationem directionis
regulæ rationis & legis, nego Majorem. Et
datâ Minori, diſtinguo Conſequens: Ergo vo-
D luntas nullo poſitivo, quâ poſitivum eſt, in ra-
tione cauſæ malitiæ moralis conſtituitur, con-
cedo: nullo poſitivo, ut connotante aliquam 74
privationem, nego.

Objicies tertiò: Peccatum commiſſionis con-
tinetur ſub ratione mali ſimpliciter; unde ſum-
mum & maximum omnium malorum à SS. Pa-
tribus appellatur; Sed malum ſimpliciter eſt
privatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. p.
qu. 48. art. 1. Ergo peccatum non eſt aliquid
poſitivum, ſed mera privatio bonitatis & recti- 75
tudinis.

Reſpondeo in peccato commiſſionis duo re-
periri, nempe rationem formalem, per quam
conſtituitur, & privationem rectitudinis, quæ
ſe habet quaſi proprietas conſequens ad illam:
E ratione primi non continetur ſub ratione mali
ſimpliciter & abſolutè, ſed tantùm ſub ratione
mali reſpectivè, & ſecundùm quid; non enim
eſt malum ſimpliciter, ſed huic naturæ, ſcilicet
rationali, cui eſt diſconveniens; ſicut calor non
eſt abſolutè in ſe malus, ſed tantùm reſpectu
aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratio-
ne verò ſecundi, ſub malo ſimpliciter & abſo-
lute continetur; quia privatio, cùm ſit non ens
ſeu carentia entis, nullam rationem boni implica- 76
re & involvere poteſt.

Objicies ultimò: Per illud conſtituitur for-
maliter peccatum, quo poſito ponitur, & quo
ablato auſertur: Sed poſitâ privatione rectitu-
dinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ tollitur:
Ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem : Quo poſito ponitur, & quo ablato aufertur, per locum intrinſecum, & tanquam per rationem à priori, concedo Majorem. Per locum extrinſecum, & à poſteriori tantùm, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Poſitâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ aufertur, à priori & per locum intrinſecum, nego: à poſteriori & per locum extrinſecum, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis: ex eo enim quòd actus peccaminoſus dicat tendentiam ad objectum regulis morum diſſonum, per quam formaliter in ratione peccati & mali moralis conſtituitur, ſequitur quòd careat rectitudine ſibi debitâ, ſcilicet tendentia ad objectum regulis morum conſonum; & ita privatio hujus poſterioris tendentiæ eſt quaſi proprietas conſequens ad illam priorem, & ab illa inſeparabilis: unde cùm poſitâ proprietate ab eſſentia inſeparabili, arguitivè & à poſteriori, ſeu per locum extrinſecum, ponatur ipſa eſſentia, & eâ ablata tollatur, poſitâ privatione rectitudinis, ponitur peccatum, & eâ ablatâ, aufertur; non à priori, & per locum intrinſecum, ſed à poſteriori, & per locum extrinſecum: eo proportionali modo quo poſitâ obſcuritate aſſenſus, ponitur actus fidei; & eâ ablatâ, aufertur; non quòd per ipſam obſcuritatem conſtituatur, ſed quia illud quod conſtituit actum fidei, formaliter inquantum hujuſmodi, connotat obſcuritatem, ſive habet conſtituere actum fidei, prout obſcuritatem connotat.

ARTICVLVS II.

An poſſit dari omiſſio culpabilis in individuo, abſque omni actu phyſico voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis concluſio negativa ſtatuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

77 CErtum eſt primò, non poſſe dari omiſſionem culpabilem, abſque actu aliquo poſitivo intellectûs: quia omiſſio non poteſt eſſe culpabilis, niſi ſit voluntaria, nec voluntaria, ſine cognitione: cùm voluntarium definiatur id quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non ſemper eſt cauſa omittendi, ſed multoties ab omiſſione revocat, & quantùm eſt de ſe ad operationem omiſſioni oppoſitam inclinat; ut quando intellectus voluntati dictat conveniens eſſe hic & nunc ſacrum audire; actus enim iſte, quantùm eſt de ſe, ad præcepti obſervantiam inducit, & conſequenter omittendi cauſa non eſt.

78 Deinde exploratum eſt apud omnes, ad omiſſionem culpabilem non requiri actum directè ad illam terminatum; v.g. ut quis culpabiliter miſſam non audiat eo tempore quo inſtat præceptum, non eſt neceſſarium, ut per actum expreſſum velit miſſam non audire, ſed ſufficit ut velit aliquid cum auditione ſacri incompoſſibile, v.g. ſtudium, ludum, aut venationem; tunc enim omiſſio miſſæ indirectè & in ſua cauſa cenſetur voluntaria, quod ſufficit ut ſit culpabilis & peccaminoſa.

Tertiò omnes fatentur, regulariter loquen-
79 do, non dari omiſſionem culpabilem abſque actu aliquo voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminato; experientiâ enim docet, quod quando aliquis omittit actum qui eſt in præcepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo incompoſſibile.

Denique ut ad punctum difficultatis veniamus, jam fere omnes concedunt, actum poſitivum voluntatis non eſſe de eſſentia & ratione formali & ſpecifica omiſſionis culpabilis: nam peccatum omiſſionis in hoc à peccato commiſſionis diſtinguitur, quòd commiſſio actum poſitivum eſſentialiter includit, & in illo conſiſtit; ſecùs autem omiſſio, quæ eſſentialiter conſiſtit in carentia actus præcepti, ſeu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 79. artic. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad exiſtentiam & ſingularitatem rei, quàm ad ejus quidditatem & eſſentiam (ut patet in homine qui licèt ex ſua eſſentia & ratione ſpecifica ſolum exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen à parte rei exiſtat, quantitatem, figuram, ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omiſſionem culpabilem in individuo conſideratam, & prout hic & nunc exercetur, neceſſariò, neceſſitate non ſolùm morali, ſed etiam phyſica, requiratur aliquis actus voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminatus, qui ſit cauſa vel occaſio illius; vel an in aliquo caſu poſſit dari omiſſio culpabilis, abſque omni actu? Pro reſolutione. 80

Dico, non poſſe dari omiſſionem culpabilem ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, paucis exceptis, contra Durandum, Suarem, Valentiam, & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 71. art. 81
5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præſentem difficultatem ſuo tempore circumferebantur; aliâ negante poſſe dari peccatum omiſſionis ſine actu; aliâ id aſſerente, fert de utraque hoc judicium: *Vtraque opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omiſſionis illud ſolùm quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic quandoque omiſſionis peccatum eſt cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Eccleſiam: quandoque verò abſque omni actu.. .. Si vero in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ vel occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omiſſionis, ſi hæc exigentia intelligatur ſolùm per modum cauſæ vel occaſionis omittendi, quamvis rejiciat illam; ſi intelligatur de exigentia actus qui ſit per ſe, & tanquam, de eſſentia. Econtra vero extremam opinionem, negantem neceſſitatem prædicti actus, ſolùm approbat quoad actum qui ſit per ſe, & tanquam de eſſentia; quoad actum vero qui ſe habeat per modum cauſæ vel occaſionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo diſtinguit inter prædictas opiniones qu. 2. de malo art. 1. dicens: *Poteſt eſſe aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui ſit de eſſentia peccati: & in hoc veritatem non habet ſecunda opinio. Si autem conſideretur id quod requiritur ad peccatum, ut cauſa peccati; ſic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omiſ-*

omiſſionis, aliquis actus requiratur. Et inferius *Ad hoc ergo quod omiſſio ſit peccatum, requiritur quod cauſetur ex aliquo actu voluntario. &c.* Et tandem concludit: *Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera eſt, quod ad omiſſionem requiritur actus voluntarius ut cauſa.* Quæ teſtimonia adeò clara & perſpicua ſunt, ut nullam interpretationem niſi extortam & violentam admittere poſſint. Nam quod aliqui dicunt, D. Thomam loqui de eo quod regualariter & ſecundùm communem legem contingit, non verò de eo quod fieri poſſet, metaphyſicè loquendo & de potentia abſoluta, facilè confutari poteſt; Tum quia S. Doctor locis citatis quæſtionem hanc non morali modo, ant attentis duntaxat iis quæ regulariter contingunt, ſed valde metaphyſicè, petitiſque rationibus ex ipſis eſſentiis & naturis rerum, diſcutit & reſolvit: Tum etiam quia non ſolùm intendit recedere à prima opinione, ex ea parte quâ requirit actum, tanquam de eſſentia peccati, ſed etiam à ſecunda, ex ea parte quâ negat requiri ſemper actum per modum cauſæ: At hæc ſententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri; cùm hoc contra evidentem experientiam pugnet, ut ſupra oſtendimus; ſed ſolùm de lege extraordinaria & in aliquo caſu metaphyſico: Ergo cùm S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deſerat, manifeſtum eſt, ipſum velle ad omiſſionem culpabilem neceſſarium eſſe aliquem actum voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius, non ſolùm neceſſitate morali, ſed etiam phyſica, aut metaphyſica.

82 Confirmatur: D. Thomas ſupra qu. 6. art. 3. ad 3. ait: *Eo modo non requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis:* Sed ad omiſſionem voluntariam & culpabilem neceſſarius eſt actus intellectûs, non ſolùm neceſſitate morali, ſed etiam phyſica aut metaphyſica, cùm repugnet ſine congnitione aliquid eſſe voluntarium, ut patet ex definitione voluntarij: Ergo & actus voluntatis.

§. II.

Eadem veritas ratione ſuadetur.

83 NON ſolùm evidentiſſimis D. Thomæ teſtimonijs, ſed etiam efficaciſſimis rationibus concluſio noſtra fulcitur. Prima, quam latè proſequuntur Salmanticenſes tract. de voluntario diſp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis diſp. 5. dub. 2. poteſt ſi breviter proponi. Ut omiſſio aliqua ſit culpabilis, debet eſſe voluntaria: At ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non poteſt eſſe voluntaria: Ergo nec culpabilis & peccaminoſa. Major patet, Minor probatur. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere; unde ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non ſunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, ſed ex aliquo principio extrinſeco: At omiſſio ſecundùm ſe non poteſt ex inclinatione voluntatis procedere, ſed tantum ratione alterius, quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, non poteſt eſſe voluntaria. Major eſt evidens, Minor verò hac ratione ſuadetur. Nihil poteſt ex inclinatione voluntatis procedere ſine motione & influxu ſui objecti ſpecificativi; cum nulla potentia extra limites ſui objecti ſpecificativi egredi valeat: Atqui omiſſio, cùm non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione ſui, non poteſt ſecundùm ſe movere & allicere appetitum, ſed ſolùm ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo ſecundùm ſe non poteſt ex inclinatione voluntatis procedere, ſed ſolùm ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur.

84 Reſpoodent Adverſarij, quod ut omiſſio aliqua ſit culpabilis, ſufficit quòd ſit voluntaria moraliter & interpretativè, ad quod non requiritur poſitivus aliquis voluntatis influxus, mediâ motione objecti ſpecificativi, ſed ſufficit quòd homo poſſit & teneatur aliquid facere, & tamen oon faciat.

85 Sed conta primò: Cum peccatum eſſentialiter ſit voluntarium eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere ratiooem voluntarij: At omiſſio culpabilis, de qua agimus, non tantùm ſecundùm prudentis æſtimationem, vel interpretationem, ſed verè & re ipſa, independenter ab hujus vel illius exiſtimatione, habet eſſe peccaminoſa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati conſtituitur: Ergo re ipſa, & independenter ab bominum exiſtimatione & interpretatiooe, ſubindeque phyſicè & realiter, & non ſolùm moraliter & interpretativè debet eſſe voluntaria.

86 Secundò, Id à quo omiſſio denominatur voluntaria, debet eſſe aliquid à parte rei in ipſo omittente: Atqui volitio interpretativa nihil eſt in omittente à parte rei, ſed in ſolo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omiſſio culpabilis non denominatur voluntaria, ſed ab actu phyſico & reali eam antecedente vel concomitante.

87 Dices, omiſſionem non denominari voluntariam ab ipſa formali interpretatione, quæ eſt in alieno intellectu, ſed à fundamento ad ita interpretandum, quod eſt in voluntate, quoties adeſt potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

88 Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, ſcilicet potentia, debito & carentiâ operationis, tertium, cùm ſit ipſa omiſſio, non poteſt habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de ſe manifeſtum eſt; duo verò priora non ſufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet eſſe tale, quòd non ſeparetur ab omiſſione, ſed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum ſeparantur ab illa & tam in eo qui omittit, quàm in eò qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui ſit cauſa omittendi, ad hoc ut omiſſio denominetur voluntaria.

89 Secunda ratio ſic procedit: Omiſſio eſt veluti fuga & receſſus ab objecto omiſſio: Sed omnis fuga, cum verſetur circa malum, neceſſario ſupponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit aliquid ut malum, niſi in quantum amat bonum oppoſitum, ut docet S. Thomas ſupra qu. 25. art. 2. ex hoc inferens paſſiones quæ ſunt circa bonum, præcedere illas quæ verſantur circa malum, & omne odium cauſari ex amore, eſſeque illo poſterius; Ergo omnis omiſſio ſuponit aliquem actum ſeu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter à voluntate exerceatur.

90 Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens,

peccare

peccare non poteſt: Sed ſine actu phyſico poſitivo manet in ſtatu actûs primi: Ergo ſine actu phyſico poſitivo peccare non poteſt; & conſequenter ſine illo non poteſt dari omiſſio culpabilis. Major eſt certa: voluntas enim in ſtatu actûs primi libertatem non exercet; quod ut peccet neceſſariò requiritur. Minor autem, in qua eſt difficultas, facilè ſuadetur. Nam omne aliud, præter actum phyſicum, poteſt voluntati in ſtatu actûs primi manenti convenire: Ergo ſine actu phyſico manet in ſtatu actûs primi. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Præter actum phyſicum, ſolùm poteſt in voluntate conſiderari præceptum cum advertentia ad illud, & carentia operationis: Sed voluntati in ſtatu actûs primi convenit advertentia ad præceptum, convenit etiam operationis carentia; quamdiu enim eſt ſolùm in actu primo, non operatur: Ergo omne aliud, præter actum phyſicum poſitivum, convenit voluntati in ſtatu indifferentiæ & actus primi.

91 Reſpondent adverſarij, voluntatem ſine omni actu tam phyſico, quàm interpretativo, in ſtatu indifferentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi manere, & conſequenter non poſſe peccare: Sed ſi detur in illa actus interpretativus, reduci de actu primo ad ſecundum; ſubindeque poſſe peccare, quamvis omnis actus phyſicus ſecludatur ab illa.

92 Sed hæc ſolutio confutata manet ex ſuprà dictis: id enim per quod voluntas ſeipſam determinat, & transfert à ſtatu differentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi, debet eſſe à parte rei in ipſa; unde cum actus interpretativus non ſit aliquid à parte rei in voluntate omittentis exiſtens, ſed in ſolo intellectu interpretantis reſideat, non poteſt voluntatem omittentis determinare, nec eam de ſtatu indifferentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi transferre. Neque valet ſi recurras ad fundamentum hujus actus, nempe ad potentiam cum obligatione operandi; hæc enim, cùm conveniat voluntati in actu primo, eam à ſtatu ſuſpenſionis & differentiæ, ad ſtatum actualitatis & exercitij transferre nequeunt.

93 Quarta ratio præcedenti affinis eſt, & poteſt ſic proponi. Non poteſt dari peccatum ſine exercitio libertatis Sed libertas per puram omiſſionem actûs exerceri nequit: Ergo pura omiſſio ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, nequit eſſe peccatum. Major patet, Minor probatur. Exercitium voluntatis, ut eſt libera, petit eſſe vitale: Sed pura negatio vitalis eſſe non poteſt: Ergo libertas per puram negationem aut omiſſionem actûs exerceri nequit. Minor videtur certa: Nam vivere in actu ſecundo eſt ſe movere, ab intrinſeco: Sed voluntas non ſe movet per negationem actionis & motus: Ergo negatio actus non eſt vita, ſed negatio vitæ. Major autem ſuadetur. Voluntas ut libera, eſt potentia vitalis: Ergo exercitium illius, ut libera, eſt exercitium vitæ, & conſequenter vitale. Conſequentia patet: nam actus ſecundus ſapere debet naturam & perfectionem actus primi, & exercitium potentiæ, ejus naturæ commenſurari. Unde ſicut repugnat exercitium potentiæ liberæ; ut liberæ; non eſſe formaliter liberum, ita implicat exercitium potentiæ vitalis non eſſe vitale.

94 Confirmatur: Voluntas dum peccat, & in actu ſecundo ſuam libertatem exercet, non eſt mortua in actu ſecundo; quis enim dicat voluntatem in actu ſecundo mortuam, peccare in actu ſecundo, ſuamque libertatem in actu ſecundo exercere? Ergo dum peccat, & ſuam libertatem in actu ſecundo exercet, vivit in actu ſecundo, ſubindeque aliquem actum elicit. Conſequentia patet: nam ſicut inter eſſe mortuum per carentiam vitæ per modum actus primi, & vivere in actu primo, non datur medium; ita nec inter vivere in actu ſecundo, & eſſe mortuum in actu ſecundo.

95 Confirmatur ampliùs: Libertas in actu ſecundo eſt modus vitæ actualis, ſeu ſpecies illius: Atqui non datur duplex vita in actu ſecundo, una in negatione motûs, altera in motu conſiſtens: Ergo nec duplex libertas actualis, quarum una conſiſtat in actu poſitivo, altera in negatione actûs, ſeu omiſſione illius; ſed omne exercitium libertatis in actu ſecundo aliquem actum voluntatis includit, aut ſupponit: Unde cùm peccatum omiſſionis ſit aliquod exercitium libertatis, ſine aliquo actu poſitivo, omiſſionem antecedente aut concomitante nequit exiſtere.

96 Ultima ratio ſumitur ex inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia. Nam ſi daretur peccatum omiſſionis abſque omni actu antecedente, vel concomitante, illud pœnâ tantùm damni, non verò ſenſûs, puniretur in inferno: Sed hoc abſurdum eſt, cùm nullum detur peccatum actuale, cui aliqua pœna ſenſûs non debeatur, & ſolùm originale pœnâ tantùm damni puniatur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur ex D. Thoma 2.2. qu. 79. art. 4. ad 4. ubi docet peccato omiſſionis pœnam ſenſûs deberi, *propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex neceſſitate actualem converſionem ad aliquod bonum commutabile*: Ergo ſi abſque tali radice, quæ eſt actus phyſicus poſitivus, contingeret, pœnâ ſenſûs non puniretur in inferno.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

97 OBIICIES primò: D. Thomas hic qu. 71. art. 5. ... concludit, *Verius dici poteſt quòd aliquod pe[ccatu]m poſſit eſſe abſque omni actu*: quod docet [pr]opter peccatum omiſſionis: Ergo ex mente D. Thomæ poteſt dari omiſſio culpabilis abſque omni actu phyſico voluntatis.

Communis hujus argumenti ſolutio eſt, D. Thomam eo loco, & aliis ſimilibus, ſolùm velle dari poſſe in individuo omiſſionem culpabilem, abſque actu poſitivo, qui ſit de illius eſſentia, vel qui directè & per ſe ad illam tendat, non tamen abſque actu, qui ſit cauſa vel occaſio illius.

98 Sed contra hanc ſolutionem dupliciter inſtari poteſt. Primò ex eodem articulo: Nam cum S. Doctor ibi retuliſſet duas ſententias inter ſe oppoſitas, quarum una docebat non poſſe dari peccatum omiſſionis abſque omni actu interiori, vel exteriori; altera ex adverſo affirmabat ad omiſſionem culpabilem nullum actum ſive interiorem, ſive exteriorem requiri, dicit ſe mediâ viâ incedere, ac proinde negare aliquid quod prima opinio aſſerebat: Sed talis opinio non poſtulabat actum tanquam de eſſentia omiſſionis; nullus enim opinari potuit omiſſionem,

quæ eſt pura carentia & non ens, per actum poſitivum conſtitui, aut illum in ſua eſſentia & ratione formali includere: neque etiam petebat actum, A qui directè & per ſe ad omiſſionem tendat; cùm experientiâ unicuique conſtet, multoties ſe actũ aliquem omittere, abſq; eo quod id formaliter & directè velit. Solùm ergo poterat exigere talem actum ut occaſionem & cauſam per accidens: unde vel S. Thomas in [illegible] ab ea opinione diſcederet, vel debet etiã [illegible]modi actum denegare.

99 Deinde eadem ſolutio ſeu interpretatio confutari poteſt ex his quæ habet idem S. Doctor in 2. diſt. 35. quæſt. 1. artic. 3. ubi hæc ſcribit: *Quidam dicunt quod in peccato omiſſionis ſemper* B *oportet aliquem actum eſſe, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel præcepti; ſive interiorem voluntatis, ut cùm aliquis vult præcepto non obedire; ſive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur; & ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, & non poteſt ſurgere hora debita. Sed iſta opinio non videtur neceſſitatem habere: cum enim voluntas ſit libera, neque ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Quibus verbis S. Doctor C non ſolùm excludit actum qui ſit de eſſentia omiſſionis, vel qui directè & per ſe ad illam tendat, ſed etiam quemcumque actum antecedentem, aut concomitantem, qui ſit cauſa vel occaſio illius; cùm aſſerat voluntatem ob ſuam indifferentiam poſſe aliquid prætermittere, nihil cogitando de oppoſito, nec de aliquo impediente adimpletionem præcepti. Similia habet ad Anibaldum diſt. 36. quæſt. unicâ art. 2 ait enim: *Quidam dicunt quòd omiſſionis peccatum eſſe non poteſt ſine actu ad minus interiori: ſed hoc non videtur verum, quia contingit quandoq; quod voluntas* D *nec ad actum debitum [illegible] oppoſitum movetur, nec ad aliquid ex qua ra[illegible] culpæ habere poſſit: & tamen aliquis efficitur reus omiſſionis, ſi non faciat quod tenetur.* Quo nihil clarius & expreſſius contra noſtram ſententiam dici poteſt.

100. Reſpondetur tamen ſuſtinend[illegible] prædictam ſolutionem ſeu interpretationem [illegible] eſſe de mente D. Thomæ conſtabit l[illegible] ti totum illum articulum. Unde ad primam inſtantiam, conceſſâ Majori, neganda eſt Minor: nam prima illa opinio poſtulabat actum tanquam de eſſentia omiſſionis, non per modum prædicati eſſentialis, aut per modum rationis formalis conſtitutivæ illius (hoc enim nemo potuit opinari) ſed E ut aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; vel, quod idem eſt, tanquam formam, à qua omiſſio immediate voluntaria & peccaminoſa denominetur: unde ſtat D. Thomam, quantùm ad aliquid deſerviſſe prædictam ſententiam, ſcilicet quantùm ad illud quod aſſerebat, actum requiſitum ad peccatum omiſſionis, per modum complementi & formæ denominantis ingredi ejus eſſentiam: & eidem ſententiæ adhæſiſſe, quatenus abſolutè talem actum ad omiſſionem culpabilem requirebat, contra aliam opinionem è diametro oppoſitam, quæ nullo prorſus modo talem actum ad omiſſionem culpabilem poſtulabat.

Ad ſecundam inſtantiam reſpondent aliqui 101. D. Thomam ibi loqui de omiſſione objectivè conſiderata, ſecundùm quam rationem non ſupponit actum, ſed tantùm dicit carentiam actûs debiti; non verò de illa, quatenus eſt voluntaria in exercitio, ſub qua ratione aliquem voluntatis actum requirit. Sed hæc explicatio manifeſtè repognat textui: nam S. Doctor ſic ait: *Cùm enim voluntas libera ſit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid, quòd ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Sed verba hæc: *poteſt hoc modo prætermittere aliquid &c.* de omiſſione in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde vera ſolutio eſt quam tradunt Salmanticenſes in tract. de voluntario diſp. 4. dub. 1. §. 4. nempe D. Thomam in quæſtionibus diſputatis, & in ſumma Theologica, reformaſſe id quod in libris Sententiarum, & ad Annibaldum docuerat. Et ratio quam adducunt, videtur perſpicua. Nam S. Doctor loco citato ſuper Sententias refert duas illas opiniones extremas, quæ tempore ejus circumferebantur, quarum una ad peccatum omiſſionis indiſpenſabiliter actum exigebat, altera negabat eum aliquo modo requiri; & ibi abſolutè & ſine diſtinctione rejicit primam ſententiam, & ſecundæ adhæret. In quæſtionibus verò diſputatis, & in ſumma Theologica, refert quidem prædictas opiniones, ſed neutram ex toto rejicit, vel admittit, & veluti mediâ viâ incedit: nam cum prima concedit requiri actum ut cauſam, quod negabat ſecunda: cum hac verò negat illum actum eſſe de eius eſſentia, ſive aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; quod aliqui ex aſſertoribus primæ exiſtimabant: manifeſtè ergo reformavit in poſterioribus ſcriptis prædictam ſecundam ſententiam, cui in prioribus magis adhæſerat.

Objicies ſecundò: Si ad omiſſionem culpabilem neceſſarius eſſet actus eam concomitans, 102. aut præcedens, maximè ut talis omiſſio eſſet voluntaria: Sed abſque omni actu, eam concomitante aut præcedente, poteſt eſſe voluntaria: Ergo & culpabilis ac peccaminoſa. Major patet ex ſupra dictis, Minor probatur. Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit quòd aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma ſupra qu. 6. art. 3. Ergo omiſſio abſque omni actu eam concomitante vel antecedente, poteſt eſſe voluntaria. Unde idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento, quòd peccatum omiſſionis debet eſſe voluntarium, & quòd hoc non poteſt habere ſine actu, reſpondet: *Ad ſecundũ dicendũ quòd aliquid dicitur voluntarium non ſolùm quia cadit ſuper ipſũ actus voluntatis, ſed quia in volũtate noſtra eſt, ut fiat, vel nõ fiat.*

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. 103. Ad cujus probationem dicendum, quòd quando Theologi docent, quòd ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit *poſſe, teneri, & non facere*; vel eſt ſermo de requiſitis ſolùm ex parte actus primi, non excludendo ipſum actuale exercitium, neque actum à quo debet incipere; vel ly *non facere*, non ſumitur pro carentia actus debiti nudè ſumpta, ſed ut aſſociata

omnibus quæ neceſſaria ſunt, ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu, qui ſit ratio talis exercitii. Vel, ut alia loquuntur, ly, *non facere*, non ſumitur purè negativè, & prout omnem ſuſpenſionem & negationem actus importat, ſed privativè & moraliter, ſecundùm quod talis negatio cauſatur à voluntate: unde cùm voluntas non poſſit illam cauſare, niſi aliquem actum eam antecedentem aut comitantem habeat, ut ſupra oſtenſum eſt, per ly *non facere* non excluditur, ſed ſubintelligitur actus voluntatis, omiſſionem concomitans, vel antecedens. Similiter quando S. Thomas ait *aliquid dici voluntarium, non ſolùm quia cadit ſupra ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt ut fiat, vel non fiat*, vel ſolùm intendit aliquid poſſe eſſe voluntarium in actu primo ſine aliquo actu voluntatis, inquantũ in poteſtate hominis eſt velle vel nolle: vel poſſe dici voluntarium in actu ſecundo, ſine actu directo & immediatè ad omiſſionem terminato.

104. Objicies tertiò: Omiſſio ſecundùm ſuam eſſentiam & rationem formalem nullum includit actum, ſed eſt mera carentia & privatio actus: Ergo poteſt poni ſeu dari à parte rei abſque omni actu.

Sed conceſſo Antecedenti, negatur Conſequentia: plura enim requiruntur ad exiſtentiam rei, quæ non ſunt de ejus eſſentia, ut patet in homine, qui non poteſt exiſtere à parte rei ſine quantitate, & exiſtentia, quamvis neutra ad ejus eſſentiam & quidditatem pertineat: unde quamvis omiſſio in ſua eſſentia & ratione ſpecifica nullum includat actum, ſed ſit mera carentia actûs; in individuo tamen & in exercitio non poteſt poni, niſi detur aliquis actus, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi. Sicut licèt corruptio ex ſuo conceptu formali non dicat actionem poſitivam, ſed deſtructionem, tamen non poteſt exerceri in re ſine actione poſitivâ; quia omnis corruptio eſt annexa alicui generationi, & introductioni formæ, quæ ſit per actionem poſitivam.

105. Objicies quartò: Inſtante præcepto dilectionis Dei v.g. & advertentiâ obligationis, poteſt voluntas omnem actum ſuſpendere, quo vel adimpleat præceptum, vel impletionem impediat: Ergo dabilis eſt omiſſio peccaminoſa & culpabilis abſque ullo actu voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius. Conſequentia patet: nam qui non adimplet præceptum, cùm poteſt, & tenetur adimplere, peccat peccato omiſſionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifeſtum videtur: Nam voluntas, ſtante præcepto & advertentia obligationis, manet quoad exercitium libera reſpectu cujuſcumque actus, atque adeò poteſt illum ſuſpendere: Ergo poteſt non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat.

106. Reſpondeo negando Antecedens: ſtante enim advertentiâ intellectûs, & Deo non denegante ſuum concurſum, non poteſt voluntas omnem actum collectivè ſuſpendere, & libertatem ſuam per puram ſuſpenſionem actûs exercere; neque ad exercitii libertatem id requiritur, ſed ſolùm quòd poſſit ſuſpendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem diviſivè: ſicut materia prima poteſt quamcumque formam exuere diviſivè, non tamen collectivè, & continuum in omnem partem ſigillatim & diviſivè, non tamen ſimul & collectivè ſecari. Ratio eſt primò, quia repugnat voluntatem velle omnem operationem ſuſpendere, & ab ea ceſſare, niſi habeat actum volitionis, quo talem ſuſpenſionem velit, ut docet Cajetanus 1. p. quæſt. 64. art. 2. ubi ait, quòd voluntas neque ſeipſam, neque alias potentias poteſt ſuſpendere, niſi mediante actu, quo directè vel indirectè talẽ ſuſpenſionem velit. Secundò, quia ſi voluntas ceſſaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu ſecundo, ſubindeque careret omni libertate in actu ſecundo, cùm libertas, ut ſupra dicebamus, ſit modus quidam ſeu ſpecies vitalitatis: unde tam repugnat dari exercitium merè negativum libertatis, ſeu omnis actûs ſuſpenſivum, quàm dari exercitium purè negativum vitalitatis, ſeu omnis motûs & actionis vitalis ſuſpenſivum. Poteſt ergo voluntas, ratione libertatis exercitii quâ pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad illud divertere; ad aliquem tamen actum vagè & disjunctivè neceſſitatur: ſicut in opinione multorum, voluntas divina licèt indifferens ſit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen iſtorum volendum neceſſitata eſt; & ſicut in ſententia Adverſariorum, etſi voluntas neceſſita non ſit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omiſſionem determinate; ad aliquod tamen iſtorum vagè & confuſe neceſſitata eſt. 107.

Objicies quintò: Si inſtante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v. g. dilectionis Dei, Deus denegaret voluntati præmotionem phyſicam, aut concurſum ſimultaneum ad omnem actum poſitivum, cum huius præcepti adimpletione incompoſſibilem, voluntas poſſet tale præceptum non implere, cum ad ejus impletionem præterterminata non eſſet, ut ſupponimus, nec præventa auxilio efficaci, ſed tantum ſufficienti, & tamen tunc nullum actum cum huiuſmodi præcepti adimpletione incompoſſibilem elicere; cùm repugnet voluntatem ſine concurſu Dei prævio & ſimultaneo operari: Ergo metaphyſicè loquendo, & de potentia abſoluta, non repugnat dari omiſſionem culpabilem, abſq; omni actu phyſico eam antecedente vel concomitante.

Reſpondeo quòd licèt in tali caſu voluntas poſſet non diligere Deum, ſeu non ponere actum qui præcipitur, non poſſet tamen peccare peccato omiſſionis; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu poſitivo incipere, & in caſu poſito nullus actus poſitivus in voluntate exiſteret, negatio amoris non eſſet in actu ſecundo libera & voluntaria, ſed ſolùm in actu primo; ſubindeque non eſſet moralis & imputabilis ad culpam, ſed pure naturalis & phyſica. Unde ſicut D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 5. ad 3. docet Angelum in primo inſtanti potuiſſe mereri, non tamen peccare, quod non ſolùm de peccato commiſſionis, ſed etiam omiſſionis intelligendum eſt; ita hic dicendum eſt talem hominem, factâ illâ ſuppoſitione, poſſe quidem libere Deum amare & mereri, non tamen peccare, & libere omittere. 108.

Dices: Qui poteſt, & non facit id ad quod ſe teneri cognoſcit, non excuſatur à culpa, juxta illud Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti*, 109.

peccatum eſt illi: Sed talis homo poſſet actum amoris elicere, quia, ut ſupponimus, eſſet inſtructus auxilio ſufficienti; & ad id ſe teneri cognoſceret, cùm etiam ſupponamus illum ad hujus præcepti obligationem advertere: Ergo non excuſaretur à culpa, ſed omiſſio hujus præcepti eſſet tunc peccaminoſa & culpabilis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Qui poteſt & non facit negatione libera & voluntaria in actu ſecundo, nego: in caſu autem poſito negatio illa dilectionis Dei non eſſet libera, nec voluntaria in actu ſecundo, ſed tantum in actu primo, defectu actûs poſitivi, à quo exercitium libertatis inciperet; poteſtas enim ad impediendam omiſſionem, tantùm illam conſtituit liberam in potentia & actu primo, non autem in exercitio & in actu ſecundò.

110. Objicies ultimò: Homo poteſt peccare peccato omiſſionis, exercendo actum, qui nec ſit cauſa, nec occaſio illius: Ergo & nullum omnino actum eliciendo. Conſequentia videtur legitima; cùm actus, qui nec eſt cauſa, nec occaſio omiſſionis, non magis in eam influat, quàm ſi nullus omnino daretur. Antecedens verò hoc exemplo ſuadetur: Poteſt aliquis Sacerdos velle aperire breviarium, ſuſpendendo tamen voluntatem recitandi, vel omittendi officium: ſi igitur ille reſervet in tali ſuſpenſione uſque ad mediam noctem, & non recitet officium; peccat peccato omiſſionis, & non tamen elicit actum qui ſit cauſa vel occaſio illius; apertio enim breviarij non poteſt dici cauſa vel occaſio omiſſionis officij, cùm potiùs ſit diſpoſitio & præparatio ad ejus recitationem.

111. Reſpondeo primò impoſſibile eſſe, quod ſacerdos aperiendo breviarium poſſit ſuſpendere voluntatem omittendi, vel recitandi officium, ſine aliquo actu voluntatis, quo formaliter aut virtualiter talem ſuſpenſionem velit: nam ut ſupra ex Cajetano dicebamus, voluntas neque ſeipſam, neque alias potentias poteſt ſuſpendere, niſi mediante actu quo directè vel indirectè talem ſuſpenſionem velit.

112. Reſpondeo ſecundo, quod licèt apertio illa breviarij non ſit per ſe & ex natura ſua, cauſa, vel occaſio omiſſionis officij, per accidens tamen, & ratione circunſtatiarum, poteſt eſſe cauſa illius, ex ſuppoſitione ſcilicet quod perſeveret uſque ad tempus, in quo urget præceptum recitationis officij, vel in quo ampliùs tale præceptum adimpleri nequeat, ut in caſu propoſito contingit.

ARTICVLVS III.

An omnis actus conjunctus cum omiſſione, & cum obſervantia præcepti affirmativi incompoſſibilis ſit in ſe malus, & habeat aliam malitiam à malitia omiſſionis?

PRo reſolutione hujus difficultatis notandum eſt, actus incompoſſibiles cum adimpletione præcepti, poſſe dupliciter conjungi cum omiſſione, ſcilicet ut cauſas, vel occaſiones ipſius, ſicut contingit cum quis propter ludum aut ſtudium non audit ſacrum; & concomitanter tantùm, ut ſi quis ſtatuat non audire ſacrum, vel propter pluviam, vel propter laborem itineris, & deinde ne maneat otioſus, dum tempus adimplendi præceptum inſtat, det operam ludo vel ſtudio. Hoc præmiſſo, ſit.

§. I.
Statuitur Prima Concluſio.

DIco primò, actum qui eſt cauſa vel occaſio omittendi, etſi ex ſua ſpecie & objecto ſit bonus, vitari ex omiſſione, & eſſe peccatum: 113. actum verò qui nullatenus in omiſſionem influit, ſed ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habet, niſi aliàs malus ſit, peccatum non eſſe, nec ex omiſſione, cui per accidens conjungitur, vitari.

Hæc concluſio communis eſt apud Theologos, & adeò certa, ut ſolâ explicatione indigeat. Sit ergo caſus, quòd aliquis propter deſiderium & aviditatem ſtudendi omittat miſſam, dicimus quòd ſtudium illud eſt malum; quia quamvis de ſe bonum, vitiatur dum eſt ratio volendi aliquid malum, nimirum miſſæ omiſſionem: ſicut eleemoſyna, quamvis de ſe bona & honeſta, vitiatur dum movet hominem ad furtum; & univerſaliter bona intentio ex prava electione vitiatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus. Diſp. 4. artic. 1. Si verò poſtquam homo ob pigritam, vel laborem itineris, aut conſimilem cauſam, decrevit non intereſſe ſacro, tunc tempore quo urget præceptum audiendi miſſam, ſtudeat, vel in aliquo honeſtō opere ſe exerceat, dicimus quòd opus illud non vitiatur: quia ſuppoſitâ aliâ voluntate omittendi miſſam, materialiter & per accidens ſe habet ad ejus omiſſionem, & nullo modo in eam influit; aliàs ſi omnis actus concomitans omiſſionem, ex illa vitiaretur, ſequeretur illum, qui ſtatuit non audire ſacrum, debere tunc omnem alium actum quamtumvis ex ſe honeſtum ſuſpendere, & manere otioſum; quandoquidem ſi aliquem exerceret, in ipſo peccaret.

Dices: D. Thomas qu. 2. de malo art. 1. ad 7. ait: *Hoc ipſum quod eſt laudare Deum ore, poteſt malè fieri, ſi hoc fiat quando non debet, quando ſcilicet homo alia facere tenetur*. 114. Ergo ex D. Thoma, omne opus de ſe cum adimpletione præcepti incompoſſibile, exercitium tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omiſſionis vitiatur.

Confirmatur ratione D. Thomæ: Omne tale opus fit de tempore indebito: Ergo vitiatur ex circunſtantia temporis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Tale opus fit tempore quo homo tenebatur facere aliud: Ergo fit tempore indebito.

Reſpondeo D. Thomam intelligendum eſſe de opere laudandi Deum de facto impediente obſervantiam præcepti affirmativi, & in omiſſionem influente; 115. non verò de opere quod licèt ex ſe ſit incompoſſibile cum obſervantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omiſſionem influit.

Ad confirmationem diſtinguendo Antecedens: fit tempore indebito, negativè & materialiter, concedo Antecedens: contrariè aut privativè & formaliter, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nam licèt ſtudium v. g. tunc non debeatur, in quo conſiſtit eſſe negativè indebitum, & exerceatur tempore quo inſtat præceptum audiendi miſſam, ac proinde tempore indebito

materialiter,non tamen fit tempore indebito formaliter & privativè; quia ſtudium illo tempore non prohibetur ratione ſui,ſed ratione omiſſionis,& quatenus cauſa eſt omittendi, cùmque in caſu poſito in omiſſionem non influat, conſequens ſit quod non prohibeatur, ſubindeque quod non fiat tempore indebito privativè & formaliter.

116. Inſtabis: præc[illegible]ns auditionem ſacri, prohibet omne cum illa incompoſſibile: At ſtudium factum tempore quo urget præceptum audiendi miſſam,cum auditione ſacri incompoſſibile eſt: Ergo tunc prohibitum eſt.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne incompoſſibile,de facto impediens, & de facto in omiſſionem influens,concedo Majorem: non impediens,nec influens de facto in omiſſionem, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris,nego Conſequentiam.

Quæres,an poſſit aſſignari certa regula ad dignoſcendum quando nam actus,qui conjunctus eſt cum omiſſione,ſit cauſa vel occaſio illius,& quando ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habeat?

117. Reſpondeo,quod ſi opera cum obſervantia præcepti incompoſſibilia ſupponant in voluntate firmum & efficax decretum ſeu propoſitum non obſervandi præceptum,tunc merè per accidens & concomitanter ad ejus omiſſionem ſe habent; quia cùm ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum,in eam de facto non influunt: dummodo tamen determinatio illa voluntatis ita parùm diſtet ab executione, ut non ſit veriſimile quod mutabitur; ſi enim tam longè ab executione diſtet,ut ſit ſpes aliqua probabilis quod voluntas eam revocabit, tunc opus cum obſervantia præcepti incompoſſibile,poteſt in eius omiſſionem influere,& ab ea vitiari. Ex quo

118. Inferes primò,eum qui prope horam duodecimam,in qua inſtabat præceptum audiendi ſacrum, ſe ſomno dedit, poſt firmum omittendi propoſitum,non peccare ſe ſomno tradendo: quia in tam brevi tempore nulla eſt ſpes mutandi propoſitum,ſed eſt certò perſeveraturum moraliter,ac proinde ſomnus non cenſetur tollere potentiam moralem adimplendi præceptum,ſed ablatam ſupponere.

119. Inferes ſecundò,Clericum navigantem, poſt decretum efficax nunquam recitandi horas canonicas in tota navigatione,peccare mortaliter projiciendo breviarium in mare: quia in tam longa temporis mora, quâ navigatio menſuratur,poſſet retractare propoſitum, & eſt veriſimile quod illud mutaret; per projectionem verò breviarij neceſſitatur ad omiſſionem præcepti,quamvis mutet propoſitum, & per conſequens hujuſmodi projectio eſt cauſa omiſſionis. Idem dicendum eſt de eo qui ducit uxorem poſt votum caſtitatis, etiamſi antea ſtatuiſſet non ſervare votum: quia ſimiliter iſte mutare potuiſſet propoſitum,& per matrimonium quodamodo neceſſitatur ad plures actus oppoſitos voto.

120. Inferes tertiò, eum qui poſt propoſitum non reſtituendi, diſtrahit bona quæ reſtituenda erant,peccare ea diſtrahendo: tum quia utitur alienis bonis,domino invito, quod eſt intrinſecè malum: tum etiam quia potuiſſet retractare propoſitum non reſtituendi, & eſt veriſimile quod mutaſſet: per diſtractionem verò bonorum,impoſſibilem reddidit eorum reſtitutionem. 121.

Inferes quartò,eum qui vovit ſtudere tempore quo domi occupatus non eſt, teneri ex voto ad ſtudendum,durante firmo propoſito omittendi ſacri auditionem: quia ſtudium cum peccatum non ſit,ſed opus honeſtum, eſt materia congrua voti.

Inferes quintò,non peccare ludentes cum eo qui poſt firmum decretum non audiendi ſacrum ſe ludo dedit: nam,ut patet ex dictis, talis homo ludendo non peccat, eò quòd ludus in tali caſu in omiſſionem miſſæ non influat,ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habeat: Ergo nec alii cum eo ludentes, & in ludo cum eo participantes; eatenus enim iſti peccatent,quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali caſu non accidit. 122.

§. II.
Secunda concluſio ſtabilitur.

DIco ſecundò,actum ex ſe bonum, aut indifferentem,ex quo cauſatur omiſſo,unam tantùm ſpecie malitiam moralem habere, ſumptam ex omiſſione quam cauſat,& ex contrarietate ad virtutem quâ prohibetur omiſſio. Eſt contra Henricum, & Gabrielem, quibus ex Recentioribus ſubſcribunt Suarez hic diſp.3.ſect 3. num. 4.& Granado diſp.3.ſect.3. num. 22. aſſerentes actum qui eſt cauſa omiſſionis, duplicem habere malitiam ſpecie diverſam; unam ex omiſſione quam cauſat,& alteram oppoſitam illi virtuti à qua procederet actus, ſi malam omiſſionem non cauſaret: v g.ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, non ſolùm eſſe contra religionem,quâ præcipitur auditio miſſæ, ſed etiam contra ſtudioſitatem, quæ inordinatum ſtudendi amorem regulare & moderari debet. 123.

Noſtra tamen concluſio communis eſt apud Doctores,& facilè poteſt ſuaderi. Qui omittit ſacrum propter ſtudium, non magis peccat, quàm peccaret, ſi manendo otioſus abſque tali actu ipſum omitteret,ut videtur per ſe notum: Sed ſi omitteret ſacrum abſque tali actu per ſolam otioſitatem, committeret unicum peccatum,ſcilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit ſacrum propter ſtudium, ſolùm contra virtutem religionis peccat,non verò contra virtutem ſtudioſitatis. 124.

Confirmatur: Ex contraria ſententia ſequitur illum qui omittit ſacrum, teneri in confeſſione explicare motivum quod habuit omittendi, an ſcilicet omiſerit illud ad ſtudendum, ludendum, vel ad ſomno & otio indulgendum: Sed hoc eſt contra communem Theologorum ſententiam, & fidelium praxim, qui nunquam hæc motiva explicant in particulari, ſed ſolam omiſſionem præcepti: Ergo &c. Sequela patet: nam juxta Tridentinum tenetur homo in confeſſione aperire numerum peccatorum,& omnes circunſtantias ſpeciem mutantes: ſed diverſa illa motiva, ex quibus omiſſio ſacri procederet, eſſent diverſæ circunſtantiæ finis ſpeciem mutantes: Ergo teneretur homo illa in particulari in confeſſione explicare. 125.

Probatur ſecundò concluſio: Si ob aliquam rationem ſtudium eſſet in eo caſu contra ſtudioſitatem,maximè quia rectitudine huius virtutis careret; nam cùm bonitas malitia non poſſint in eodem actu componi (ut in tract.de moralitate actuum humanorum contra Cajetanum 126. *Diſp. 4. art. 1.*

oſtendimus) eo ipſo quod ſtudium eſt malum ex omiſſione ſacri quam cauſat, non poteſt honeſtate morali ſtudioſitatis gaudere : Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo &c. Major continet præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, Minor verò ſuadetur. Audiens ſacrum die feſto ex motivo vanitatis, privat auditionem ſacri rectitudine religionis, cum tale motivum eam vitiet ; & tamen auditio ſacri contra religionem non eſt, nec contra præceptum Eccleſiæ; aliàs ſic audiens illud violaret, & conſequenter peccaret mortaliter, quod à nullo Theologorum admittitur: Ergo ex eo quod ſtudium omiſſionem cauſans, careat honeſtate morali virtutis ſtudioſitatis; non rectè infertur eſſe contra iſtam virtutem, & duplicem malitiam ſpecie diverſam habere, unam contra religionem, & alteram contra ſtudioſitatem.

§. III.
Solvuntur Objectiones.

127. OBJICIES primò: Omittens ſacrum propter ſtudium, hoc facit ex nimio affectu ſtudendi: Sed ad virtutem ſtudioſitatis pertinet nimietatem in affectu ſtudendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit ſacrum propter ſtudium, facit contra virtutem ſtudioſitatis, & non ſolùm contra virtutem religionis ; ſubindeque ſtudium miſſæ omiſſionem cauſans, duplicem habet malitiam ſpecie diverſam, unam contra religionem, & alteram contra ſtudioſitatem.

128. Confirmatur : Studere tempore indebito eſt contra ſtudioſitatem, cùm ob malum temporis circumſtantiam poſſit contra hanc virtutem peccari: At ſtudens tempore quo urget præceptum audiendi ſacrum, ſtudet tempore indebito, ut de ſe patet: Ergo contra ſtudioſitatem delinquit.

129. Ad objectionem reſpondeo, nimietatem in affectu ſtudendi duplicem eſſe; una eſt intra propriam materiam, quando ſcilicet quis ſtudet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem ſuperant; altera intra propriam materiam non eſt, ſed ad aliam transfertur; ut quando quis ſtudet, & à ſtudio impeditur obſervantia præcepti ſpectantis ad materiam alterius virtutis: prima conſtituit vitium curioſitatis, & per virtutem ſtudioſitatis corrigitur; ſecunda non à ſtudioſitate, ſed ab illa virtute, cujus præceptum per ſtudium impeditur, corrigi debet: & hujus conditionis eſt nimietas affectûs ſtudendi, impediens ſacri auditionem, quando inſtat præceptum; quare non per ſtudioſitatem, ſed per religionem corrigitur. Unde ad confirmationem nego Majorem: circumſtantia enim indebiti temporis eſt circumſtantia extranea reſpectu ſtudij, quia ſtudium per ſe nullum tempus determinatè excludit; & ideò prohibere hanc circumſtantiam, non eſt munus ſtudioſitatis, ſed alterius virtutis, cujus præceptum per ſtudium impeditur: ſicut non pertinet ad juſtitiam prohibere circumſtantiam ſacrilegij, vel ſcandali, quibus poteſt vitiari juſtitiæ actus (aliàs peccaret contra juſtitiam qui redderet debitum uxori cum ſcandalo, vel qui in loco ſacro redderet) ſed ad virtutem religionis & charitatis: quia ſcilicet hujuſmodi circumſtantiæ non continentur intra propriam materiam juſtitiæ, ſed ipſi extraneæ ſunt.

130. Objicies ſecundò: Qui propter ſtudium tranſ-A greditur præceptum audiendi ſacrum, conſtituit in ſtudio rationem ultimi finis, diligendo illud plus appretiativè quàm Deum, qui eſt auctor illius præcepti; Sed diligere hoc modo ſtudium, & quamlibet rem creatam, eſt ſpeciale peccatum oppoſitum virtuti charitatis, quæ præcipit diligere Deum ut finem ultimum, & prohibet conſtituere hujuſmodi finem in aliqua creatura: Ergo in illo actu eſt duplex malitia ſpecie diverſa, alia contra religionem, & alia contra charitatem.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: Cùm enim averſio à Deo ut ultimo fine ſit 131. generalis conditio conſequens omnia peccata mortalia, non dat actui peccaminoſo ſpecialem B malitiam contra charitatem, niſi à peccante expreſſè & directè volita ſit; quod nunquam, aut rarò contingit.

Objicies tertiò: Actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu malus eſt: Sed actus ſtudendi tempore quo 132. urget præceptum audiendi ſacrum, fit quando non debet; dictat enim ratio ut talis actus tunc non fiat: Ergo independenter ab omiſſione ſacri eſt malus, ſubindeque malitiâ alterius ſpeciei à malitia omiſſionis.

C Reſpondeo diſtinguendo Majorem: actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu, eſt malus, ſi independenter ab ipſo effectu fiat quando non debet, concedo Majorem: ſi in hoc quod eſt fieri quando non debet, dependeat ab ipſo effectu, nego Majorem. Unde cùm ſtudere tempore quo urget præceptum audiendi ſacrum, ideò præcisè fiat quando non debet, quia ſtudium tunc eſt cauſa omiſſionis ſacri, tale ſtudium non poteſt intelligi vitiatum independenter ab omiſſione neque aliunde præterquam ab omiſſione habere malitiam. 133.

Objicies ultimò: Studium cauſans omiſſionem ſacri, caret rectitudine ſtudioſitatis quam 134. debet habere; non enim ſtat bonitas moralis cum malitia morali ſimul in eodem actu, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus: Ergo eſt peccatum non ſolum contra religionem, ratione omiſſionis ſacri quam D cauſat, ſed etiam ratione ſui contra ſtudioſitatem; & conſequenter duplicem habet malitiam ſpecie diverſam.

Diſp. 4. art. 1.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: caret rectitudine præceptâ, nego Antecedens: rectitudine non præceptâ, concedo Antecedens, & 135. nego Conſequentiam, quia ſolùm carentia rectitudinis præceptæ peccatum eſt; præcepto autem ſtudioſitatis non mandatur bonitas moralis actûs, ſed ſubſtantia actûs ſimul cum circumſtantiis intra propriam materiam debitis: ſicut E præcepto audiendi ſacrum non mandatur moralis bonitas auditionis ſacri, ſed ſolùm ſubſtantia auditionis, cum circumſtantiis debitis intra propriam materiam, aliàs qui audiret ſacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Eccleſiæ violaret: quod nullus docuit.

Vel ſecundò reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, caret 136. rectitudine ſtudioſitatis, ratione oppoſitionis cum illa, nego Antecedens: ratione oppoſitionis indirectæ cum alia virtute, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam. Itaque ad bonitatem moralem ſtudii requiritur conformitas cum regulis ſtudioſitatis directè, & indirectè

negatio diſſormitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde poteſt ſtudio talis bonitas moralis non convenire, vel ratione contrarietatis cum regulis ſtudioſitatis, vel ratione diſſormitatis cum regulis aliarum virtutum: quando primo modo non convenit, malitia contra ſtudioſitatem reperitur in actu ſtudii; quando autem ſecundò modo, eſt in tali actu negatio bonitatis moralis virtutis ſtudioſitatis; non verò malitia contrà hanc virtutem.

137. Dices: Bonitas moralis ſtudioſitatis conſiſtit in conformitate cum regula illius: Ergo ſi ſtudium in illo caſu eſt conforme tali regulæ, gaudet bonitate morali ſtudioſitatis; & ſi non conformatur illi, eſt malus malitiâ oppoſitâ tali virtuti.

Reſpondeo primò, bonitatem moralem petere formalem conformitatem actûs cum regula; ut autem actus malus non ſit, ſufficere materialem conformitatem, quia hæc ſola præcipitur. Cæterùm quando ſtudium influit in omiſſionem culpabilem, eſt ſolùm materialiter conforme regulæ ſtudioſitatis, & ideò nec eſt bonum bonitate morali ſtudioſitatis, nec malum malitiâ illi oppoſitâ.

Vel ſecundò reſpondeo, ad bonitatem moralem ſtudioſitatis requiri conformitatem cum regula illius directè, & de connotato negationem diſſormitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde licet voluntas ſtudendi ſit in caſu allato conformis regulis ſtudioſitatis, non gaudet tamen honeſtate morali illius, quia eſt diſſormis regulæ religionis.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

138. EX dictis intelliges actum qui eſt cauſa omittendi, & ipſam omiſſionem, non ſolùm unum ſpecie, ſed etiam numero peccatum moraliter reputari; niſi aliàs actus, qui eſt cauſa omittendi, ex ſua ſpecie & objecto ſit malus; unde in confeſſione non eſt neceſſe explicare actum ex quo cauſatur omiſſio, ſi ex ſua ſpecie & objecto non ſit malus, ſed ſufficit ipſam actûs debiti omiſſionem declarare.

Patet hoc corollarium: Nam ita ſe habent actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, ſicut actus interior voluntatis; & actus exterior ab eo cauſatus, vel ſicut imperium; & actus imperatus: Atqui actus interior & exterior non ſunt duo numero peccata, ſed ex illis unum numero peccatum in genere moris conſurgit, quod in interiori incipit, & in exteriori conſummatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum viſum eſt: item imperium & actus imperatus, v.g. intentio & electio, moraliter loquendo unum tantùm numero peccatum cenſentur; quia ubi ſunt multa propter unum, præſertim in moralibus, non cenſetur eſſe niſi unum, ut docet D. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. his verbis: *Contingit eſſe actus plures ſecundùm quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen ſunt unum ſecundum quod in genere moris conſiderantur; ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furti ordinantur, peccatum ſunt, cum mala intentione fiant; qui poſſunt valde multi eſſe & tamen omnes computantur ut unum peccatum; quia non habent rationem peccati, niſi ſecundum quod per unam voluntatem in unum perverſum finem ordinantur.* Ergo actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

Diſp. 7. art. 1.

139. Ex quo inferes, quod licet actus, qui eſt cauſa omittendi, materialiter & in eſſe phyſico commiſſio ſit, utpote actus realis & poſitivus; formaliter tamen & in eſſe moris, ſeu in ratione peccati, non debet dici commiſſio, ſed omiſſio. Ratio eſt, quia ut jam oſtendimus, prædictus actus conſtituit unum peccatum cum omiſſione: Sed peccatum per omiſſionem conſtitutum, abſolutè eſt peccatum omiſſionis, & non commiſſionis: Ergo & actus qui eſt cauſa omittendi, moraliter & in eſſe peccati conſideratus, non eſt comiſſio. Unde ſi abſolutè de prædicto actu quæratur, an ſit omiſſio vel commiſſio? congruè reſpondebitur eſſe commiſſionem; & non omiſſionem. Si autem inquiratur, quodnam peccatum ſit? reſpondendum eſt, eſſe, peccatum omiſſionis, & non commiſſionis.

ARTICULUS IV.

An omittens ex cauſa voluntaria, peccet non ſolùm quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit.

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

140. SUPPONIMUS tanquam certum, quod omittens actû debitum peccat, cùm voluntariè apponit cauſam omiſſioni culpabili; etiamſi de facto non ſequatur omiſſio. v. g. ille qui horâ matutinâ ſomno ſe tradit, prævidens quod non evigilabitur uſque ad veſperam, ſubindeque quod ſacrum omittet, peccat cùm voluntariè ſomno ſe tradit, etſi fortè poſtea contingat ipſum ab aliquo evigilari, & ſacrum non omittere. Nam voluntas expreſſa omittendi actum debitum verè eſt Peccatum, etiamſi de facto non ſubſequatur omiſſio: ſicut voluntas furandi, vel occidendi peccatum eſt, quamvis de facto nec furtum, nec homicidium ſequatur: Ergo pariter voluntas interpretativa aut virtualis omittendi actum debitum, peccatum erit, quamvis non ſequatur omiſſio de facto. Atqui (ſubſummo) qui dat cauſam omiſſioni culpabili, virtualiter & interpretativè vult omiſſionem; Ergo peccat cùm dat cauſam omiſſioni culpabili. Unde ſolùm difficultas eſt, an etiam peccet quando de facto ponitur ipſa omiſſio; cùm enim interdum non ſit tunc ſui compos; & careat uſu rationis & libertatis; ut patet cùm quis inſtante præcepto audiendi miſſam, dormit, vel ebrius eſt; videtur eſſe incapax peccandi, & ipſa omiſſio non videtur poſſe eſſe in ſeipſa formaliter peccatum, ſed duntaxat in ſua cauſa, in qua eſt voluntaria. Ita ſentiunt ex antiquis D. Bonaventura, Alenſis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vazquez, Granado, & alij. Nihilominus.

141. Dico: Omiſſio in ſomno contingens, verè imputatur ad culpam, tempore quo inſtat præceptum, & non ſolùm eſt effectus peccati. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, quibus ſubſcribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alii.

Probatur primò concluſio authoritate Divi Thomæ, qui eam pluribus in locis docet, præſertim 2.2. qu. 79. art. 3 ad 3. his verbis: *Dicunt*

quidam quod tunc incipit peccatum omiſſionis, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitum & incompoſſibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, (affert in exemplum aliquem qui ſerò ſe inebriavit,& non poteſt ſurgere ad matutinas, ut debet) *non omitteret: unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omiſſio, ſed omiſſionis cauſa. Unde dicendum eſt, quod omiſſio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter cauſam præcedentem, ex qua omiſſio ſequens redditur voluntaria.* Quibus verbis S. Doctor non ſolùm concluſionem noſtram expreſſit, ſed etiam rationem fundamentalem ipſius inſinuavit. Nam ut aliquid ſit in ſe formaliter peccatum, ſufficit quod indirectè & in ſua cauſa liberum & voluntarium ſit: Sed omiſſio ſacri, contingens in ſomno, indirectè & in ſua cauſa voluntaria eſt; cùm ſupponamus omittentem, quando ſe ſomno dedit, illam prævidiſſe: Ergo illa in ſe formaliter peccatum eſt, ſubindeque omittens non ſolùm peccat quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit, etſi tunc dormiat,& ſui compos non ſit. Minor & Conſequentiæ patent: Major autem, in qua eſt difficultas, variis exemplis declaratur & ſuadetur. Inprimis enim pollutio nocturna in ſomno contingens, licèt non ſit in ſe formaliter libera & voluntaria, quia tamen eſt libera & voluntaria in ſua cauſa, putà in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio conſimili actu, peccatum eſt, ut docet S. Thomas 3.p. quæſt. 80. art 7. Item ſi quis voluntariè ſe inebriet, aut ſomno committat, prævidens quod in ebrietate vel in ſomno faciet homicidium, non ſolùm peccat quando dat cauſam, ſed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem: quia ſcilicet talis occiſio in ſua cauſa libera & voluntaria eſt: unde ſi occidat clericum, manet excommunicatus, ut docent Gloſſa in cap. *Mulieres* de ſentent. excom. Paludanus in 4.diſt.18.quæſt.3.art.2. Sylveſter verbo *excommunicatio* num.3.& alij. Similiter ſi virgo eo animo ſe inebriet, aut ſomno committat, ut ebria vel dormiens à viro defloretur, non ſolùm peccat quando ſe inebriat, vel ſomno committit, ſed etiam in ipſa defloratione; cùm per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quæ extra matrimonium non niſi per peccatum amittitur, ut docet S Thomas 2.2.qu.152.art.3 & in 4.diſt. 33.qu.3.art.1. Denique quando aliquis peccat ex ignorantia, actus peccati eſt ſolùm indirectè voluntarius, & in ſua cauſa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa.

Confirmatur: non plus voluntarij requiritur
142. ad peccandum, quàm ad merendum, vel ad validè recipiendum aut conficiendum ſacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum validè ſacramentum, ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa: Ergo & ad peccandum. Major patet: Minor probatur quoad primam partem. Martyr in inſtanti mortis meretur coronam martyrij, aut ſaltem in eo inſtanti in quo vulnus lethale recipit, in quo tamen multoties poteſt eſſe privatus rationis uſu ex inflicto vulnere; ex eo autem meretur, quia voluntariè ſuſtinuit ſibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa. Quoad ſecundam partem etiam ſuadetur: Si aliquis habeat intentionem ſuſcipiendi baptiſmum, & eâ non retractatâ incidat in amentiam, & ſic baptizetur, validum recipiet ſacramentum, & verè baptizatus erit. Item Sacerdos, qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente diſtractus, ac ſine advertentia, verba conſecrationis profert, verè conficit ſacramentum, ut communiter docent Theologi; & nihilominus illa prolatio non eſt formaliter libera in ſe, ſed tantùm virtualiter vel in cauſa, quia libertas formalis nequit eſſe ſine formali advertentia: Ergo ad validè recipiendum vel conficiendum ſacramentum, ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa.

143 Probatur ſecundò concluſio ex duplici abſurdo & inconvenienti, quod ſequitur ex adverſa ſententia. In primis enim ſi omittere ſacrum tempore ſomni ex cauſa voluntaria, non eſſet in ſe formaliter peccatum, ſed duntaxat peccati effectus, non eſſet etiam peccatum velle ſic omittere, & talem omiſſionem deſiderare: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, Sequela Majoris probatur. Effectus peccati, qui in ſeipſis peccata non ſunt, ſed tantùm in ſua cauſa, licitè poſſũt deſiderari; licet enim mulieri, quæ per adulterium concepit, deſiderare partum, quamvis ſit effectus peccati adulterij, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Eccleſiæ præceptum comedit carnes feriâ ſextâ, deſiderare nutriri ex illis & augeri, quamvis hujuſmodi nutritio & augmentatio ſint effectus comeſtionis peccaminoſæ: Ergo ſi omiſſio ſacri, tempore ſomni ex cauſa voluntaria contingens, non ſit in in ſe formaliter peccatum, ſed tantùm effectus peccati, licitè deſiderari poterit.

144. Deinde ſi talis omiſſio non eſſet in ſe formaliter peccatum, ſed tantùm in ſua cauſa, non eſſet neceſſarium illam in confeſſione explicare, ſed ſufficeret exprimere cauſam ex qua ſecuta eſt: At hoc dici nequit, cùm ſit contra communem uſum & pœnitentium timoratæ conſcientiæ, & prudentum Confeſſariorum, qui de hujuſmodi omiſſionibus externis, poſt manifeſtationem affectuum, ſolent interrogare pœnitentes: Ergo &c.

145. Probatur tertiò concluſio: Si eſſet lata excommunicatio adverſùs eos qui non audiunt miſſam in die feſto, nullus eam incurreret propter ſolam volitionem non audiendi, nec propter ſolam cauſæ appoſitionem, ſed tantùm quia tempore quo obligat præceptum, non poneret actum debitum, ſeu non audiret ſacrum: Ergo cùm excommunicatio incurratur propter peccatum completum, conſummatum, & perfectum, tunc eſſet formaliter & completè peccatum omiſſionis, non verò quando voluntariè poneretur cauſa illius.

146. Denique ſuaderi poteſt concluſio: Iſte actus, *Volo omittere ſacrum in die feſto, cum fuero ſomno aut ebrietate correptus*, malus & peccaminoſus eſt: Ergo & ipſa omiſſio ſacri, in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens, peccaminoſa erit. Antecedens eſt certum: Conſequentia verò probatur. Bonitas & malitia actus voluntatis, dependet ex objecto, ſeu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, niſi res, directè vel interpretativè volita, mala ſit: Sed objectum hujus actûs, *Volo omittere ſacrum in die feſto, cum fuero ſomno aut ebrietate correptus*, eſt ipſa omiſſio ſacri, in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens:

Ergo

Ergo ſi talis actus ſit malus & peccaminoſus, ipſa quoque omiſsio ſacri in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminoſa erit, ſubindéque peccatum, & non ſolùm peccati effectus.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

147. OBjicies primò: De ratione actualis peccati eſt libertas actualis: At omiſsio in ſomno eveniens, non eſt actualiter libera: Ergo nec actuale peccatum. Major videtur certa: quia peccatum eatenus eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium & liberum: Ergo nequit eſſe actuale peccatum ſine libertate actuali. Minor autem probatur multipliciter. Primò, illud eſt actualiter liberum, quod eſt actu in hominis poteſtate quoad eſſe & non eſſe: At omiſsio in ſomno non ſic ſubjacet hominis poteſtati: Ergo non eſt actu libera. Secundò, abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas: At in ſomno non eſt actu judicium rationis: Ergo nec eſt libertas actualis. Tertiò, Libertas non convenit intrinſecè omiſſioni exteriori, ſed extrinſecè per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinſecè libero: At in ſomno nullus exiſtit actus voluntatis interior, intrinſecè liber: Ergo nec omiſsio exterior eſſe poteſt actu libera per denominationem extrinſecam.

148. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: de ratione actualis peccati eſt libertas actualis, in ſe vel in cauſa, concedo Majorem; in ſe ſemper, nego Majorem:ùr enim in prima probatione concluſionis oſtendimus, & variis exemplis declaravimus, ut aliquid ſit formaliter & actualiter peccatum, ſufficit quod indirectè & in ſua cauſa voluntarium ſit & liberum. Similiter diſtinguo Minorem omiſsio in ſomno eveniens non eſt actualiter libera, in ſe, concedo Minorem; in ſua cauſa nego Minorem. Ad cujus primam probationem, quatenus diſtinctioni traditæ obſtare poteſt, reſpondeo veram eſſe Majorem de actu libero in ſe, falſam autem de libero ſolùm in cauſa; ad hoc enim ſufficit fuiſſe in hominis poteſtate ponere & non ponere cauſam, etſi cauſa ſemel poſita non ſubſit ejus poteſtati quoad eſſe & non eſſe: cùm enim hæc impotentia ex cauſa homini libera & voluntaria oriatur obſtare nequit actualiter libero in cauſa, etſi obſtet actualiter libero in ſe.

Ad ſecundam probationem diſtinguo Majorem: abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas in ſe, concedo Majorem; actualis libertas in cauſa, & per denominationem ab illa, nego Majorem; ad hunc enim modum libertatis ſufficit præceſſiſſe judicium indifferens ad liberam volitionem cauſæ: & conceſsâ Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris.

Ad tertiã conceſsâ Majori, diſtinguo Minorẽ: in ſomno nullus exiſtit actꝰ interior voluntatis, exiſtentiâ phyſicâ, concedo Minorem: exiſtentiâ morali, nego Minorem, & Conſequentiam. Nam licèt actus voluntatis, quo fuit volita cauſa omiſſionis, non exiſtat phyſicè in ſomno, exiſtit tamen moraliter, quatenus priùs extitit, & retractatus non eſt, & ab illo ſic exiſtente denominatur omiſſio peccaminoſa & libera per denominationem extrinſecam.

149. Inſtabis: Ex hac doctrina & ſolutione ſequitur omiſſionem contingentem in ſomno, ſolùm eſſe peccaminoſam in cauſa, non verò in ſeipſa: Sed hoc non eſt dicendum, aliàs incideramus in ſententiam quam impugnamus, cùm Adverſarii non negent talem omiſſionem eſſe peccatum in cauſa, ſed tantùm in ſe ipſa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur. Eatenus aliquid eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium: Ergo ſi omiſſio contingens in ſomno non ſit voluntaria in ſe, ſed in ſua cauſa, non erit peccaminoſa in ſe, ſed tantùm in cauſa.

150. Reſpondeo diſtinguendo ſequelam Majoris pro ſecunda parte: ſequitur eſſe peccaminoſam ſolùm in cauſa, non verò in ſeipſa, à ſe, concedo ſequelam: non verò in ſeipſa, à cauſa denominante, nego ſequelam Majoris; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiã. Magnũ igitur inter noſtram & Adverſariorum ſententiam diſcrimen intercedit. Adverſarii enim taliter docent omiſſionem eſſe peccaminoſam in cauſa, quòd denominatio peccati ſiſtat in cauſa, nec tranſeat à cauſa ad omiſſionem in ſe, ſecundùm quod à ſtatu intra cauſam diſtinguitur: nos verò non ita, ſed dicimus denominationem peccati non ſiſtere in cauſa, ſed tranſire ad omiſſionem in ſe, hoc eſt quatenus à cauſa diſtinguitur, non ita quòd ipſi in ſe conveniat malitia a ſe, ſed quòd ipſi conveniat malitia in ſe, dependenter à cauſa, in qua libera & voluntaria eſt.

151. Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quàm ad merendum: Sed ad meritum non ſufficit libertas in cauſa; aliàs poſſet dormiens, per actum quem ex cauſa voluntaria exercet, in ſomnis mereri: Ergo neque hujuſmodi libertas ſufficit ad peccandum.

152. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: nam etiam ad meritum ſufficit libertas virtualis & in cauſa, ſi detur reſpectu actûs boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philiſthæum, actu meruit, etiamſi infixio illius vulneris non fuerit ei libera in ſe ipſa, ſed tantùm in ſua cauſa, nempe in emiſſione lapidis; ſemel námque jacto lapide, non ampliùs fuit in poteſtate ejus Philiſthæum non vulnerare. Eodem modo ſi quis dormiens exerceat ex cauſa voluntaria actum circa bonum objectum, nullâ circumſtantiâ vitiatum, & qui in vigilia fuerit per ſe intentus, ſatis probabile eſt poſſe talem actum denominari bonum & meritorium extrinſecè à bonitate & merito ipſius cauſæ, ut innuat S. Thomas qu. 28. de Veritate art. 3 ad 7. Si quis etiam ſe traderet ſomno, cum voluntate patiendi martyrium, & poſtea durante ſomno in odium fidei occideretur, tunc mereretur coronam martyrii, quia intentio illa moriendi pro Chriſto moraliter tunc perſeveraret, neque per ſomnum interrumperetur.

153. Objicies tertiò: Si ebrius aut dormiens ratione actûs præcedentis poſſit in ſomno & ebrietate peccato commiſſionis aut omiſſionis peccare, poterit etiam Sacerdos ebrius aut dormiens conficere Sacramentum, ſi ante ſomnum aut ebrietatem habuerit intentionem conſecrandi, & faciendi quod facit Eccleſia; Sed hoc videtur abſurdum. Ergo & illud. Sequela probatur: Non minor requiritur libertas ad peccandum, quàm ad conficiendum Sacramentum: Ergo ſi libertas in cauſa ſufficiat ad peccandum, ſufficiet etiam ad validè conſecrandum:

Sed verba conſecrationis in ſomno prolata, ſunt libeta in cauſa, ſi ante ſomnum præceſſit intentio conſecrandi; cùm illa in ſomno moralitet perſeveret, & per illum non interrumpatur moraliter, ùt ex ſuprà dictis patet: Etgo &c.

154. Reſpondet Suarez tomo 3. in 3 p. diſp. t3. ſect. 3. concl. 1 negando ſequelam: quia (inquit) actio conficiens Sacramentum debet eſſe bumana: prolatio autem veibotum, à Sacerdote ebrio aut dormiente procedens, non eſt actio homana, quamvis intentio ea proferendi ſomnum eut ebtietatem præceſſerit; & ideo verum Sacrameotum non poteſt conficere.

155. Sed hic Authot non loquitur conſequenter ad ſua principia: Primò quia hic nobiscum fatetur, quod quamvis homo in ſomno aut ebrietate tationis compos non ſit, poteſt tamen actionem exteriorem peccaminoſam efficere, & conſequenter humanam, ab interioti actu ante ſomnũ aut ebrietatem habito, & in ſomno eut ebrietate motaliter perſeverente, imperatam: Etgo prolatio verbotum, ab ebrio aut dormiente facta, non ideo validum Sacramentum non conficit, quia actio homana non ſit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat.

156. Secundò, quia tomo 2 de Religione lib. 1 de honeſtate voti cap. 10. docet quod verba promiſſiva in ſomno eut ebtietate prolata, verum votum & obligationem inducunt ſi ante ſomnũ aut ebrietatem voluntas ſe illis verbis obligandi præceſſerit; Sed ut promiſſio obligatoria ſit, debet eſſe actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promiſſio extetior, facta in ſomno aut ebrietate, eſt actio humana, & motaliter procedit à voluntate ſomnum antecedente; & conſequenter prolatio verborum ſacramentalium, facta in ſomno aut ebrictate, humana actio eſſe poteſt, & ab intentione conficiendi Sacramentum, quæ ſomnum anteceſſit, moraliter procedere.

157. Ratio etgo cut verba à Sacerdote ebrio aut dormiente prolata, non poſſint verũ Sacramentum conficere, etſi ante ſomnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Chriſti petenda eſt, qui licèt prolationẽ verborum voluntariam ſolùm in cauſa, ad dignitatem Sacramenti elevate potuerit, id tameo noluit; tum ob revetentiam debitam Sacramentis: tum etiam quia oportuit Sacramenta confici à miniſtro, cum motali certitudine materiæ debitæ; in ſomno autem aut io ebrietate talis certitudo eſſe nequit: quamvis enim ante ſomnum, panem, & vinum pro conficiendo Euchariſtiæ Sacramento prope ſe relinqueret, poſtea in ſomno exiſtens, aliam poſſet materiam applicare, & verba ſupra illam proferre. Ob hæc etgo & alia inconvenientia, etſi verborum prolatio, à dormiente aut ebrio facta, actio bumana eſſe poſſit, ſubindeque ad Sacramentum ſufficere, de facto tamen ad hoc à Chriſto inſtituta & elevata noo fuit

158. Addunt Salmanticenſes hic diſp. 5. dubio 6. § 5. Sacramenta ex parte formæ conſiſtere in verbis, quæ formaliter ſint verba bumana; illa verò quæ dormiens ebrius, vel amens proferunt, non eſſe verba formaliter, defectu actualis ſignificationis, ſed duntaxat materialiter, ſicut verba prolata à pica, vel a psittaco, & ideo non poſſe Sacramentum conficere. Ex quibus patet ſolutio argumenti propoſiti; Reſpondetur enim negando ſeqoelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum eſt, non ideo verba à dormiente aut ebtio prolata, non poſſe Sacramentum conficeere, quòd ſufficientem libertatem habete nequeant, ſed quia vel à Chriſto inſtituta & elevata non ſont; vel qoia defectu actualis ſignificationis, noo ſunt formaliter verba, ſed tantùm materialiter.

159. Objicies quartò. Sequitur ex noſtra ſententia poſſe hominem juſtificari aut juſtum eſſe eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omiſſione: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo &c. Sequela probatur: Ille qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, poteſt pœnitere eo tempore quo ſeqoitur præcepti omiſſio, vel paulò antè, ſubindeque pet pœnitentiam juſtificari: Ergo ſi tunc peccet mortaliter peccato omiſſionis, eodem temporis momento poterit eſſe juſtus, & peccare mortaliter, ſubindeque ſimul in gratia & in peccato exiſtere.

160. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, non peccare peccato omiſſionis, ſi eo tempore quo ſequitur præcepti omiſſio, vel paulò antè, de cauſa omiſſioni culpabili data ipſum pœnituerit: quia retractatâ per pœnitentiam cauſâ effectûs peccaminoſi, & ejus voluntate, talis effectus, dum poſtea ſequitur, non eſt voluntarius, ſed potios involuntarius, ratione retractationis, & ſic non eſt peccatum.

161. Dices cum Vazque Demus hominem illum ſine pœnitentia obdormire, & in ipſo ſomno antequam omiſſio peccaminoſa ſequatur, Deum illi gratiam infundere, & poſtea prædictam omiſſionem ſequi; in hoc ſaltèm caſu ſequitur hominem illum juſtificari, aut eſſe juſtum, eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omiſſione; cùm in tali caſu cauſam quam voluntariè dedit omiſſioni culpabili, per pœnitentiam non rettactaverit.

162. Sed negatur ſequela. Ad cujus probationem reſpondetur ipſam gratiæ infuſionem, quæ fieret in ſomnis, fore tunc virtoalem tetractionem præcedentis voluntatis peccaminoſæ, quâ homo dedit cauſam omiſſioni colpabili, & ideo etiam in tali caſu omiſſionem, ſecotam reddi ex vi hujos virtualis retractioois involuntariam, & per conſequeos non eſſe peccatum.

163. Ex dictis in hoc articulo intelliges, qood licèt culpa omiſſionis incipiat impotari eo tempore quo quis liberè dat cauſam omiſſioni, completè tamen & perfectè non imputatur, niſi eo tempore, qoo inſtat præceptom operaodi, & omittitur actus debitus: ſicut licèt ille qui vult occidete aot mœchari, ſtatim in corde ſuo incipiat eſſe homicide aut mœchus, juxta illud Chriſti Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo*, completè tamen & perfectè oon cenſetur eſſe homicida, vel adulter, donec reipſa fortum vel adulteriom commiſerit. Unde aliqui dicunt, quod qoando voluntariè ponitur cauſa omiſſionis culpabilis, eſt peccatum omiſſionis quoad affectum; cùm verò inſtante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc eſt peccatum omiſſioois qooad effectum. Ex quo facilè intelliges quid velit divus Thomas loco in prima probatiooe concluſionis adducto, dom negat peccatum omiſſionis incipere, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitom, & incompoſſi-

bilem

bilem cum illo ad quem tenetur: nam ibi non loquitur de peccato omiſſionis in affectu, ſed in effectu, & de illo aſſerit non incipere niſi quando omiſſio actualiter ponitur; cum quo tamen ſtat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis ſe applicat ad actū incompoſſibilem cum illo ad quem tenetur; & hoc ſatis inſinuat ibidem, dum ait, *quod omiſſio incipit imputari ad culpam quando eſt tempus operandi, propter cauſam tamen præcedentem, ex qua omiſſio ſequens redditur voluntaria*: ſi enim ex antecedenti volitione omiſſio eſt voluntaria, ex eadem etiam eſt culpabilis.

164 Si autem quæras, quas omiſſiones velit quis implicitè & virtualiter, quando vult apponere cauſam? Reſpondetur eas tantùm velle cenſeri, quas in tali cauſa prævidere & præcavere poterat. Unde quamvis quis ſuâ culpâ excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiatur ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, non eſt cenſendus velle omiſſionem audiendi ſacrum, quæ inde ſequitur, & poſtea peccare non audiendo: licèt enim cauſæ talis omiſſionis fuerint voluntariæ, homo tamen moraliter non poterat, nec tenebatur eam in talibus cauſis prævidere, & præcavere, cùm hoc prudentiam hominis ſuperet. Si quis tamen die feſto, quando debet ſacrum audire, vellet ludere, vel dormire, aut ſeſe inebriare, implicitè & virtualiter vellet omiſſionem ſacri, quia eam in his cauſis poterat & tenebatur prævidere, ac præcavere: & idem eſt de omiſſione recitandi horas canonicas, quando clericus projicit breviarium in mare.

Articulus V.

Utrum peccata Commiſſionis & Omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris?

165. Certum & indubitatum eſt, commiſſionem & omiſſionem, in eſſe phyſico conſideratas, ſpecie & pluſquam ſpecie inter ſe differre: habent enim ſe in hoc genere ſicut affirmatio & negatio, & ſicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ ſunt maximè diverſa in eſſe naturæ, ſecundum eſſe moris poſſunt ad eandem ſpeciem pertinere; *ſicut ad eandem ſpeciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio; quamvis actus ſint ſpecie differentes ſecundum ſpeciem naturæ*, ut ait S. Doctor hic quæſt. 72. art. 6. ideo quærunt Theologi utrum peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris? v. g. an ſi medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei neceſſarias ex propoſito omittat propinare ut moriatur, & ex propoſito occidat propinando noxias, utrumque ſit ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, & pro eodem peccato homicidii reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vazquez, Philippus à S. Trinitate, & quidam alii Recentiores: Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Aluarez, Martinez, Marcus à Serra, Salmanticenſes, & alii. Cum quibus

166. Dico, peccata commiſſionis & omiſſionis eſſe ejuſdem ſpeciei in genere moris, ſi ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc eſt procul dubio mens S. Thomæ loco citato ubi ait: *Si loquamur de ſpecie peccati omiſſionis & commiſſionis formaliter, ſic non differunt ſpecie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & jejunia debita prætermittit.*

Idem colligitur ex illo percelebri Ambroſii effato, *ſi non paviſti* (nempe eſurientem cùm id facere teneberis) *occidiſti*: his enim verbis S. Doctor non obſcurè declarat eſſe ejuſdem rationis & malitiæ, omittere dare cibum egeno extremè indigenti, ac ipſum occidere, & utrumque ad ſpeciem homicidii pertinere.

Probatur etiam concluſio ratione quam S. Thomas loco citato inſinuat. Actus humani & peccata habent ſpeciem ex fine, ùt patet ex art. 3. ejuſdem quæſt. & ſuprà quæſt. 18. art. 4. Ergo ſi omiſſio & commiſſio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejuſdem ſpeciei in eſſe moris. Unde cùm duplex ſit finis, operis ſcilicet & operantis; & bonitas, vel malitia, ſumpta ex fine operis, ſit actui morali eſſentialis; quando cõmiſſio & omiſſio ordinantur ad eundẽ finem operantis, ejuſdem ſpeciei accidentalis ſunt, licèt ſpecie eſſentiali in ratione peccati diſtinguantur; ùt patet ſi quis omiſſione audiendi ſacrum, & commiſſione furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium: quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ejuſdem ſunt ſpeciei eſſentialis in ratione peccati, & in genere moris, ùt contingit quando commiſſio & omiſſio ad idem vitium ſecundùm ſpeciem ſpectant. 167.

Poteſt adhuc ſuaderi concluſio alia ratione deſumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. qu. 79. art. 1. quæ poteſt ſub hac forma proponi. Ita proportionaliter ſe habent in genere mali facere malum & omittere bonum ex eodem motivo, putà furari, & non reſtituere, ſicut in genere boni ſe habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo oppoſitum malum: At hæc duo non conſtituunt diſtinctas moraliter ſpecies: Ergo neque illa debent eas conſtituere. Major conſtat ex paritate rationis. Minor verò probatur ex doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, ſunt partes integrantes ejuſdem juſtitiæ, juxta illud Pſalm. 33. *Diverte à malo, & fac bonum*: *Quorum utrumque* (ait S. Doctor) *requiritur ad perfectum actum juſtitiæ*: Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales ſunt, non conſtituunt diverſas ſpecies, ſed ſpectant ad unam & eandem: ſicut partes integrales domûs, quatenus in genere artificiali ſunt, pertinent ad eandem ſpeciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confeſſio, & ſatisfactio, ad eandem ſpeciem Sacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum non conſtituunt diverſas moraliter ſpecies, ſed ad unam & eandem virtutis ſpeciem pertinent. 168.

Hæc ratio confirmari & illuſtrari poteſt exemplo motûs phyſici, quod à Salmanticenſibus adducitur. Etenim adæquata ratio iſtius motûs duo includit, videlicet receſſum ſeu fugam à termino à quo, & acceſſum ac proſecutionem termini ad quem; & licèt in hoc involvantur duæ mutationes, una ab eſſe ad non eſſe, & alia à non eſſe & non eſſe ad eſſe, non tamen conſtituunt duas ſpecies motûs, ſed ſpectant ad unam & eandem, quæ incipit in receſſu à termino à quo, & conſummatur ac completur in acceſſu & conſecutione termini ad quem; atque ita utramque mutationem ad ſui plenam rationem requirit, & ex utraque tanquam ex partibus integralibus coa- 169. *Diſp. 8. dubio 1. §. 3.*

leſcit. Ita ſimiliter in moralibus, tam reſpectu virtutis, quàm reſpectu peccati, philoſophandum eſt; nam utrumque dicit motum à contrario in contrarium ſub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicit motum à bono ad oppoſitum malum, virtus verò à malo ad contrarium bonum; unde utriuſque ſpecifica ratio, ſi adæquatè ſumatur, pertingere debet à ſuo termino à quo, uſque ad proprium terminum ad quem, totùmque proceſſum, qui eſt ab uno in alium terminum, debet includere. Cùm ergo mali proſecutio fiat per peccatum commiſſionis, & receſſus à bono debito per peccatum omiſſionis; conſequens eſt, ut ſi utrumque hoc peccatum ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem ſpecificativum procedat, utriuſque malitia ad eandem ſpeciem moraliter pertineat, & unicum moralem proceſſum conſtituat, in quo omiſſio ſeu fuga boni ſe habebit per modum termini à quo, & inchoativè, & commiſſio mali per modum termini ad quem, & formaliter, ac completivè; priùs enim eſt bonum deſerere, & deinde oppoſitum malum perpetrare.

Ex quo intelliges, peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, non dici peccata ejusdem ſpeciei in eſſe moris, ex eo quòd ſint partes ſubjectivæ unicam ſpeciem contrahentes (ſicut duo individua ejusdem ſpeciei, putà homo albus & homo niger, conveniunt in ſpecifica ratione hominis, hæcque de quolibet eorum integrè prædicatur, quamvis diſtinguantur inter ſe accidentaliter ratione albi & nigri) ſed quia ſe habent ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris ſpecies peccati integratur, & coaleſcit, ſicut ex partibus integralibus pœnitentiæ unicum ſacramentum conſtituitur.

170. Contra hanc concluſionem in primis objiciunt Curiel & Vazquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma poſitiva ubicumque ſint debent diſtingui plusquam ſpecificè, imò nec analogicè poſſunt convenire in aliquo prædicato reali, cùm enti & non enti nihil poſſit eſſe commune: Ergo cùm malitia peccati commiſſionis ſit forma poſitiva, omiſſio verò ſit privatio, in nullo poterunt convenire, nec proinde eſſe ejusdem ſpeciei

171. Sed hoc argumentum probat quidem peccata commiſsionis & omiſsionis, logicè vel metaphyſicè loquendo, nunquam eſſe ejusdem ſpeciei, imò neque ejusdem generis, cùm poſitivum & privativum, in quocumque genere ſint, logicè loquendo in nullo conveniant, ſed differant ſicut eſſe & non eſſe, & ſicut affirmatio & negatio, inter quæ nulla datur univocatio aut convenientia: non tamen convincit peccata commiſsionis & omiſsionis non poſſe dici unius ſpeciei moraliter; quia ad hoc non requiritur quod in aliquo prædicato ſuperiori univocè conveniant, ſed ſufficit quod per modum partium quaſi integralium, unam totalem ſpeciem moraliter conſtituant, ùt jam declaravimus.

172. Objiciunt ſecundò: Si peccata commiſsionis & omiſsionis ex eodem motivo procedentia eſſent ejusdem ſpeciei, non neceſſe eſſet utrumque ſeorſim in confeſsione explicare, ſed ſufficeret quòd pœnitens diceret ſe peccaſſe peccato talis ſpeciei: Sed hoc videtur falſum: Ergo & illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. In confeſsione ſufficit aperire numerum & ſpecies peccatorum, nec neceſſe eſt (juxta probabilem ſententiam) explicare circunſtantias quæ non mutant ſpeciem: Ergo ſi commiſsio & omiſsio, quando ex eodem motivo procedunt, non varient ſpeciem peccati, ſed unicum in eſſe moris peccatum conſtituant, non erit neceſſe explicare illas in confeſsione.

Huic argumento reſpondent Aravio, Montezino, & alii Recentiores, admittendo ſequelam, ſuppoſito quod prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & ſuppoſitâ probabilitate illius ſententiæ, quæ dicit circunſtantias non variantes ſpeciem non eſſe neceſſariò in confeſsione detegendas. Sed hæc reſponſio non videtur tuta: ſi quis enim eo tempore quo urget præceptum charitatis, ejus actum omitteret, & ex eodem motivo Deum odio haberet, nequaquam confeſsioni ſatisfaceret, dicendo ſe peccaſſe ſemel aut bis contra præceptum charitatis, ſed teneretur explicare, an id feciſſet per actum odii, vel per ſolam omiſsionem amoris debiti. Unde meliùs reſpondetur, negando ſequelam: licèt enim, juxta probabilem ſententiam, circunſtantiæ intra eandem ſpeciem aggravantes non debeant neceſſariò in confeſsione explicari, bene tamen ea quæ non omnino ſe habent per modum circunſtantiæ, ſed ſpectant ad ipſam ſubſtantiam ſpeciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cùm peccata commiſſionis & omiſsionis ex eodem motivo procedentia, ſe habeant ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris peccati ſpecies conſtituitur, ùt ſuprà oſtenſum eſt, debent neceſſariò ſeorſim in confeſsione declarari. 173.

Ex dictis in hac diſputatione intelliges, peccatum ab Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. ſic rectè deſcribi: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cùm enim in peccato duo ſint, nimirum actus humanus, qui eſt quaſi materiale illius, & malitia, quæ eſt ejus formale, primum explicatur per ly *dictum, factum, vel concupitum*, quod complectitur omne peccatum; ſiquidem peccatum adæquatè dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: ſecundum verò ſignificatur per illa verba, *contra legem Dei æternam.* Licèt enim peccatum immediatè contrarietur rationi, & legi naturali aut poſitivæ; quia tamen recta ratio, & leges omnes à lege æterna, quæ eſt divina ratio & ſapientia, ut radii à ſole, & rivuli à fonte promanant, juxta illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*, peccatum dicitur potius contrarium legi æternæ, quàm rectæ rationi, aut legi naturali vel poſitivæ. 174.

Docet autem S. Thomas hîc quæſt. 71. art. 6. ad 1. quod hæc definitio poteſt etiam comprehendere peccatum omiſsionis, illíque accommodari; quod facies, ſi pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum & non concupitum, prout iſta omnia dicunt carentiam actûs in ſubjecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit S. Doctor) *reducuntur ad idem genus; ſicut in Divinis genitum & ingenitum ad relationem, ut Auguſtinus dicit in 5. de Trinitate: & ideo pro eodem eſt accipiendum dictum non dictum, factum & non factum.*

* * *

DI-

DISPVTATIO IV.

De Comparatione Peccatorum adinvicem.

Ad quæſtionem 73. Divi Thomæ.

EXplicatâ Peccatorum diverſitate, oportet ea comparare adinvicem, & tria breviter hic diſcutere: Primum, utrum omnia peccata ſint inter ſe connexa? Secundum, an omnia ſint æqualia? Tertium, ſi æqualia non ſint, unde petatur eorum inæqualitas?

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum omnia peccata ſint connexa?

FAcilis eſt hujus quæſtionis reſolutio: unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hîc art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non eſſe inter ſe connexa.

1\. Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quòd David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto ſermone Vriæ*, id eſt adulterio & homicidio, quod commiſit cognoſcendo Berſabeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, deſumptâ ex differentia quæ eſt inter eum qui peccat, & eum qui ſecundùm virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit ſecundùm virtutem, tendit ad unum, ſcilicet ad id quod eſt conforme regulæ rationis, quam præſcribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut oſtendimus in tractatu de Virtutibus: intentio verò peccantis non tendit ad idem, ſed ad diverſa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non eſt recedere à ratione (hoc ſiquidem non eſt per ſe intentum ab operante) ſed tendere in bona appetibilia, à quibus vitia & peccata ſortiuntur ſpeciem; quæ bona nedum ſunt diverſa, ſed etiam quandoque inter ſe contraria: Ergo vitia & peccata non ſunt inter ſe connexa, ſed diſparata; & aliquando inter ſe oppoſita, ut avaritia & prodigalitas: unde ut notat D. Auguſtinus epiſt. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis aut voluptatis, amor pecuniæ. *Diſp. 6. art. 2.*

2\. Adverte tamen, non negari in hac concluſione, plura peccata habere inter ſe connexionem: ſæpe enim unum diſponit ad aliud, & aliquo modo illud cauſat; ſicut ex ſuperbia naſcitur invidia, ex gula ſcurrilitas, immunditia, hebetudo mentis; ex luxuria cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, & alia quæ enumerat D. Gregorius *homil. 13. in Ezechiel.* & denique ex inani gloria oritur jactantia, hypocriſis, contentio, pertinacia, diſcordia, & alia quæ recenſet D. Thomas 2. 2. *qu. 152. art 5.* Quare non aliud intendimus in concluſione, quàm cum D. Thoma aſſignare diſcrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, conſiſtens in eo quod omnes virtutes habent inter ſe neceſſariam connexionem; ſecùs verò omnia vitia & peccata, cùm nonnulla ſint inter ſe oppoſita.

Dices primò: Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod eſt amor Dei (utpote qui Hieruſalem cœleſtem ædificat) ita omnia vitia & peccata conveniunt in eodem principio, nimirum amore ſui, qui ex D. Auguſtino *lib. 4. de civit. cap 28.* ædificat civitatem Babylonis: Ergo ſicut omnes virtutes connectuntur, ita & omnia vitia & peccata. 3.

Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. *Quod amor Dei eſt congregativus, inquantum affectum hominis à multis ducit in unum: & ideo virtutes, quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent. Sed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat, appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa; & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.* Addo quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dictatur à prudentia, & ſic in prudentia virtutes omnes connectit: quod non habet amor proprius reſpectu peccatorum & vitiorum. 4.

Inſtabis: Ideo omnes virtutes ſunt connexæ, quia una non poteſt ſuum actum, perfectè ſaltem, exercere ſine aliarum conſortio: Sed pariter unum vitium non poteſt perfectè ſuum actum exequi ſine conſortio aliorum; nullus enim poteſt v. g. eſſe perfectè luxurioſus, niſi ſit prodigus, aliàs amore pecuniæ à luxuria retrahetur: Ergo vitia ſunt inter ſe connexa. 5.

Reſpondeo nos jam dixiſſe, aliqua vitia & peccata eſſe connexa inter ſe, ſed non omnia, ſicut connexæ ſunt omnes virtutes; quamvis enim luxuria nequeat eſſe in ſuo ſtatu pleniſſimo ſine prodigalitate, ob rationem aſſignatam, benè tamen ſine avaritia, imò cum illa non poteſt plenè reperiri. 6.

Dices ſecundò: Jacobi 2. dicitur, *Quicumque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus:* Sed eſſe reum omnium mandatorum legis, idem videtur eſſe ac habere ſimul omnia peccata contra omnia legis præcepta: Ergo quicumque peccat in uno, omnibus peccatis ſubjicitur. 7.

Reſpondeo hæc verba D. Jacobi diverſimodè à SS. Patribus intelligi & explicari. In primis enim juxta D. Thomam hîc art. 1. ad 1. *Qui peccat in uno factus eſt omnium reus*, quantùm ad averſionem & reatum pœnæ æternæ, in quibus omnia peccata mortalia conveniunt; quicumque enim in uno peccat mortaliter, verè à Deo avertitur, & incurrit pœnam æternam, licèt omnia alia mandata obſervet. Secundò *factus eſt omnium reus*, quia per quodlibet peccatum mortale deſtruitur charitas, in quo tota lex omniſque virtus aliquo modo eminenter continetur, ut explicat Auguſtinus in Epiſtola ad Hieronymum. Tertiò *factus eſt omnium reus* per ingratitudinem, per quam redeunt aliquo modo omnia peccata præcedentia, ut docet S. Thomas 3. p. *qu. 88. art. 1* Quartò *factus eſt omnium reus*, quia perdit aut ſuſpendit meritum præcedentium bonorum operum, ac impedit ſubſequentia opera meritoria, æquè benè ac ſi haberet omnia peccata. 8.

* *
*

in his quæ ſunt per ſe: non enim ſequitur, ſi album eſt muſicum, quòd magis album ſit magis muſicum; ſequitur autem, ſi album eſt diſgregativum visûs, quòd magìs album ſit magìs diſgregativum visûs. Similia habet qu. 2. de Malo, art. 9. ad 4. ubi eidem argumento duas adhibet ſolutiones, & in 2. ait: *Vel aliter dicendum quòd in his, quæ non ſunt mala, niſi quia prohibita, qui præceptum non ſervat, totaliter privat id ad quod tenetur: ſed in his quæ ſunt mala per ſe, & non ſolùm quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, & ideo tantò graviùs peccatur, quantò plus de eo tollitur.*

16. Nihilominus dicendum eſt, non ſolùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur, ſed etiam in his quæ tantùm ſunt mala, quia jure poſitivo prohibita, verè reperiri inæqualitatem in gravitate & malitia, & omnia non eſſe paria. Hæc aſſertio eſt communis, & eam tuentur omnes interpretes divi Thomæ (excepto Conrado, qui *hic art.* 2. propter teſtimonia D. Thomæ jam adducta videtur docere oppoſitum) deſumitúrque ex articulo ſecundo hujus quæſtionis, ubi S. Doctor de omnibus peccatis, nullâ factâ exceptione, aſſerit poſſe eſſe inter ſe inæqualia; & ratio, quâ ibi utitur, de omnibus omnino convincit; ſicut & alia quam habet loco citato ex libro tertio contra gentes, ubi ſic diſcurrit: *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quantò magìs à debita menſuratione receditur, tantò majus erit malum; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita proportione membrorum: veritas autem in commenſuratione intellectûs vel ſermonis ad rem. Patet autem quòd, quantò eſt major inæqualitas in humoribus, tantò eſt major infirmitas, & quanto eſt major inordinatio in membris, tantò eſt major turpitudo; & quantò magìs à veritate receditur, tantò eſt major falſitas; non enim eſt tam magna falſitas æſtimantis tria eſſe quinque, ſicut ejus qui æſtimat tria eſſe centum: bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit: eſt enim medium ſecundùm debitam limitationem circumſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum: quantò igitur magìs ab hac harmonia receditur, tantò eſt major malitia.*

17. Deinde ſpecialiter oſtenditur illa peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt, poſſe eſſe inæqualia in gravitate & malitia: Illa enim poſſunt diverſas ſpecies peccatorum conſtituere; alterius ſiquidem ſpeciei eſt jejunium violare, & laborare in die feſto, etiamſi utrumque ſit ſolùm contra jus poſitivum: at ſpecies cùm ſe habeant ſicut numeri, ſunt inter ſe inæquales: Ergo & peccata quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt.

18. Præterea, Gravitas peccati ſumitur ex oppoſitione ad virtutem, quam deſtruit, ùt articulo ſequenti dicemus, adeóque, cæteris paribus, illud eſt majus peccatum, quod præſtantiori virtuti opponitur: Sed peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt, contrariantur multoties diverſis & inæqualibus virtutibus, v. g. comedere carnes die Veneris, abſtinentiæ; & laborare in die feſto, aut celebrare ſine veſtibus ſacris, religioni: Ergo hujuſmodi peccata in gravitate & malitia inæqualia ſunt.

19. Confirmatur: Graviùs peccat qui ſine licentia & neceſſitate comedit carnes in quadrageſima, quàm qui comedit lacticinia; & qui celebrat ſine veſtibus & vaſis ſacris, & in loco non ſacro, quàm qui ſolùm ſine lùmine celebrat; & qui defert arma ad infideles, quàm qui extrahit reum ab Eccleſia: Sed hæc jure tantùm poſitivo eccleſiaſtico prohibita ſunt: Ergo in his, quæ ſolo jure poſitivo ſunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

Advertendum tamen, quòd ſi leges humanæ determinent modum virtutis indiviſibilem, tunc peccata contra eandem legem æqualia ſunt: unde omnes omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in paſchate, ſunt æquales, per ſe loquendo. Item contra præceptum jejunii æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit: ideóque non oportet in confeſſione explicare in quo numero vel quantitate comeſtionis jejunium quis fregerit, ut docent Cajetanus 2. 2. *qu.* 147. *art.* 8. Sylveſter verbo *Jejunium qu.* 8. & Navarrus *in manuali cap.* 21. *num.* 14. Dixi *per ſe loquendo*, quia omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in Paſchate, & aliæ ſimiles, ratione actûs, qui eſt cauſa omittendi, poſſunt habere inæqualitatem: ille enim qui omittit ſacrum ut fornicetur, haud dubiè graviùs peccat, quàm qui illud omittit ut vacet ſtudio, ludo, aut venationi. Similiter licèt ad malitiam & gravitatem paccati illius ſacerdotis, qui celebrat non jejunus, per ſe nihil referat quòd parùm vel multùm ante celebrationem comederit, per accidens tamen poteſt aliquando ex hoc capite aggravari, ratione majoris irreverentiæ; ut ſi quis ad ſacrificium accederet poſt nimiam potationem, vel poſt comeſtionem uſque ad crapulam, magis peccaret, quàm ſi parum comediſſet, aut bibiſſet; quia tunc major fieret irreverentia Sacramento & ſacrificio. 20.

Ad teſtimonia D. Thomæ, in ratione dubitandi propoſita, Reſpondent Montezino, Alvarez, & alii, D. Thomam in præſenti mutaſſe ſententiam, vel modum dicendi melioraſſe. Sed meliùs reſpondetur, juxta doctrinam jam traditam, S. Doctorem loqui de his duntaxat peccatis, quæ ſunt contra leges poſitivas, modum virtutis indiviſibilem determinantes; hæc enim, ut jam dicebamus, ſi ſint contra eandem legem per ſe loquendo æqualia ſunt. 21

Addo in primo teſtimonio potius fieri ſermonem de prædictis peccatis in ordine ad æſtimationem humani judicis, qui ſolùm conſiderat materialem & externam præcepti transgreſſionem, quæ poteſt in indiviſibili conſiſtere, quàm in ordine ad Deum, qui attendit ad formalem internam malitiam, quæ ex multis capitibus creſcere poteſt, ut patet ex his verbis quæ paulò antè ibidem habet: *Huic autem rationi videtur ſuffragari quod in humanis judiciis agitur: nam ſi alicui ſtatuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem, ſive multùm, ſive modicùm ſit transgreſſus: ſicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum, an longiùs progrediatur:* Unde ex hoc teſtimonio ad ſummum poteſt deduci, aliqua peccata contra jus poſitivum conſiſtere in indiviſibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris transgreſſionis, quæ in humano judicio conſiderantur, non tantùm abſolutè, & ex omnibus aliis principiis quæ judex divinus attendit. 22

* *
*

Articulus III.

Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?

22. Sicut in rebus aliis datur ratione perfectionis quædam quantitas & magnitudo, ſive molis, ſive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiæ & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quæ peccati gravitas à Theologis communiter appellatur: quia ſcilicet ſicut corpora inferiùs ſuâ gravitate feruntur, & à ſuperiori loco removentur; ſic rationalis creatura peccatis ſuis & eorum magnitudine, infra ſe miserè dejicitur, & à ſupremo bono ſeparatur. Hæc autem gravitas ſeu malitia peccati duplex eſt, nempe eſſentialis, & accidentalis: de quibus breviter hîc agendum eſt, & explicandum unde eorum inæqualitas deſumatur. Unde

23. Dico primò, inæqualitatem eſſentialem peccatorum ſumi ex objecto. Ita D. Thomas *hîc art.* 3.

Probatur: Quantitas ſeu gravitas eſſentialis peccati petitur ab eo ex quo differentia ejus ſpecifica ſumitur: Sed hæc ſumitur ex objecto, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ſusè oſtendimus: Ergo & illa. Unde tantò aliquod peccatum ſecundùm ſuam eſſentiam & ſpeciem eſt gravius, quantò objectum circa quod verſatur eſt pejus: quia *gravitas peccatorum* (inquit S. Doctor) *differt modo, quo una ægritudo eſt aliâ gravior: ſicut enim bonum ſanitatis conſiſtit in quadam commenſuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis conſiſtit in quadam commenſuratione humani actus, ſecundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifeſtum eſt autem quòd tantò gravior eſt ægritudo, quantò tollitur debita humorum commenſuratio per commenſurationem prioris principii: ſicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod eſt principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculoſior eſt; unde oportet etiam quòd peccatum ſit tanto gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod eſt prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; & ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum eſt gravius: objecta autem actuum ſunt fines eorum, ut ex ſuprà dictis patet; & ideo ſecundùm diverſitatem objectorum attenditur diverſitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

Diſp. 3. Art. 4.

24. Inferes primò, peccata contra Deum (qualia ſunt ea quæ opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & pœnitentiæ) eſſe omnium graviſſima; & deinde ea quæ ſunt contra ſubſtantiam hominis, ut homicidium; & ultimò ea quæ ſunt contra res externas hominis, ut furtum. Ratio eſt, quia res exteriores ſunt propter ipſum hominem tanquam propter finem, & homo propter Deum. Ita S. Thomas in calce ejuſdem art. 3. & q. 2. de malo art. 10. ubi ſic diſcurrit: *Gravius peccatum dicitur ex ſuo genere, quod majori bono virtutis opponitur: unde cùm bonum virtutis conſiſtat in ordinatione amoris, ut Auguſtinus dicit, Deum autem ſuper omnia diligere debeamus, peccata quæ ſunt in Deum, ſicut idololatria, blaſphemia, & hujuſmodi, ſecundùm ſuum genus ſunt reputanda graviſſima. Inter peccata autem quæ ſunt in proximum, tantò aliqua ſunt aliis graviora, quantò majori bono proximi opponuntur: maximum autem bonum proximi eſt ipſa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia eſt inordinatio quædam circa actum generationis humanæ: unde inter omnia peccata, quæ ſunt in proximum, gravius eſt homicidium ſecundùm ſuum genus: ſecundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & hujuſmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, rapina, & hujuſmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus.*

25. Inferes ſecundò cum eodem S. Doctore *hîc art.* 4. illud peccatum eſſe gravius ſimpliciter & ſecundùm ſpeciem, quod opponitur virtuti præſtantiori; quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipſi contrarium reſpiciunt eandem materiam; differunt verò formaliter in ratione objectorum, quia in illa materia, in qua virtus ponit æqualitatem & commenſurationem cum ratione, vitium hujuſmodi æqualitatem deſtruit, & ponit oppoſitam incommenſurationem; & ſicut prædicta materia conſtituitur in ratione objecti ſpecificativi virtutis per prædictam commenſurationem, ita per oppoſitam incommenſurationem conſtituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod ſicut inæqualitas & incommenſuratio, quam ponit vitium in illa materia, non eſt minor quàm oppoſita commenſuratio & æqualitas, quam ponit virtus; ita prædictum objectum non minus diſſonet rationi in eſſe objecti vitii, & ut attingibile eſt per actum peccati, quàm conſonat illi in ratione objecti virtutis, & ut eſt attingibile per actum bonum: ſi igitur in hac ratione fuerit melius, & ideirco ſpecificet nobiliorem virtutem, conſequens erit ut in illa priori ſit pejus, tribuatque ſpeciem gravioris peccati.

Confirmatur: Peccatum quod contrariatur perfectiori virtuti, ex ſua ſpecie habet corrumpere & deſtruere majus bonum, cùm deſtruat & corrumpat medium ipſius virtutis: Ergo ex ſua ſpecie eſt gravius & deterius peccatum.

26. Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & multorum argumentorum ſolutione, quædam breviter obſervanda ſunt, quæ ſusè expendunt Salmanticenſes *diſputat. 9. dubio* 4. § 2. In primis admittendum eſt, quod cum dicimus illud peccatum eſſe gravius ſecundùm ſuam ſpeciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum eſt de oppoſitione ſecundùm objectum primarium & principale talis virtutis: ſi enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, ſolùm quoad objectum ſecundarium, non ideo erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, ſed ut fertur in objectum ſecundarium, ſcilicet proximum, non eſt graviſſimum omnium peccatorum. Unde Divus Thomas 2. 2. qu. 39. art. 2. docet ſchiſma, quamvis opponatur charitati, eſſe minus peccatum quàm ſit infidelitas; & in tertio argumento ſibi objicit: *Majori malo minus bonum opponitur, ut patet per Philoſophum in 8. Ethic. Sed ſchiſma opponitur charitati, quæ eſt major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas: Ergo ſchiſma*

ma

ma eſt majus peccatum quàm infidelitas. Cui objectioni ſic reſpondet: *Ad tertium dicendum quod charitas habet duo objecta; unum principale, ſcilicet bonitatem divinam; & aliud ſecundarium, ſcilicet bonum proximi: ſchiſma autem, & alia peccata quæ ſiunt in proximum, opponuntur charitati quantùm ad ſecundarium bonum, quod eſt minùs quàm objectum fidei, quod eſt ipſe Deus: & ideo iſta peccata ſunt minora, quàm infidelitas. Sed odium Dei quod opponitur charitati, quantùm ad principale objectum, non eſt minus.*

27. Secundò advertendum eſt, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, ſi includat etiam oppoſitionem cum ſuperiori virtute, ratione hujus incluſionis poſſe ſuperare illud qood majori virtuti opponitur: unde adulterium, quod caſtitati opponitur, ſecundùm ſuam ſpeciem gravius eſt, quàm furtum, quod opponitur juſtitiæ, quamvis hæc ſit perfectior virtus quam illa; quia in adolterio, ſimul cum oppoſitione ad caſtitatem, clauditur oppoſitio ad ipſam joſtitiam.

28. Tertiò obſervari debet, quod peccata inter quæ ſit comparatio, habere debent eundem modum oppoſitionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrariè, aut utrumque privativè, ſubindéque utrumque ſit peccatum commiſſionis, vel utrumque omiſſionis: ſi autem unum ſit commiſſionis, quod opponitur cootrariè, & aliud omiſſionis, quod opponitur tantùm privativè, valde probabile eſt, quod etiamſi hoc poſterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen eſſe minùs grave quàm illud, quia diverſos iſte modus oppoſitionis non parùm eorom mutat gravitatem. Unde probabiliter dici poteſt, peccatum homicidii, quod juſtitiæ opponitur, eſſe gravius ſecundùm ſuam ſpeciem, quàm omiſſionem ſacri, quæ opponitur religioni; quamvis religio ſit perfectior quam juſtitia. Ex his præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta ſolvuntur. Ad majorem tamen claritatem.

29. Objicies primò: D. Thomas infià qu 84. art. 4. ad 1. ait. *Non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.* Et 2.2. qu. 142. art. 3. docet quod iotemperantia eſt gravius peccatum qoàm timiditas; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitor, eſt major virtus quàm temperantia, ùt aſſerit idem S. Doctor *ſuprà quæſt. 66. art. 2. & 2. 2. quæſt. 123. art. 12. & qu. 5. de Virtut. art. 3.* Ergo vitia illa & peccata non ſunt pejora, quæ præſtantioribus virtutibus opponuntur.

30. Ad primum reſpondeo D. Thomam per vitia principalia non intelligere graviora ſecundùm malitiam, ſed capitalia ſic dicta, quia ſunt veluti capita & footes ex quibus alia derivantur; & velle ſolùm, non eſſe neceſſarium quòd illa directè opponantur virtutibus cardinalibus, cùm avaritia ſit vitium capitale, & tamen oppooatur liberalitati.

31. Ad ſecundum dicendum, D. Thomam ſolùm velle, quòd licèt timiditas quantùm ad malitiam ſpecificam & eſſentialem, deſumptam ex proprio & formali objecto, ſit gravius peccatum intemperantiâ; iſta tameo accidentaliter, ratione circumſtantiarom quæ ſe tenent tam ex parte objecti, quàm ex parte operantis, maximè verò ex ratione voluntarii, quæ in ea major eſt ac iotenſior, illam in malitia & gravitate excedit; unde cùm loco citato ex 2. 2. ait: *Unum vitium poteſt alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte materiæ vel objecti, alio modo ex parte ipſius hominis peccantis; & utroque modo intemperantia eſt gravius vitium quàm timiditas:* per gravitatem ex parte materiæ, vel objecti, non intelligit gravitatem ſpecificam & eſſentialem, ſed gravitatem accidentalem, deſumptam ex aliquibus circumſtaotiis objectivis.

32. Dices: Timiditas, quantumcumque creſcat intra ſuum genus, non pertingit ad gravitatem mortalis & ideo neceſſe non eſt hujusmodi peccatum in confeſſione aperire; cùm tamen plura peccata ex his quæ opponuntur temperantiæ, ex proprio genere ſint mortalia, ùt patet in fornicatione, adulterio & ſimilibus: Ergo intemperantia ex objecto, & non tantùm ex circumſtantiis, eſt vitium ſeu peccatum gravius quàm timiditaa

33. Reſpondent aliqoi negando Antecedens, quantùm ad primam partem: exiſtimant enim quod timiditas poteſt eſſe peccatum mortale, ſi materia ſit gravis, putà ſi quis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc ſolutio non probatur: quia, ùt rectè dicunt Salmanticenſes, neque timiditas, neque aliud peccatum fortitudini oppoſitum, præcisè intra ſuum genus habet quod repugnet charitati, neque eſt cootra bonum Dei aut proximi (quod eſt de ratione mortalis peccati) ſed conſiſtit in ſola inordinatione circa paſſiones iraſcibilis; ſicut gula conſiſtit in deordinatione paſſionum concupiſcibilis: Ergo ſicut hæc propter hanc rationem oon attingit intra ſuum genus ad rationem mortalis, ita nec illa. Unde

Diſp. 9. dub. 4. § 3. num 64.

34. Meliùs cum iiſdem Authoribus, & aliis D. Thomæ Diſcipulis reſpondetur, negando ſecundam partem Antecedentis; nam etiam peccata intemperantiæ oppoſita, ùt ſubſiſtunt præcisè intra genus intemperantiæ, oon habent pertingere ad gravitatem peccati mortalis, ſicut dictum eſt de peccatis contra fortitudinem. Si enim ratio tradita in peccatis fortitudini oppoſitis vim habet, eò quòd ſiſtant in deordinatione paſſionum iraſcibilis, à fortiori idem convincere debet in peccatis oppoſitis temperantiæ, quæ ſecundùm quod ei duntaxat opponuntur, ſiſtunt in deordinatione paſſionum concupiſcibilis, nec charitati ſive quoad bonum Dei, ſive quoad bonum proximi, repugnant. Unde quòd peccata contra caſtitatem, aut contra aliam partem temperantiæ, ſint ex ſuo genere mortalia, convenit illis ex eo quòd ſimul cum oppoſitione ad temperantiam includant oppoſitionem ad juſtitiam, vel ad alias virtutes temperantiâ perfectiores; ut de adulterio perſpicuum eſt, cùm in eo fiat injuſtitia conjugi; & de ſtupro ac raptu, in quo fit injuria virgini, aut parentibus; & de inceſtu, io quo fit irreverentia ſanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, quæ etiam habet aliquid injuſtitiæ admixtum, cùm per illam fiat injuria proli naſcituræ, inquantum debita educatio & inſtitutio ipſius impeditur. *Neque obſtat* (inquit S. Doctor 2. 2. qu. 154. art. 2.) *ſi aliquis fornicando ſufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit ſub legis determinatione, judicatur ſecundùm id quod communiter accidit, & non ſecundùm id quod in aliquo caſu poteſt accidere.*

35. Dices: Saltèm in peccatis contra naturam oolla reperitur injuſtitia; cùm nulla ibi expectetur proles, cujus educatio poſſit impediri.

Reſpondeo primò in peccatis contra naturam aliquam ſpeciem injuſtitiæ includi: tum quia illa obſtant generationi prolis, ad quam ſemen humanum à natura inſtitutum eſt: tum etiam quia per illa ordo naturæ violatur, ſubindeque & naturæ, & ejus authori maxima irrogatur injuria. Unde D. Thomas 2. 2. qu. citatâ art. 12. ad 1. ſit *quòd in peccatis contra naturam, in quibus ipſe ordo naturæ violatur, fit injuria ipſi Deo ordinatori naturæ.* Secundò dici poteſt, quòd licèt hujuſmodi peccata, non includant ſpecialem oppoſitionem ad juſtitiã ſtrictè ſumptam, habent tamen oppoſitionem ad aliquid altius virtute; quia opponuntur ipſi bono ſpeciei humanæ, & naturali ordini communi ad quem virtutes ordinantur, & qui à Deo immediatè procedit.

35. Objicies ſecundò: Reſpectu ejuſdem virtutis non ſemper illud peccatum eſt majus, quod opponitur perfectiori actui ipſius virtutis: Ergo nec reſpectu diverſarum illud erit ſemper gravius, quod contrariatur virtuti nobiliori. Conſequentia videtur perſpicua à paritate rationis: Antecedens probatur. Diligere inimicos ex charitate, perfectior actus eſt, quàm diligere amicos; juxta illud Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligite inimicos veſtros, &c.* Unde egregiè Tertullianus ad Scap. cap. 1. *Jubemur diligere inimicos, quoque & orare pro eis qui nos perſequuntur, ut hæc ſit perfecta & propria bonitas noſtra, non communis; amicos enim diligere omnium eſt, inimicos autem, ſolorum Chriſtianorum.* & tamen odium inimici, minus eſt peccatum, quàm odium amici: Ergo non ſemper illud peccatum eſt majus, quod opponitur perfectiori actui alicujus virtutis.

37. Confirmatur: Eidem virtuti & ſecundùm eundem actum opponuntur diſtincta & inæqualia peccata; v. g. liberalitati, cujus actus eſt dare quod oportet, opponitur per exceſſum peccatum prodigalitatis, quæ dat pluſquam oportet, & per defectum peccatum avaritiæ, quæ dat minus quàm oportet: Ergo major vel minor gravitas horum peccatorum non ſumitur ex oppoſitione ad virtutem.

38. Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum eſt ex doctrina D. Thomæ 2. 2. qu. 27. art. 7. dilectionem amici, quamvis eſt ex parte objecti, perfectiorem actum eſſe dilectione inimici: *Quia amicus* (inquit S. Doctor) *& melior eſt, & magìs conjunctus, unde eſt materia magìs conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis ſuper hanc materiam tranſiens, melior eſt, unde & ejus oppoſitum eſt deterius.* Ex parte verò rationis diligendi, dico dilectionem inimici aliquo modo præeminere dilectioni amici; *primò quia dilectionis amicis* (proſequitur S. Thomas) *poteſt eſſe alia ratio quàm Deus, ſed dilectionis inimici ſolus Deus eſt ratio: ſecundò quia præſuppoſito quòd uterque propter Deum diligatur, fortior oſtenditur eſſe Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, ſcilicet uſque ad dilectionem inimicorum: ſicut virtus ignis tantò oſtenditur eſſe fortior, quantò ad remotiora diffundit ſuum calorem &c.* Hic autem exceſſus ex parte ſolius rationis diligendi, non conducit ad majorem malitiam actûs oppoſiti: quia oppoſitio odii proximi cum charitate, non eſt directè & per ſe reſpectu rationis formalis diligendi, quæ eſt divina bonitas, ſed reſpectu boni creati, quod debemus in proximo non odiſſe, quódque eſt objectum ſecundarium charitatis.

Ad confirmationem dicendum eſt, quòd cùm duo peccata eidem actui virtutis, unum per exceſſum, & aliud per defectum opponuntur, illud eſt ſecundùm ſpeciem gravius, quod magis à virtute diſtat, & cum illa majorem habet diſſimilitudinem: unde in peccatis oppoſitis liberalitati, majus peccatum eſt avaritia, quàm prodigalitas; quia cùm ad liberalitatem magis pertineat dare, quàm retinere, nimium retinere, quod eſt avaritiæ, longiùs ab illa diſtat, quàm nimis dare, quod eſt prodigalitatis. Quæ eſt expreſſa doctrina S. Thomæ 2. 2. qu. 119. art. 3. aliiſque in locis. 39.

Ut autem cognoſcatur, quodnam ex his peccatis, quæ ſecundùm exceſſum & ſecundùm defectum eidem virtuti opponuntur, majorem habeat cum illa contrarietatem, obſervandum eſt cum S. Thoma qu. 2. de Malo, art. 6. in homine dari aliquas virtutes, quæ principaliùs ordinantur ad refrænandum & compeſcendum appetitum; quaſdam verò, quæ ad illum impellendum & confirmandum deſerviunt. Primi generis ſunt temperantia, caſtitas, humilitas, manſuetudo, & aliæ hujuſmodi, præſertim quæ paſſiones concupiſcibilis moderantur. ſecundi verò perſeverantia, fortitudo, magnanimitas, & ſimiles; maximè quæ ſunt circa paſſiones iraſcibilis. Illis ergo virtutibus, quæ primariò ordinantur ad refrænandum, & compeſcendum, diſſimilius eſt & magìs repugnans peccatum ſecundùm exceſſum; ut temperantiæ & caſtitati magìs repugnant intemperantia & luxuria, quam inſenſibilitas, & humilitati magìs diſſimilis eſt ſuperbia, quàm puſillanimitas: ècontra verò virtutibus, quæ ſunt ad confirmandum & impellendum, magis diſſimilia ſunt, & magis repugnant peccata ſecundùm defectum, quam ſecundùm exceſſum. Unde fortitudini magis repugnat timiditas, quàm audacia, & ſic de aliis. 40.

Objicies tertiò: Sæpè virtuti perfectiori opponitur peccatum veniale, & virtuti minùs perfectæ peccatum mortale: Sed quodcumque peccatum mortale ſuperat in gravitate ſpecifica quodcumque veniale: Ergo illud peccatum non eſt gravius quod perfectiori virtuti opponitur. Major probatur; Veritas ſeu veracitas, cùm ad partem intellectualem pertineat, nobilior eſt temperantiâ, quæ in appetitu ſenſitivo reſidet; & nihilominus mendacium illi oppoſitum, ſolùm eſt ex genere peccatum veniale, plura verò peccata oppoſita temperantiæ ſunt mortalia: Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum duntaxat veniale; virtuti verò minùs perfectæ, peccatum mortale. 41.

Reſpondeo primò negando Majorem. Ad cujus probationem dicendum peccata contra temperantiam non habere quòd ſint mortalia ex ſola oppoſitione ad ipſam temperantiam, ùt ſuprà oſtendimus, ſed quia ſimul includunt oppoſitionem ad juſtitiam, quæ eſt perfectior virtus quàm veritas, aut veracitas. 42.

Reſpondeo ſecundò, quòd cùm D. Thomas comparat peccata inter ſe, & docet ea eſſe majora, quæ nobiliori virtuti opponuntur, debet intelligi ſuppoſito quòd eodem modo procedant, ſicu in habitibus intellectualibus ille eſt nobilior, qui habet nobilius objectum, ſuppoſito quòd 43.

quòd eodem modo, hoc eſt vel ſcientificè, vel opinativè, uterque procedat; ſi enim unus habitus procedat modo ſcientifico, & alter opinativo, quemvis hic poſterior verſetur circa nobiliorem materiam, non tamen erit perfectior, quia habet diverſum & imperfectiorem modum procedendi: unde cùm peccatum mortale & veniale habeant longè diverſum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa finem, veniale ſolùm circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non ideo erit gravius quàm mortale.

44. Dico ſecundò, inæqualitatem accidentalem in peccatis, ſumi ex circumſtantiis non mutantibus ſpeciem.

Probatur: inæqualitas accidentalis in peccatis ſumi debet ex his quæ ſe habent accidentaliter ad actum in eſſe moris ſpectatum; Sed circumſtantiæ non mutantes ſpeciem accidentaliter ſe habent ad actus humanos in eſſe moris ſpectatos; ſunt enim veluti quædam illorum accidentia eos afficientia, v.g. in furto, hoc quod eſt rapere alienum, ſe habet per modum eſſentiæ, ſed quòd ſit magnum vel parvum, ſe habet per modum circumſtantiæ & accidentis: Ergo inæqualitas accidentalis in peccatis, ſumitur ex circumſtantiis non mutantibus ſpeciem, ſed intra eandem ſpeciem aggravantibus. Videantur quæ diximus in tractatu de Moralitate actuum humanorum diſp. 3. art. 2.

45. Quærunt hìc aliqui, an peccatum quod ex objecto, & ſecundùm ſpeciem eſt minùs grave poſſit ratione circumſtantiarum adeò creſcere in malitia, ut ſuperet vel adæquet peccatum ex objecto gravius? Eſt autem ſermo de circumſtantiis aggravantibus intra eandem ſpeciem; quia de circumſtantiis quæ ſpeciem peccati mutant, dubium non eſt, quin ratione earum peccatum ex objecto levius, poſſit ſuperare aliud gravius ex objecto, ut ſi furto, quod ex ſuo objecto eſt levius quàm rapina, ſuperaddatur circumſtantia loci ſacri, quæ transfert illud in ſpeciem ſacrilegii, majus peccatum erit, quàm rapina.

Pro reſolutione hujus difficultatis advertendum eſt, dupliciter nos poſſe loqui de peccatis, metaphyſicè ſcilicet, conſiderando eorum eſſentiam, ſpeciem, & quidditatem; & moraliter judicando de illis ſecundùm prudentis æſtimationem & appretiationem. Hoc poſito

46. Dicendum eſt primò, quòd ſi loquamur de gravitate peccatorum metaphyſicè, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipſius creſcat ratione circumſtantiarum aggravantium intra eandem ſpeciem, nequit ſuperare vel adæquare peccatum gravius ex objecto. Ratio eſt, quia nulla forma quæ eſſentialiter eſt conſtituta in gradu inferiori, quantumcumque intra ſuum gradum & ſpeciem creſcat, poteſt pertingere ad gradum formæ eſſentialiter ſuperioris; aliàs talis forma amitteret proprium gradum eſſentialem, & ſeipſam deſtrueret v. g. nigredo, quantumcumque intendatur, nunquam pertinget abſolutè loquendo ad perfectionem albedinis; nec actus humilitatis, vel temperantiæ, ad perfectionem actûs religionis, aut charitatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto eſſentialiter eſt conſtituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra ſuam ſpeciem creſcat, nunquam pertinget, metaphyſicè loquendo, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 8. in corp. ait quòd *ſemper major eſt gravitas, quæ eſt ex peccati ſpecie, quàm quæ eſt ex circumſtantia ſpeciem non conſtituente.*

47. Dicendum eſt ſecundò, ſi loquamur de gravitate peccati moraliter, & de illa judicemus ſecundùm viri prudentis æſtimationem & appretiationem, peccatum ex objecto levius, poteſt ratione circumſtantiarum intra eandem ſpeciem ita creſcere, ut adæquet vel ſuperet gravitatem peccati ex ſpecie & objecto gravioris.

Probatur: Nam in communi hominum æſtimatione, & ſecundùm judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut deprædari bona totius reipublicæ, cenſetur peccatum ſimpliciter gravius, & majori pœnâ puniendum, quàm aliquod perjurium, aut blaſphemia, licèt iſta ex objecto & ſpecie ſint graviora.

48. Confirmatur & illuſtratur hoc exemplo: Licèt aurum ex ſua ſpecie, & phyſicè loquendo, ſit majoris valoris & perfectionis, quàm argentum; in individuo tamen poteſt ita multiplicari quantitas argenti, ut moraliter loquendo, & ſecundùm æſtimationem hominum, majoris ſit valoris quàm parva quantitas, v. g. uncia auri. Ita ergo ſimiliter, quamvis perjurium ſit gravius ex ſua ſpecie, quam homicidium, & ſemper ſit tale, metaphyſicè loquendo, moraliter tamen, & attentis circumſtantiis, aliquod homicidium poterit eſſe abſolutè gravius, & majori pœnâ dignum, quam unum perjurium; putà ſi perſona occiſa ſit maximæ dignitatis, vel utilitatis in republica, aut ſi plures occidantur, & aliunde perjurium ex inconſideratione, metu, & aliis circumſtantiis allevietur, quamvis rationem peccati mortalis non amittat.

DISPUTATIO V.

De ſubjecto Peccatorum.

Ad quæſtionem 74. divi Thomæ.

Conſideratâ eſſentiâ, & diſtinctione peccatorum, eorúmque inæqualitate & gravitate, conſequens eſt ut eorum ſubjectum inveſtigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinſecè reſideant, breviter declaremus. Unde ſit

Articulus Primus.

Vtrum non ſolùm in voluntate, ſed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, ſit formaliter & intrinſecè peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

Certum eſt, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria ſede & principali ſubjecto & principio reſidere, juxta illud Auguſtini lib. 1. retract. cap. 9. *Voluntas eſt quâ peccatur, & rectè vivitur.* Unde ſolùm eſt quæſtio, an etiam in aliis potentiis, intel- 1.

lectu ſcilicet, appetitu, & membris ac ſenſibus externis, ut voluntatis motioni ſubjectis, peccata, quantùm ad malitiam formalem, ſubjectentur, vel actus illarum potentiarum, ſolùm extrinſecè ab actu voluntatis, à quo imperantur, mali & peccaminoſi denominentur? Pro reſolutione

2. Dico, plura peccata, etiam quantùm ad malitiam formalem, ſubjectari intrinſecè in intellectu, & in appetitu ſenſitivo, non verò in membris corporis, aut ſenſibus externis. Ita D. Thomas in hac quæſtione, ubi multoties repetit potentias appetitivas, non autem membra externa, eſſe ſubjectum peccati. Nec poteſt gloſſari de peccato, quantùm ad materiale; cùm in membris externis peccatum quantùm ad materiale reſidere poſſit.

3. Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, aſſerentes malitiam moralem in ſolis actibus voluntatis intrinſecè reperiri, breviter ſuadetur ratione quam inſinuat D. Thomas hîc art. 2. In illa potentia eſt actus malus, formaliter quà talis, in qua eſt habitus malus à quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non ſolùm in voluntate ſunt habitus vitioſi, à quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipſis oppoſitæ, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo: Ergo actus malus & peccaminoſus, formaliter quà talis, non ſolùm in voluntate, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo ſubjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, niſi mediante habitu; unde in eodem ſubjecto debet recipi actus, in quo reſidet habitus, & ùt loquitur S. Doctor loco citato, *ejuſdem eſt actus & habitus*. Minor etiam eſt certa quoad utramque partem: nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & ſimilia, ſunt in intellectu, in quo reſident prudentia & fides; ſimiliter habitus intemperantiæ, puſillanimitatis, & alii ſimiles, ſunt in appetitu ſenſitivo, in quo ſubjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices paſſionum, ùt oſtendimus in tractatu de Virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos diſputamus.

Diſp. 2. art. 2.

4. Probatur ſecundò eadem pars: Proprium ſubjectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinſecam ab ea participat, ùt oſtendemus articulo ſequenti: Ergo poteſt eſſe ſubjectum malitiæ moralis.

5. Ex hoc probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit in membris, & in ſenſibus externis, malitiam moralem formaliter non reſidere. Nam in eo ſubjecto non poteſt intrinſecè & formaliter reſidere malitia peccati, quod non eſt aliquo modo intrinſecè liberum: Sed membra corporis non ſunt intrinſecè libera, ſicut nec ſenſus externi: Ergo malitia moralis in ipſis reſidere non poteſt.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

6. OBjicies primò contra primam partem concluſionis: D. Thomas hîc art. 1. docet eſſe de ratione peccati, formaliter quà peccatum eſt, ſeu quoad malitiam moralem quam de formali importat, quòd in voluntate ſubjectetur: Sed una numero malitia non poteſt ſubjectari intrinſecè in duabus potentiis, ſicut nec idem numero accidens eſſe in ſubjectis realiter diſtinctis: Ergo peccatum, quantùm ad malitiam formalem, non ſubjectatur in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, ſed ſolùm in voluntate.

7. Reſpoodeo ex Conrado hîc art. 1. omnia peccata ſubjectari in voluntate, non quidem adæquatè & ſecundùm totam malitiam, ſed inadæquatè & ſecundùm partem malitiæ: unde in peccato hæreſis, vel luxuriæ v. g. pars malitiæ eſt in voluntate, & pars in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, in quibus vitia hæreſis vel luxuriæ reſident. Nec inconveniens eſt quòd ex pluribus malitiis partialibus, & realiter diſtinctis, moraliter unum numero peccatum reſultet; ſicut juxta doctrinam D. Thomæ ſupra qu. 17. art. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter fit unus numero actus, licèt in eſſe phyſico differant realiter. Noo repugnat etiam quòd una numero malitia in pluribus ſubjectis partialibus exiſtat, ſicut unus numero ternarius eſt in tribus hominibus, & una numero figura domûs in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur quòd unitas numerica accidentis ſumitur à ſubjecto, hoc intelligendum eſt de totali, non de partiali ſubjecto.

8. Addo quod, quia pars illa malitiæ quæ in voluntate reſidet, primariò & principaliter ſe habet in peccato, & eſt radix & origo aliarum quæ in appetitu ſenſitivo, vel in intellectu reperiuntur, poteſt dici omne peccatum eſſe in ſola voluntate principaliter & primariò, ſeu radicaliter & originativè, & in intellectu & appetitu minùs principaliter, & quaſi ſecundario, ùt explicat Cajetanus hîc art. 2. & declarat S. Doctor qu. 2. de Malo, art. 2. ad 2. his verbis: *Peccatum dicitur eſſe voluntas, non quòd tota eſſentia peccati ſit in actu voluntatis, ſed quia totum peccatum conſiſtit in voluntate ſicut in radice.*

9. Poteſt etiam dici cum Monteſino, omne peccatum eſſe in voluntate formaliter, & in aliis potentiis ſolùm materialiter; non quòd in iſtis non ſit aliqua formalis malitia intrinſeca, ſed quia malitia quæ eſt in aliis potentiis, comparata ad illam quæ reſidet in voluntate, habet ſe ſicut materiale ad formale: nam actus voluntatis ſe habet ut imperans, actus verò aliarum potentiarum ut imperati; unde quia imperatum ad imperium comparatur ſicut materia ad formam, ùt docet D. Thomas ſupra qu. 17. art. 4. malitia actûs voluntatis poteſt dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis; & conſequenter peccatum per utramque malitiam conſtitutum, poteſt dici ſubjectari formaliter in ſola voluntate, in reliquis autem potentiis ſolùm materialiter.

10. Objicies ſecundò: D. Thomas ſupra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere diſtinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ eſt in actu voluntatis: Sed nomine actûs exterioris apud D. Thomam iotelligitur quicumque actus à voluntate imperatus, ſive ſit intellectûs, ſive appetitûs: Ergo actus intellectûs vel appetitûs ſenſitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem diſtinctam ab ea quæ eſt in actu voluntatis.

11. Confirmatur: Quæ ſolâ attributione & analogiâ unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur à forma ſibi inhærente, ſed à forma quæ eſt in principali analogato, ùt patet in medi-

medicinæ & urinæ, quæ non dicuntur ſanæ à ſanitate quam in ſe formaliter habeant, ſed à ſanitate animalis, quam cauſant, vel ſignificant: Atqui ex D. Thoma *loco citato in reſp. ad 3.* actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur ſanæ à ſanitate animalis: Ergo actus exterior ſolùm extrinſecè denominatur malus à malitia quæ in actu voluntatis formaliter reſidet.

12. Reſpondeo hoc argumentum, quod eſt præcipuum Curielis & Alvaris fundamentum, primam partem noſtræ aſſertionis non attingere, ſed ſolùm probare ſecundam, in qua diximus actus ſeu motus membrorum externorum, non habere in ſeipſis malitiam formalem: nam S. Doctor loco citato, nomine *actus exterioris*, non intelligit quemcumque actum à voluntate imperatum (ut Curiel & Alvarez exiſtimant) ſed ſolùm actus membrorum externorum. Et hoc colligitur tum ex exemplis quæ ibidem adducit; nuſquam enim in tota illa qu. 20. apponit exemplum actûs externi in actibus intellectûs vel appetitûs, nec horum mentionem facit, cùm tamen ferè in ſingulis articulis afferat in exemplum actus membrorum externorum, ut occiſionem, deambulationem, & ſimiles motus omnino externos: Tum etiam ex argumento primo illius art. 3. ubi ait, quòd *actûs exterioris principium eſt potentia exequens motum*; idque non negat, ſed admittit in ejuſdem argumenti ſolutione; potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus.

13. Ex quo patet ſolutio confirmationis: nam quando S. Doctor aſſerit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur extrinſecè ſanæ à ſanitate quæ eſt in animali, nomine *actûs exterioris*, intelligit actus membrorum exteriorum, non verò actus intellectûs, & appetitûs ſenſitivi: ratio enim boni aut mali moralis, reſpectu actuum voluntatis, intellectûs, & appetitûs ſenſitivi, dicitur analogicè, non ſolùm analogiâ attributionis, ſicut ſanum analogicè dicitur de animali, medicina, & urina, ſed etiam analogiâ proportionalitatis, ſicut ens analogicè de Deo & creaturis, vel de ſubſtantia & accidente prædicatur.

14. Objicies tertiò: Veritas ſicut & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſidet: Ergo pariter tum bonitas, tum malitia moralis, in ſola voluntate ſubjectatur. Antecedens ſupponitur certum ex metaphyſica. Conſequentia verò probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo veritatem & falſitatem formalem primò & per ſe ſolùm eſſe in intellectu; ſecundariò tamen & per participationem etiam eſſe in cogitativa formaliter; quia hæc potentia conficit propoſitiones ex terminis ſingularibus, & ex his diſcurſus: in vocibus autem & ſcriptis ſolùm eſſe veritatem extrinſecâ denominatione. Idem eſt de bonitate & malitia: primò enim & per ſe utraque eſt in actu voluntatis; ſecundariò & per participationem, in actu appetitûs ſenſitivi: in actibus verò membrorum exteriorum, ſolùm extrinſecâ denominatione.

15. Objicias quartò: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi: Sed actus intellectûs ſolùm extrinſecâ denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi: Ergo & mali.

Reſpondeo primò negando Majorem: aliquid enim poteſt eſſe directè peccatum, quod indirectè tantùm voluntarium & liberum eſt, ut patet ex dictis in 3. diſpoſitione. Multi etiam docent peccatum originale, quod formaliter & intrinſecâ denominatione eſt in nobis, ſolùm eſſe nobis voluntarium denominatione extrinſecâ ab actu voluntatis Adami. Sic ergo in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quæ ſunt in intellectu tanquam in ſubjecto, poteſt eſſe intrinſecè malitia moralis, quamvis ſolùm extrinſecè ſint liberi. Nec eſt eadem ratio de actibus membrorum exteriorum: quia hæc non ſunt principia actûs humani, ſed tantùm inſtrumenta, ut hîc art. 2. ad 3. docet D. Thomas; neque ſunt potentiæ rationales per eſſentiam, vel per participationem, nec aliquo modo liberæ: intellectus verò eſt principium actûs humani, & potentia rationalis per eſſentiam, ac libera, ſi non formaliter, ſaltèm radicaliter.

Secundò reſponderi poteſt, datâ & non conceſſâ Majori, negando Minorem: nam in actu imperii ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinſeca, à præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt. Diſp. 11. Art. 3.

16. Objicies ultimò: Si actus appetitûs ſenſitivi, procedens ex motione voluntatis, haberet malitiam intrinſecam, talis malitia ſæpe eſſet mortalis, & non tantùm venialis: Sed in appetitu ſenſitivo non poteſt eſſe malitia mortalis: Ergo &c. Major patet: nam talis malitia moraliter loquendo eſt ejuſdem ſpeciei cum malitia voluntatis, à qua deſcendit, conſtituitque cum illa idem peccatum, ut ſuprà diximus: conſtat autem malitiam voluntatis ſæpe eſſe mortalem, ut cùm voluntas movet appetitum ad actum luxuriæ, & ſimiles. Minor verò videtur eſſe D. Thomæ *hîc art. 4.* ubi docet in ſenſualitate non poſſe eſſe peccatum mortale, & reddit rationem, quia mortale peccatum importat deordinationem circa ultimum finem, & averſionem ab illo; ſicut autem referre & ordinare ad finem ultimum, non eſt ſenſualitatis, ſed voluntatis & rationis, ita nec deordinari ac averti ab illo.

17. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad probationem dicendum eſt, D. Thomam loqui de ſenſualitate ſecundùm id duntaxat quod habet ex ſe prout invenitur in homine, & hoc modo negat in ea reperiri peccatum mortale: non autem negat quod dum actualiter à voluntate movetur, recipiat in ſe mortalem malitiam derivatam ex malitia voluntatis, mediante illâ motione, ut apertè colligitur ex ſolutione ad 1. ejuſdem articuli, ubi ſic ait: *Actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: ſed tamen actus peccati mortalis non habet quod ſit peccatum mortale ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinare in finem, & ideo peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.* Utrum verò appetitus ſenſitivus, prout eſt in homine, independenter ab actuali influxu & motione voluntatis, habeat ſufficientem vim & libertatem ad peccandum venialiter, dicemus articulo ſequenti.

* *
*

Articulus II.

Vtrum peccatum veniale poſſit eſſe à ſolo appetitu ſenſitivo, ſecluſa omni motione voluntatis?

NEgat Medina, Alvarez, & alii ex noſtris Thomiſtis; affirmant verò Cajetanus *hic art.* 4. Martinez *dub.*1. & Salmanticenſes *diſp.*10. *dubio* 2. & alii.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

18. DIco igitur, appetitum ſenſitivum, prout in homine conjunctus eſt parti rationali, etiam ſine actuali voluntatis influxu, poſſe eſſe principium & ſubjectum culpæ venialis.

Probatur primò ex magiſtro Sententiarum in 2. diſt.25. ubi ait: *ſi peccati illecebra in ſola ſenſualitatis motu tenetur, veniale ac leviſſimum eſt*: ſentit igitur ad peccatum veniale ſolùm appetitum ſenſitivum per ſe ſufficere.

19. Probatur ſecundò ex D. Thoma *hic art.*3. & 4. docente in ſenſualitate poſſe eſſe peccatum veniale, non verò mortale: Sed loquitur de appetitu ſenſitivo, ſecundùm id quod habet ex ſe prout invenitur in homine, nullo attento voluntatis aut rationis influxu: Ergo juxta D. Thomam, appetitus ſenſitivus, prout in homine parti rationali conjunctus eſt, etiam ſine actuali voluntatis influxu, poteſt eſſe principium & ſubjectum culpæ venialis. Major patet, Minor probatur primò, quia idem S. Doctor hîc art. 3. in ſolutione ad 1. ait quòd *appetitus ſenſitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi; quantùm ad hoc poteſt eſſe principium actûs voluntarii, & per conſequens peccati.* Ubi non recurrit ad aliquem influxum actualem, quem voluntas vel ratio in appetitum exerceat, ſed ad illam excellentiam habitualem, quam ab initio ipſe appetitus ſortitus eſt, quâque natus eſt ire in ſuum objectum tendere, ut tamen valeat cohiberi à voluntate: unde in ſolut. ad 3. ejuſdem articuli, docet motum ſenſualitatis prævenientem omnino rationem, atque adeo influxum ac motionem voluntatis, eſſe peccatum veniale, quod in genere peccati eſt quid imperfectum. Et qu. 7. de Malo art. 6. *Senſualitas* (inquit) *quandoque movetur abſque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate: ſed tamen peccatum non poteſt eſſe mortale, ſed veniale tantùm.*

Secundò probatur eadem Minor: D. Thomas ſtatuit hoc diſcrimen inter peccatum veniale & mortale, quòd primum poteſt eſſe in appetitu ſenſitivo hominis, non verò ſecundum: Sed ſi loqueretur de appetitu ſenſitivo, ut actuali voluntatis motioni ſubjecto, diſcrimen illud non ſubſiſteret; cùm in appetitu ſic conſiderato, non ſolum peccatum veniale, ſed etiam mortale reperiri poſſit, ut patet ex dictis articulo præcedenti in ſolutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu ſenſitivo, ſecundùm id quod habet ex ſe, ex eo quòd in homine parti rationali conjunctus eſt; non verò ex eo A quod habet ex actuali influxu & motione voluntatis, ipſum applicantis ad aliquem actum.

Reſpondent aliqui ex Adverſariis D. Thomam excludere ſolùm conſenſum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quòd hæc reſponſio non ſalvat diſcrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale ſtatuit, cùm ad peccatum mortale non ſemper actus formalis & directus requiratur, ſed interdum ſufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expreſsè à S. Doctore rejicitur qu. 25 de Verit. art. 5. ad 5. ubi ſic ait: *Non dicitur eſſe peccatum ſenſualitatis* PROPTER INTERPRETATIVUM CONSENSUM RATIONIS: *quando enim ſenſualitas prævenit judicium rationis, non eſt conſenſus, nec interpretativus, nec expreſſus; ſed ex hoc ipſo quòd ſenſualitas eſt ſubjicibilis rationi, actus ejus quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* 20.

Reſpondent alii, D. Thomam excludere conſenſum & influxum voluntatis perfectum & plenè deliberatum, non autem imperfectum & ſemiplenum. 21.

Sed contra primò: D. Thomas jam citatus *hic art.*3. *ad* 3. ait in peccatis quæ ſenſualitati tribuuntur (quæ docet eſſe tantùm venialia & non mortalia) nihil operari id quod eſt principale in homine, ſcilicet rationem & voluntatem, ideóque tunc hominem non agere niſi imperfectè, quia ſolùm agit ratione partis ſenſitivæ: Ergo excludit à voluntate omnem operationem quantumvis imperfectam & indeliberatam.

Contra ſecundò: Si motus ſenſualitatis haberent malitiam peccati venialis ſolum è conſenſu imperfecto voluntatis, & non à ſenſualitate, non eſſet cur peccatum veniale potius quàm mortale ſenſualitati tribueretur, ſed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfectè, veniale verò ut deliberanti imperfectè: Atqui D. Thomas hîc art. 3. attribuit peccatum veniale ſenſualitati, non verò mortale, quod art. 4. voluntati & rationi duntaxat attribuit; quia (inquit) peccatum mortale importat inordinationem à fine; inordinatio autem à fine non ſpectat ad ſenſualitatem, ſed ad rationem, cujus eſt ordinare in finem: Ergo non ſentit malitiam peccati venialis, quod in ſenſualitate conſtituit, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere neceſſariò derivari. 22.

Nec valet ſi dicas cum Alvarez, Montezino, & illuſtriſſimo Domino de Marinis, Archiepiſcopo Avenionenſi, quod licèt utrumque peccatum ex actuali conſenſu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex conſenſu perfecto, & veniale ex imperfecto, meritò tamen tribuitur ſenſualitati hoc, & non illud; quia quod prædictus conſenſus imperfectus ſit, atque adeo quòd voluntas venialiter peccet, provenit ab ipſa ſenſualitate obnubilante rationem ſuis motibus, & faciente ut non plenè deliberet: quòd autem ſit perfectus, ùt requiritur ad mortale, non oritur à ſenſualitate, ſed è voluntate & ratione. Non valet, inquam, quia, ùt rectè obſervant Salmanticenſes loco citato, D. Thomas non utcumque tribuit ſenſualitati veniale peccatum, ſed ita quòd ejus malitia in eam refundatur, tanquam in principium in quo continetur, & à quo oritur; & propter hoc concedit illi, prout eſt in homine, libertatem aliquam diminutam & im- 23.

imperfectum, ut magis infrà patebit: At juxta hunc modum dicendi non refunditur reipſa in ſenſualitatem aliqua malitia, ſed ſolùm carentia majoris malitiæ; ſolùm enim fit quod malitia, quæ oritur à voluntate, quantùm eſt ex hac parte poſſet gravitatem culpæ mortalis attingere, ratione ſenſualitatis ſuis motibus obnubilantis rationem, minoretur, & limites culpæ venialis non transeat: Ergo hæc interpretatio menti S.Doctoris repugnat.

24. Probatur tertiò concluſio ratione fundamentali, quam S.Doctor locis citatis inſinuat. Appetitus ſenſitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliquam libertatem intrinſecam ab ea participat: Ergo utendo hac libertate, absque novo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, proſequendo objectum peccaminoſum. Conſequentia videtur perſpicua: nam proxima ratio, ob quam potentia eſt capax bonitatis aut malitiæ moralis, eſt libertas: Ergo ſi in appetitu ſenſitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua libertas imperfecta reperiatur, poterit de ſe eſſe principium & ſubjectum peccati venialis, quod in genere peccati & mali moralis minimum eſt & valde imperfectum.

25. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, probatur primò ex D.Thoma in 2. diſt. 21. qu.1. art. 2. ad 5. ubi ait: *Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundùm quam poteſt obedire imperio rationis; & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.* Quo nihil clariùs & expreſſiùs dici poteſt.

Probatur ſecundò ex Ariſtotele 1. *Politicorum capite 3. & 1. Ethic. capite ultimo*, ubi dicit appetitum moveri politicè: Sed non poteſt moveri politicè, niſi quod eſt liberum: nam ut ait S.Thomas 1. p. qu. 81. artic.3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etſi ſubdantur regimini præſidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo poſſunt reniti præcipientis imperio*: Ergo in appetitu debet eſſe aliqua libertas intrinſeca à voluntate participata: unde idem S.Doctor hîc artic.2. ad 3. dicit quòd *potentiæ appetitivæ inferiores, comparantur ad rationem quaſi liberæ.*

Tertiò, Quod eſt ſubjectum virtutis & vitii, debet eſſe formaliter & intrinſecè liberum: Sed in appititu ſenſitivo ſubjectantur virtutes moderatices paſſionum, v.g. temperantia, manſue-
Diſp. 2. art. 2. tudo, & vitia ipſis oppoſita, ut oſtendimus in tractatu de virtutibus: Ergo appetitus ſenſitivus eſt intrinſecè liber.

Probatur quartò: Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim diſcurrendi circa ſingularia, ut docet D.Thomas 1. parte quæſt.78. art.4. in corp. & in ſolut. ad 5. ubi ait: *Hanc eminentiam* (ſcilicet poſſe componere, dividere, & diſcurrere) *habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod eſt proprium ſenſitivæ partis, ſed per quandam affinitatem & propinquitatem ad rationem univerſalem, ſecundùm quandam refluentiam: & ideo non ſunt aliæ vires, ſed eædem perfectiores quàm in aliis animalibus.* Ergo ſimiliter appetitus ſenſitivus ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Conſequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantùm ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua diſparitatis ratio aſſignari poteſt; cùm eodem plane modo, quantùm ad conjunctionem & radicationem in eodem principio, ſe habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; ſubindéque ſi ratione hujus conjunctionis & radicationis, iſta ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi & diſcurrendi participet, non eſt cur in appetitu ſenſitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur.

Denique eadem veritas ratione à priori ſuadetur: Generale eſt in cauſis & viribus ſubordinatè unitis, ut inferior ex conjunctione ad ſuperiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & mediâ hac elevatione modum agendi ipſius ſuperioris utcumque attingat; ita cœlum ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in ſe virtutem ad producenda aliqua viventia, licèt imperfecta & vilia, quæ ſecundùm ſe, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Phantaſma ex conjunctione cum intellectu agente accipit vim, quam ex ſe non habebat, ad producendam ſpeciem intelligibilem in intellectu poſſibili. Item docent Theologi in tractatu de gratia, quòd natura integra, ex conjunctione ad gratiam & juſtitiam originalem, non ſolùm habebat perfectionem ſupernaturalem ſibi extrinſecam, provenientem ex gratia, ſed etiam quandam perfectionem intrinſecam in ordine ad actus naturales, v. g. dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, quam ſeparata à gratia habere non poterat. Atqui (ſubſumo) appetitus ſenſitivus in homine eſt ab initio conjunctus voluntati, tanquam vis & cauſa inferior ſuperiori: Ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo ſupra vires ſibi proprias elevatur, & modum operandi voluntati proprium, qui eſt agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit. 26.

Confirmatur: Modus divinæ providentiæ eſt, rerum ordines ita inter ſe conjungere, ut ſupremum infimi attingat infimum ſupremi: Ergo appetitus ordinis inferioris, nempe ſenſitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ eſt appetitus ordinis ſuperioris, ſcilicet rationalis. 27.

Reſpondet Medina, quòd etſi in appetitu ſenſitivo ſit aliqua libertas à voluntate participata, illa tamen eſt ita modica & imperfecta, ut ſine actuali voluntatis motione & conſenſu non ſufficiat ad peccandum etiam venialiter. 28.

Sed hæc ſolutio confutata manet ex dictis: nam cùm peccatum veniale in genere peccati ſit minimum, ut ſuprà dicebamus, quantumcumque parva & imperfecta libertas ad illud ſufficit. Addo quod illa libertas ſufficit ad peccandum venialiter, quæ ſufficit ut actus ſub dominio rationis aliquo modo cadat: Sed ad hoc ſufficit libertas quæ ſenſualitati tribuitur, quantumcumque imperfecta ſit: Ergo &c. Major patet: nam eo ipſo quod actus aliquo modo cadat ſub dominio rationis, capax eſt moralitatis, ſubindeque bonitatis aut malitiæ. Minor verò probatur: libertas quam ſenſualitati tribuimus, licèt non requirat quòd voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut poſſit influere, illúmque præcipere aut prohibere, itaquòd ſi voluntati deſit hæc poteſtas, eo ipſo deficiat in ſenſualitate libertas: unde motus primò primi ſenſualitatis, ad quos ratio non poteſt advertere, nec voluntas eos impedire, non ſunt liberi, etiam eâ libertate quam

appe-

appetitus ſenſitivus à voluntate participat, nec per conſequens peccata venialia, ut dicemus articulo ſequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipſo quòd non ſit prima, ſed participata à divina libertate, in nullum actum prodire valet ſine dependentia ab ipſa voluntate divina, quæ eſt libertas prima & per eſſentiam: ita quia libertas appetitûs ſenſitivi, non eſt prima in homine, ſed participata à voluntate, nequaquam poteſt in actum prorumpere ſine dependentia ab ipſa: hæc autem dependentia non conſiſtit in eo quòd appetitus indigeat actuali motione & conſenſu voluntatis, ut in actum procedat, ſed in eo quòd appetitus ſenſitivus nunquam poſſit libertatem ſuam exercere, & venialiter peccare, niſi voluntas ejus motum reprimere poſſit. Unde S. Doctor, quando explicat libertatem ſenſualitatis, & modum quo illa poteſt peccare venialiter, non recurrit ad aliquem actum quem voluntas circa appetitum, vel circa ejus objectum tunc exerceat, imò ſæpè hunc actum excludit, ſed ad ſolam facultatem reprimendi illum, totámque ſenſualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod eſt operari cum tali ſubordinatione & dependentia ut poſſit ab ea impediri; ſicut Videri poteſt qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. cujus verba ſuprà retulimus, & qu. 7. de Malo art. 6. in corp. & in ſolut. ad 2. ubi explicat, quæ ſit in hac parte mens S. Auguſtini, his verbis: *Dicendum quod Auguſtinus intelligit omne peccatum eſſe in voluntate, ſicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus ſenſualitatis eſt peccatum veniale, quia voluntas poteſt illum impedire.* En quomodo non requirit quod voluntas de facto moveat ſenſualitatem, ſed quod poſſit movere & impedire. Et in ſolut. ad 4. *Quando actus* (inquit) *voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directè poteſt attribui rationi vel voluntati, ſicut primo motivo, & primo ſubjecto: ſed quando non eſt ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, ſed ſolùm actus ſenſualitatis, qui dicitur peccatum, quia poteſt prohiberi per voluntatem, tunc peccatum attribuitur ſenſualitati.* Non minùs clarè loquitur in reſp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus eſt in ſenſualitate, tripliciter ſe poteſt ad ipſum habere ratio; uno modo ſicut reſiſtens, & tunc nullum eſt peccatum; alio modo ſicut imperans, putà cùm propoſito motu concupiſcentiæ illicita excitat, & tunc ſi ſit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale; aliquando autem ſe habet ut neque prohibens, neque imperans, ſeu conſentiens, & tunc eſt peccatum veniale.*

29. Dices fieri non poſſe, quòd voluntas ſit potens & expedita ad reprimendam ſenſualitatem, & quòd non ſit in ea aliquis actus vel formalis, vel interpretativus: Ergo peccatum veniale nequit in appetitu ſenſitivo exiſtere, niſi adſit ex parte voluntatis aliquis actus ſeu conſenſus, ſaltem virtualis & interpretativus. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur: Tum quia ad id neceſſaria eſt aliqua advertentia ex parte intellectûs, non ſtat autem intellectum advertere, & voluntatem manere abſque omni actu, ut diſput. 3. art. 2. docuimus. Tum etiam quia eo ipſo quod voluntas poſſit, tenetur retrahere ſenſualitatem ab objecto illicito, & ideo ſi non reprimat, interpretativè conſentit.

30. Reſpondetur aliud eſſe, quòd quoties ſenſualitas venialiter peccat, per accidens & concomitanter in voluntate reperiatur conſenſus A aliquis virtualis & interpretativus; aliud, quòd talis conſenſus per ſe & eſſentialiter exigatur à ſenſualitate, ut venialem malitiam ſuis motibus conferat. Primum non inficiamur, propter rationes adductas, ſed tantùm ſecundum: contendimus enim ineſſe appetitui ſenſitivo, prout eſt in homine, propter conjunctionem habitualem cum ratione & voluntate, & propter libertatem quam ex tali conjunctione participat, ſufficientem vim ad venialiter peccandum, non curando pro hujuſmodi peccato de aliquo conſenſu voluntatis formali aut interpretativo; eſto aliunde (nimirum ex ipſa natura voluntatis, quæ exiſtente cognitione nequit eſſe ſuſpenſa) aliquis B conſenſus per accidens & concomitanter reperiatur: in quo diſtinguimus noſtrum appetitum ſenſitivum ab aliis potentiis, quæ adeo ſunt expertes libertatis habitualis intrinſecæ, ut ſi actualis conſenſus & influxus voluntatis, aut motio ipſius appetitûs non interveniat, vel ſolùm concomitanter ſe habeat, nequaquam in earum actibus inveniri poſſit malitia moralis, etiam venialis & imperfecta.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

C Objiciunt in primis Adverſarii plura D. Auguſtini, & S Thomæ teſtimonia, quæ videntur pugnare contra noſtram ſententiam: nam D. Auguſtinus variis in locis docet *omne peccatum eſſe voluntarium: nullum peccatum committi ſine voluntate, & non niſi voluntate peccari*: Ergo juxta illius doctrinam, ſeclusâ voluntatis motione & conſenſu, nullum poteſt eſſe in ſenſualitate peccatum. Unde S. Thomas hîc art. 2. ad 1. exponens hanc propoſitionem Auguſtini, *non niſi voluntate peccatur*, ait, *non peccatur niſi voluntate, ſicut primo movente.* Et art. 1. agens univerſaliter de ſubjecto peccatorum, dicit eſſe voluntatem, non quia in aliis etiam potentiis plu- 31.
D ra peccata non recipiantur, ſed quia non exiſtunt in illis, niſi dependenter ab influxu & motione voluntatis. Quare idem S. Doctor *ſuprà qu. 24. art 1.* agens de paſſionibus appetitûs ſenſitivi, docet in illis non poſſe eſſe bonum vel malum morale, niſi ſecundùm quod ſubjacent imperio rationis. Et in 2. diſt. 24. qu. 3. art. 2. dicit quod *ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: Ergo ante voluntatis dominium, nullam planè moralitatem, nec per conſequens malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, agnoſcit.

23. Reſpondeo quod quando S. Auguſtinus docet omne peccatum eſſe voluntarium, & de-
E pendere à voluntate ut à primo movente; hoc non debet intelligi de voluntate ſolùm ut movente actu, ſed ut movente actu vel aptitudine, ſeu de voluntate ut movére vel movere potente: ſic enim illum intelligit & explicat S. Thomas qu. 7. de Malo art. 6. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod Auguſtinus intelligit omne peccatum eſſe in voluntate, ſicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus ſenſualitatis eſt peccatum veniale, quia voluntas poteſt illum impedire.* Ex quo patet, quod quando idem S. Doctor hîc art. 2. ad 1. ait quod *non peccatur niſi voluntate, ſicut primo movente*, non intendit quod niſi voluntas actu moveat ſenſualitatem, nunquam

ista

illa peccabit, ſed ſolùm intendit quod niſi voluntas poſſet appetitum ſenſitivum movere, ejúſque motus cohibere, illi non poſſent imputari ad culpam; quod libenter fatemur; licèt enim, ut ſenſualitas peccet, actualem voluntatis operationem ſeu motionem non requiramus; exigimus tamen quod illa tunc habeat dominium ſupra ipſam, ſeu, quod idem eſt, potentiam ſeu facultatem ad eam reprimendam: unde dicimus quod paſſiones appetitûs non ſunt bonæ vel malæ, niſi huic voluntatis & rationis dominio ſubjaceant; & nullam moralitatem, aut malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, ante illud agnoſcimus.

33. Objiciunt ſecundò: Tridentinum ſeſſ. 5. decreto de peccato originali, definit *concupiſcentiam quæ in baptizatis manet, non nocere non conſentientibus*: Ergo ſentit quod niſi adſit voluntatis conſenſus, nullus appetitus ſenſitivi motus eſt nocivus & peccaminoſus.

Sed nego conſequentiam: Tum quia illud verbum, *non conſentientibus*, non ſumitur ibi negativè, ſed poſitivè & contrariè, ut idem ſit quod *repugnantibus*, ſicut ipſum Concilium apertè declarat, ſubjungens, *ſed viriliter per Chriſti Jeſu gratiam repugnantibus*. Tum etiam quia licèt voluntas non conſentiat per proprium actum, eo tamen ipſo quod non reprimat ſenſualitatem cùm poſſit, dicitur homo conſentire per ipſum ſenſualitatis motum, qui poteſt dici participativè conſenſus, ſicut eſt participativè liber.

34. Objiciunt tertiò: Homo non peccat in eo quod vitare non poteſt, ùt dicit Auguſtinus variis in locis: Sed non poteſt vitare motus ſenſualitatis, in quos voluntas de facto non influit: Ergo illi non poſſunt eſſe peccata venialia.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: ut enim homo motus ſenſualitatis vitare poſſit, non requiritur quod voluntas actu in eos influat, movendo & applicando appetitum ad eos eliciendos, ſed ſufficit quòd habeat potentiam ſeu facultatem ad eos impediendos aut reprimendos: unde quia motus primò-primos impedire non poteſt, nullúmque habet ſuper eos dominium, illi non imputantur ad culpam, nec peccata venialia ſunt.

35. Objiciunt quartò: Peccatum etiam veniale debet eſſe contra regulam rationis: Atqui appetitus ſenſitivus, cùm non dirigatur per rationē, ſed per cogitativam, quæ objecta tantùm ſenſibilia cognoſcit, non poteſt attingere hujuſmodi regulam: Ergo nec venialiter peccare.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: licèt enim cogitativa præcisè ex ſeipſa non poſſit proponere objectum ut ſub regula rationis exiſtens, poteſt tamen illud ſic proponere, quatenus in homine, ratione conjunctionis quā habet cum intellectu, participat aliquid ſyndereſis habitualiter, quâ participatione ſupra ſeipſam elevatur; ſicut appetitus ſenſitivus in homine, per participationem libertatis quam habet ex conjunctione cum voluntate, ſupra ſeipſum erigitur, & appetitum ſuperiorem & rationalem aliquo modo attingit, juxta illud Dionyſii, *ſupremum infimi attingit infimum ſupremi*.

35. Objiciunt quintò: Proprium ſubjectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Atqui appetitus ſenſitivus non habet libertatem intrinſecam, ſed ejus actus dicuntur liberi extrinſecè à libertate voluntatis: Ergo abſque ejus motione & influxu non poteſt peccare venialiter. Major patet, Minor probatur. Potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui ſenſitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia: Ergo non eſt potentia libera. Minor probatur: Objectum appetitûs ſenſitivi proponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium ſenſum internum: Sed nullus ſenſus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur agnoſcere rationes univerſales, quod eſt proprium ſolius intellectûs: Ergo appetitui ſenſitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

Reſpondet Martinez, conceſſâ Majori, negando Minorem, Ad cujus probationem ait cogitativam, prout eſt in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens; ſicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam diſcurrendi, & conferendi media cum fine, ùt docet S. Thomas loco ſuprà citato. Hæc ſolutio probabilitate non caret. 37.

Sed meliùs reſpondetur cum Salmanticenſibus, non eſſe neceſſarium, quod indifferentia, ratione cujus appetitus ſenſitivus agit liberè, reſplendeat in propoſitione immediata ſui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium ſenſum internum, ſed ſufficere quod reſplendeat in propoſitione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum: quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu ſenſitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quod ipſe appetitus poſſit ſe à ſua operatione retrahere (hoc enim proprium eſt ſolius potentiæ primariò & quaſi per eſſentiam liberæ, qualis eſt voluntas) ſed ſufficit quod operetur cum reſpectu & ſubordinatione ad principium, per quod retrahi poſſit, quod eſt voluntas: nam eo ipſo verificatur quod operatur liberè, non libertate primariâ & quaſi per eſſentiam, ſed ſecundariâ & participatâ; quia cùm talis reſpectus ſit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo eſt à linea neceſſarii non extrahere, & liberum non reddere. 38.

Dices: Etiam membra exteriora important ordinem ſubjectionis ad voluntatem ut liberam; cùm ad ejus nutum & imperium moveantur, & tamen non ſunt intrinſecè libera: Ergo in appetitu ſenſitivo ad libertatem intrinſecam non ſufficit talis ſubjectio & ſubordinatio ad principium liberum ut liberum.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam; quia non quicumque ordo ad voluntatem, etiam ut liberam, ſufficit ad libertatem conſtituendam, ſed debet talis ordo fundari in potentia activa, cùm principium liberum debeat eſſe activum & non paſſivum tantùm; unde quia membra externa non ſunt principia activa ſuorum motuum, ſicut appetitus ſenſitivus eſt principium activum ſuorum, ſed tantùm paſſiva, ùt docet S. Thomas 1. p. qu. 75. art. 3. ad 3. & 2. contra gentes cap. 82. non ſunt capacia habendi in ſeipſis libertatem, neque illam communicandi motibus in ſe receptis, bene tamen appetitus ſenſitivus. 39.

Denique arguunt Adverſarii ex pluribus abſurdis, & inconvenientibus, quæ videntur ſequi ex noſtra ſententia. Si enim appetitui ſenſitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinſeca, ſufficiens ad peccandum venialiter, jam 40.

talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illâ ſuâ libertate, quantumcumque voluntas ei reſiſtat, vel impedita ſit; imò poterit homo ſimul mereri, per voluntatem reſiſtendo ſenſualitati, & peccare per iſtius motum liberè tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam quod ſi ad motum ſenſualitatis conſenſus voluntatis accedat, ibi ſint duo peccata, unum in ſenſualitate, ex libertate ſibi propria, & aliud in voluntate, propter ejus conſenſum, qui ſi ſit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale; peccatum autem ſenſualitatis, cujus libertas ad hoc non ſufficit, remanebit duntaxat veniale: unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum ſenſitivum; imò & in ipſo appetitu ſenſitivo tunc utrumque peccatum ſimul exiſtet; veniale quidem ex libertate ſibi propria, mortale verò ex influxo & motione voluntatis. Tandem ſi in appetitu ſenſitivo libertas intrinſeca admittatur, nullus erit motus ſenſualitatis, quantumvis primò-primus, qui non ſit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus utetur illâ ſuâ libertate quam dicimus ad veniale ſufficere: quod eſt contra communem Theologorum ſententiam, ùt articulo ſequenti patebit.

41. Huic argumento, quod eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, ſolutio patet ex dictis: liquet enim ex principiis ſuprà ſtatutis hæc inconvenientia non ſequi ex noſtra ſententia, legitimè intellectâ. Unde nego primam ſequelam: contradicente enim voluntate, non eſt prædicta libertas in appetitu, quia ùt ſuprà dictum eſt, communicatur illi ex conjunctione & ſubordinatione ad voluntatem; iſte autem influxus ex reſiſtentia & actu contrario voluntatis impeditur: quare licèt non requiratur actus voluntatis ad libertatem appetitûs, requiritur tamen ut ea non eſſe actum contrarium. Ex quo patet hominem non poſſe ſimul mereri reſiſtendo per voluntatem ſenſualitati, & peccare tendendo per appetitum ad objectum illicitum: ſi enim voluntas motui inordinato appetitûs poſitivè reſiſtat, ille non erit liber, nec per conſequens peccatum veniale, quia ex tali reſiſtentia voluntatis impeditur effluxus libertatis à voluntate in appetitum ſenſitivum.

42. Ad aliud inconveniens, negatur etiam ſequela; quamvis enim in caſu argumenti, utriuſque potentiæ actus ſit formaliter & intrinſecè peccaminoſus, ac proinde metaphyſicè loquendo ſint ibi duæ malitiæ morales, non tamen abſolutè ſunt dicenda duo peccata, ſed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coaleſcit. Quemadmodum licèt in voluntate poſſint ſimul eſſe plures actus peccaminoſi, ut intentio, conſenſus, electio, &c. verſantes circa eandem materiam, & in unoquoque ex iſtis ſit ſua intrinſeca malitia, diſtincta realiter à malitia alterius, non ideo tamen ſunt abſolutè plura peccata, ſed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non ſequi ex noſtra ſententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu ſenſitivo tunc duplex peccatum exiſtere, veniale ſcilicet, ex libertate ſibi propria, & mortale, ex influxu & motione voluntatis: cùm enim ex utroque unum numero peccatum conſurgat, una debet eſſe ejus gravitas, aut moralis, aut venialis; & quamvis libertas ſenſualitatis, præcisè & ſolitariè ſumpta, non ſufficiat ad mortale, ſecùs tamen quando per influxum & conſenſum voluntatis perficitur & completur, ùt conſtat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens ſolutio patebit ex dicendis articulo ſequenti.

Articulus III.

Vtrum omnes motus ſenſualitatis circa objecta illicita, ſint peccata mortalia, vel ſaltèm venialia?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

41. PRo reſolutione hujus difficultatis ſciendum eſt, inordinatos ſenſualitatis ſeu concupiſcentiæ motus, triplicis eſſe generis: aliqui enim dicuntur primò-primi, qui ſcilicet omnem advertentiam rationis procedunt, & naturaliter in appetitu ſenſitivo excitantur. Alii appellantur ſecundò-primi, qui fiunt cum aliquali & ſemiplena advertentiâ aut deliberatione, atque adeo ſunt imperfectè liberi. Alii denique plenè deliberati nuncupantur, quibus ſcilicet voluntas conſentit, poſitâ jam plenâ advertentiâ rationis. Hoc præmiſſo

Dico, motus tertii generis, quando ſunt circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum, eſſe peccata mortalia: ſecundi verò generis, peccata venialia: primi autem, nec mortalia, nec venialia eſſe.

44. Hæc concluſio quantùm ad primam & ſecundam partem eſt evidens: nam motus tertii generis ſunt perfectè voluntarii, & pleni liberi, ſecundi verò ſunt ſolùm liberi imperfectè, cùm plenam rationis advertentiam non ſupponant: Ergo ſi circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum verſentur, illi erunt peccata mortalia; iſti verò tantùm venialia, defectu plenæ & perfectæ advertentiæ & deliberationis.

45. Tertia verò pars, quæ negatur ab hæreticis noſtri temporis, aſſerentibus concupiſcentiam, quæ in nobis eſt, & omnes ejus motus circa illicita, quantumvis neceſſariò inſurgant, eſſe peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis conſtituere, ſuadetur primò ex ſacris litteris: dicitur enim Eccleſ. 18, *Poſt concupiſcentias tuas non eas*; ubi cùm præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiſcentiæ motus, ſed duntaxat non ſequi eos, illis conſentiendo, apertè inſinuatur & ſupponitur, poſſe tales motus abſque ulla culpa in nobis inſurgere: ſi enim ubi primò inſurgunt haberent rationem peccati, potiùs præciperetur non habere illos, quam eos non ſequi. Quod animadvertens D. Auguſtinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. ſic ait: *Fruſtra dictum eſt, poſt concupiſcentias tuas ne eas, ſi jam quisque reus eſt, quia tumultuantes & ad mala trahere nitentes, ſentit eas.* Dantur ergo in homine aliqui concupiſcentiæ motus, illi ſcilicet qui à Theologis primò-primi appellantur, quos homo ſentiat, priuſquam alicujus culpæ reus exiſtat.

Unde

Unde Apoſtolus ad Rom, 6. *Non regnet peccatum in mortali corpore veſtro, ut obediatis ejus concupiſcentiis.* Ubi notat Auguſtinus cap. 1. lib. de Nuptiis & Concupiſcentia, non dixiſſe Apoſtolum, *non ſit peccatum, ſed ne regnet peccatum per approbationem & conſenſum voluntatis*; & expreſsè addidiſſe, *ut obediatis ejus concupiſcentiis*, quia obedientia per voluntatem præſtatur.

46. Confirmatur ex illo Jacobi 1. *Unusquiſque tentatur, à concupiſcentia illectus & abſtractus: deinde concupiſcentia cùm conceperit, parit peccatum.* Ubi

Lib. 6. contra Julian. cap. 10. Auguſtinus: *Profectò in his verbis partus à pariente diſcernitur; pariens enim eſt concupiſcentia, partus peccatum, ſed concupiſcentia non parit, niſi conceperit; non concipit, niſi illexerit, id eſt ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis aſſenſum. Noli ergo* (addit

Homil. 43. idem S. Doctor) *conſentire concupiſcentiæ tuæ: non eſt unde concipiat de te, noli dare conſenſionis amplexum, ne plangas partum; quia ſi conſenſeris, ſi amplexatus fueris, concipis; deinde paris, & in partu graviſſimè dolores.*

Cap. 14. Id etiam explicat lib. 2. in Geneſ. contra Manich. lepidiſſimo tentationis Evæ & Adami exemplo. concupiſcentia enim eſt veluti Eva, cui à ſerpente ſeu diabolo aliquid objicitur tanquam bonum, & per illud ad peccandum allicitur: ſed quia nihil poteſt ſola, niſi ſuperior pars, quæ eſt veluti Adam, accedat, id eſt niſi ratio conſenſum præſtet, per hujusmodi conſenſum conſummatur peccatum.

47. Secundò probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impoſſibilia; hoc enim in Deo legiſlatore apertam tyrannidem argueret, non minùs quàm in Dracone legiſlatore, cujus propterea leges dicebantur eſſe ſanguine ſcriptæ: Sed juxta legem ordinariam hominibus eſt impoſſibile motus primò primos concupiſcentiæ aliquando non experiri; cùm nobis non cogitantibus, imò dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla eſt lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat; proindéque ipſi non erunt peccata, cùm peccatum ſit id quod contra legem Dei pugnat.

48. Tertiò probatur eadem pars: De ratione peccati eſt quod ſit voluntarium ſeu liberum, ut ſæpe docet Auguſtinus: Sed motus primò primi concupiſcentiæ non ſunt voluntarii ſeu liberi, cùm omnem advertentiam rationis præcedant, & naturaliter in appetitu ſenſitivo excitentur: Ergo non ſunt peccata. Unde Auguſtinus 1. de Civit. cap. 25. *Illa concupiſcentialis inobedientia quantò magis abſque culpa eſt in corpore non conſentientis, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis.*

49. Reſpondent Hæretici, quod etſi motus illi concupiſcentiæ non ſint voluntarii in ſeipſis, ſunt tamen voluntarii in capite, ſcilicet in Adamo, quia ſunt effectus & pœnæ culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria eſt.

Sed contra. Licèt ad peccatum originale ſufficiat quòd ſit voluntarium in capite, tamen ad peccatum perſonale requiritur quòd ſit voluntarium voluntate perſonæ, ùt docet D. Thomas in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod ſecundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundùm hoc ratio voluntarii in ipſo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam, ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ: unde ad culpam perſonalem requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa.* Cùm ergo motus primò primi, ex rebellione concupiſcentiæ procedentes, non ſint voluntarii voluntate perſonæ (eſto ſint voluntarii voluntate naturæ, ſeu in perſona Adami, & effectus peccati originalis) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis conſtituant, ùt docent hæretici.

Confirmatur; nam etiam phreneſis, inſania, & cæcitas corporalis, aliæque generis humani miſeriæ, ſunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli a fonte promanant; cùm in fœliciſſimo innocentiæ ſtatu homines non fuiſſent miſeriis illis obnoxii; & tamen nemo dicet, quidquid malè faciunt inſani & phrenetici, eſſe peccatum, & culpabiliter agere cæcum à nativitate, qui volens canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adeſſe: Ergo ſimiliter licèt rebellio concupiſcentiæ ſit effectus & pœna peccati originalis, ſubindéque nobis voluntaria in capite non ſequitur omnes ejus motus, eos præcipuè qui naturaliter in nobis conſurgunt, omnémque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, eſſe peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere. 50.

Quòd verò non ſint peccata venialia ut quidam Theologi aſſerunt iiſdem authoritatibus & rationibus convincitur. Nam de ratione cujuscumque peccati actualis ſeu perſonalis eſt quod ſit liberum & voluntarium, ſaltèm imperfectè: Sed motus primò primi concupiſcentiæ, nullo modo ſunt voluntarii ſeu liberi, cùm naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis conſenſum præveniant: Ergo non ſunt peccata etiam venialia. 51.

Addo quod Tridentinum ſeſſ. 5. decreto de peccato originali ait, concupiſcentiam non nocere non conſentientibus, & non eſſe verè & propriè peccatum: Sed ſi motus primò primi concupiſcentiæ eſſent peccata venialia, non conſentientibus noceret concupiſcentia, & verè ac propriè peccatum eſſet; ſicut tale eſt mendacium, quamvis ſolùm ſit peccatum veniale: Ergo illi motus non ſunt peccata venialia. Unde Auguſtinus lib. de Perfectione juſtitiæ versùs finem, negat pro remiſſione horum motuum recitandam eſſe orationem dominicam, aut dicendum, *dimitte nobis debita noſtra*, ſed pro aliis motibus & peccatis quibus aſſentimur, vel quos impedire poſſumus. Idem docet epiſt. 200. ad Aſellicum, his verbis: *Quamvis inſint, dum ſumus in corpore mortis hujus, deſideria peccati, ſi nulli eorum adhiberemus aſſenſum, non eſſet unde diceremus Patri noſtro qui eſt in cælis, dimitte nobis debita noſtra.* 52.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: D. Thomas hîc art. 3. ad 5. ait quod *motus ſenſualitatis rationem præveniens, eſt peccatum veniale*: Sed motus qui rationem præveniunt, primò-primi appellantur, ùt ſuprà oſtenſum eſt: Ergo ex D. Thoma motus primò-primi concupiſcentiæ ſunt peccata, ſaltèm venialia. 53.

Reſpondeo D. Thomam non loqui de moti-

bus ſenſualitatis qui omnem advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, ſed tantùm de his qui plenam ac perfectam advertentiam & liberationem antecedunt, & qui primò - ſecundi appellantur: hi enim cùm ſint imperfectè voluntarii, ſunt peccata venialia, quæ ſunt quiddam imperfectum in genere peccati, ùt ibidem ait S. Doctor.

54. Objicies ſecundò: Si motus primò - primi omni culpâ etiam veniali carerent, potuiſſent eſſe in Chriſto, & in B. Virgine: Sed hoc dici nequit, ùt docent Theologi in tractatu de Incarnatione: Ergo nec illud

Reſpondeo negando ſequelam: quia, ut ibidem docent Theologi, Chriſto, & B. Virgini conceſſum fuit privilegium illud ſtatûs innocentiæ, ſeu perfectio illa juſtitiæ originalis, quâ appetitus ſenſitivus hominis ita ſubjectos erat rationi, ut ſine iſtius advertentia & imperio nullus in eo motus inſurgeret: unde licèt in nobis motus circa illicita poſſint omni culpâ etiam veniali carere, quia poſſunt inſurgere ſubitò, & ante omnem advertentiam rationis; in Chriſto tamen, ejúſque Matre puriſſima, ſi fuiſſent, nequaquam culpâ vacaſſent, quia cum advertentia & libertate eveniſſent.

55. Objicies tertiò: In appetitu ſenſitivo hominis, ex ſubordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, reſultat libertas quædam diminuta & imperfecta per quam abſq; actuali voluntatis motione, & imperio rationis, poteſt peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martine, & Salmanticenſibus docuimus: Ergo poterit appetitus ſenſitivus, utendo illâ ſuâ libertate imperfectâ, in omnibus ſuis motibus etiam primò-primis peccare venialiter.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: quia ut articulo præcedenti oſtendimus, libertas imperfecta, conveniens appetitui ſenſitivo, neceſſariò exigit ut poſſint ejus motus à ratione reprimi: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo advertit, non poſſunt ab ea reprimi, & ideo non gaudent libertate illâ imperfectâ, quam appetitus ſenſitivus à voluntate participat, ſubindeque peccata venialia eſſe nequeunt.

56. Objicies ultimò: Si motus primò - primi concupiſcentiæ non eſſent peccata, liceret in eis ſibi complacere, aut illos deſiderare: At utrumque illicitum eſt: Ergo illi ſunt peccata, ſaltèm venialia.

Sed nego ſequelam; licèt enim motus primò-primi concupiſcentiæ non ſint mali malitiâ formali, defectu libertatis, ſunt tamen mali malitiâ objectivâ, cùm circa objectum malum & à lege prohibitum verſentur; unde eo ipſo tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ vel deſiderii, quibus liberè appetuntur; actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus eſt.

* *
*

DISPUTATIO VI.

De Cauſis Peccatorum.

Ad quæſtionem 75. & quinque ſequentes.

CAuſæ peccati aliæ ſunt interiores, quæ intra hominem reſident; aliæ exteriores, quæ extra ipſum exiſtunt. Primi generis ſunt tres, nempe ignorantia ex parte intellectûs; concupiſcentia ex parte appetitûs; & malitia ex parte voluntatis. Secundi generis tres etiam eſſe vel excogitari poſſunt, nimirum Deus unà cum voluntate ad actum peccaminoſum concurrens; Diabolus ipſum perſuadens; & primus parens originale peccatum in poſteros per ſeminalem propagationem traducens. De hac poſteriori cauſa peccati fusè dicemus diſputatione ſequenti, ubi de peccato originali diſſeremus: de prioribus verò breviter hic agendum eſt.

Articulus Primus.

An & quæ Ignorantia ſit cauſa peccati?

§. I.

Multiplex Ignorantiæ diviſio.

IGnorantia ſecundùm ſe dividitur primò in eam quæ potius dicitur neſcientia, & in eam quæ propriè eſt ignorantia. Prima dicit carentiam illius ſcientiæ, quàm aliquis nec debet nec natus eſt acquirere: & ideo cùm ſit tantùm negatio, non habet rationem mali, ſive culpæ, ſive pœnæ; unde reperitur in Angelis beatis, teſte Dionyſio cap 7. cœleſt. Hierar. Cùm enim nulla creatura, quantumvis ſuperioris ordinis, omnia ſcibilia comprehendat, & ſaltèm ex poſſibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, neceſſe eſt ut in omni intellectu creato, ſive humano, ſive angelico, ſit aliquid prædictæ neſcientiæ, & ſolus intellectus divinus, qui omnia ſcit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius ſcientiæ, quam quis aptus natus eſt habere; adeóque importat rationem mali, vel culpæ, vel pœnæ, & in varia membra ſubdividitur. 1.

In primis enim ex parte ſubjecti dividitur in invincibilem & vincibilem: invincibilis eſt, quando non eſt in poteſtate alicujus ſcire illud quod ignorat, ſeu quando non poteſt ignorantiam ſuam vincere & à ſe depellere, ut eſt ignorantia myſteriorum fidei in illis infidelibus, qui nihil de Euangelio audierunt, nec audire potuerunt, & qui infideles negativè appellantur. Vincibilis eſt, quæ adhibitâ morali diligentiâ vinci & ſuperari poteſt: & hæc duplex eſt, una affectata, quādo quis deliberato animo vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per ſe & directè feratur in ipſam ignorantiam, juxta illud Pſalm. 15. *Noluit intelligere ut bene ageret*. altera craſſa & ſupina, quando voluntas directè & formaliter in ipſam ignorantiam non fertur, ſed tantùm indirectè, & interpretativè: v.g cùm quis non vult adhibere 2.

bere ſtudium & laborem quem tenetur & poteſt adhibere, ut aliquid ſciat, tunc indirectè & interpretativè cenſetur velle illud ignorare.

3. Secundò ex oppoſitione ad ſcientiam dividitur tam vincibilis quàm invincibilis ignorantia in habitualem, quæ eſt carentia ſcientiæ habitualis, & actualem, quæ eſt carentia conſiderationis & advertentiæ actualis; & in practicam, quæ eſt defectus ſcientiæ practicæ dictantis aliquid eſſe faciendum, vel omittendum, & ſpeculativam, quæ eſt carentia ſcientiæ ſpeculativæ quam tenemur habere, ut eſt ignorantia articulorum fidei.

4. Tertiò ex parte objecti, ſeu rerum ignoratarum, dividitur ignorantia, tam vincibilis, quàm invincibilis, in ignorantiam juris, & facti. Ignorantia juris eſt quâ ignoratur id quod jure decretum eſt: unde ſicut jus dividitur in naturale & poſitivum; & hoc rurſus in divinum & humanum, & humanum adhuc in eccleſiaſticum & ſæculare, & tandem ſæculare in jus gentium & civile; ita ignorantia juris in totidem membra ſecari poteſt. Ignorantia facti eſt, quâ propter circumſtantiam aliquam factum aliquod ignoratur eſſe illicitum: v. g. cùm Jacob acceſſit ad Liam, quam putabat eſſe Rachel uxorem ſuam, ejus ignorantia fuit ſolùm facti, nempe quòd Lia loco Rachel fuiſſet illi ſuppoſita; quod enim erat de jure, ſcilicet viro non licere ad non ſuam accedere, Jacob ignorare non potuit. Vel ſi quis ignoraret percuſſores Clericorum eſſe excommunicatos, haberet ignorantiam juris ſi verò neſciret hunc quem percutit eſſe Clericum, ignorantiam facti haberet.

Ultimò ignorantia ratione actûs dividitur in antecedentem, concomitantem, & conſequentem: de quibus fusè egimus in tractatu de Actibus humanis, ad quem Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetantur.

Diſp. 1. Art. 7.

§. II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

Dico primò, ignorantiam eſſe cauſam peccati, non directè & per ſe, ſed per accidens & indirectè, ſeu ut removens prohibens effectum.

5. Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur peccare per ignorantiam, Levit. 4. *Si peccaverint Principes per ignorantiam:* Et rurſus: *Si peccaverit anima per ignorantiam.* Et cap. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Item ad Hæbreos 9. dicit Apoſtolus, quod ſemel in anno in ſancta ſanctorum ſolus Pontifex introibat, non ſine ſanguine, quem offerret pro ſuis & populi ignorantiis, id eſt, ut ibidem exponit D. Thomas, pro ſuis & populi peccatis ex ignorantia cōmiſſis. Denique Oſeas cap. 4. recenſet ſtupendum peccatorum & vitiorum diluvium, quod in terram inundaverat, ejúſque cauſam refert in ignorantiam ſeu defectum ſcientiæ Dei: *Non eſt* (inquit) *veritas, non eſt ſcientia Dei in terra; maledictum, mendacium, & homicidium, & furtum, & adulterium inundaverunt, & ſanguis ſanguinem tetigit.* Quibus & aliis Scripturæ teſtimoniis D. Bernardus epiſt. 77. ad Hugonem de S. Victore, improbat errorem ejuſdam negantis peccata per ignorantiam committi.

6. Secunda pars, quæ aſſerit ignorantiam non eſſe cauſam peccati per ſe & directè, ſed indirectè tantùm & per accidens, eſt D. Thomæ hîc qu. 76. art. 1. & quæſt. 3. de Malo art. 8. & manifeſta: cùm enim ignorantia ſit privatio, nequit directè aliquem influxum poſitivum in peccatum habere, ſed indirectè tantùm & per accidens, ſeu ut removens prohibens, tollendo nimirum ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum: unde ignorantia dicitur cauſa peccati, eo ferè modo, quo removens columnam, detinentem lapidem ne deſcendat, dicitur, cauſa deſcenſûs ipſius lapidis, quatenus removet obicem, qui talem deſcenſum impediebat.

7. Dices: Deus denegat auxilia, quæ ſi adeſſent, impedirent peccatum, & tamen non idcirco dicitur cauſa peccati, etiam per accidens, vel ut removens prohibens, ut art. 3. dicemus: Ergo neq; id habebit ignorantia, quamvis tollat ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia Deus non tenetur dare auxilia, quæ denegat, ſicut homo tenetur adipiſci ſcientiam neceſſariam ad evitandum peccatum: effectus autem ſolùm attribuitur removenti prohibens, quando is tenetur illum impedire, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 6. art. 3. & hîc qu. 76. art. 2.

8. Dico ſecundò, ignorantiam invincibilem & antecedentem non eſſe cauſam peccati, ſed ab illo excuſare. Ita communiter docent Theologi cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma hîc art. 3 contra Janſenium, qui lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus aſſerit facta cum ignorantia invincibili juris naturalis, eſſe peccata culpabilia, & conſtituere homines æternæ damnationi obnoxios, additque hoc eſſe dogma fidei, à SS. Auguſtino, & Hieronymo necnon à Patribus Concilii Paleſtini traditum; & in hoc Scholaſticos omnes, qui de hac materia ſcripſerunt, omnino cœcutire: quod etiam ante Janſenium aſſeruerat Lutherus in capite 12. Geneſis cujus verba ſunt: *Scholaſtici dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles: tanta cæcitas eſt in Papa ſcholis & Eccleſiis.*

9. Hanc Janſenii errorem fusè confutavimus ſuprà in diſſertatione Theologica de probabilitate, contra novorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus. Unde hîc ſufficiet duplicem rationem fundamentalem noſtræ concluſionis adducere. Prima eſt: Ignorantia illa à peccato excuſat, quæ tollit ab actu rationem voluntarii; nam ut ſæpè docet Auguſtinus, & ratio naturalis ſuadet, peccatum usque adeo voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium: Sed ignorantia invincibilis, ſeu antecedens, tollit ab actu rationem voluntarii; cùm tollat ab intellectu cognitionem, ſine qua non poteſt ſtare voluntarium, ut patet ex ejus definitione: Ergo ignorantia invincibilis & antecedens non eſt cauſa peccati, ſed ab illo excuſat. Unde D. Thomas hîc qu. 76. art. 3. ſic ait: *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excuſat.*

10. Secunda ratio: Deus ex Tridentino non præcipit hominibus impoſſibilia: Sed præciperet impoſſibilia, ſi ignorantia invincibilis non excuſaret à peccato: Ergo &c. Minor probatur:

 Cum

Cùm voluntas noſtra ſit potentia cæca, nec poſſit ferri, niſi in id, quod intellectus ut bonum & conveniens ipſi oſtendit, id duntaxat cenſetur eſſe in noſtra poteſtate, quod à voluntate cum plena advertentia rationis, adeóque ignorantia, quâ aliquid penitus neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate: Ergo ſi homo teneretur ad implenda præcepta juris naturalis, aut poſitivi, quæ ignorat invincibiliter, obligaretur ad impoſſibile. Unde Medina hîc art. 2. rectè obſervat: *Ideirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.* Qui plura cupit, prædictam diſſertationem conſulat, in qua fuſiùs has rationes expendimus, & plura SS. Patrum teſtimonia in ejuſdem veritatis confirmationem adduximus, præcipuáque Janſenii & Wendrochii fundamenta diſſolvimus.

Dico tertiò: Ignorantia concomitans, quando invincibilis eſt, neque cauſat peccatum, neque ab illo excuſat, ſed merè per accidens & concomitanter ad illud ſe habet.

Probatur: Illa ignorantia neque cauſat peccatum,
11. neque ab illo excuſat, quæ facit ut actus ex illa procedens, neque ſit voluntarius, neque involuntarius: Sed ignorantia concomitans, quando eſt invincibilis, hoc præſtat: Ergo &c. Major eſt certa: cùm enim de ratione peccati ſit eſſe voluntarium, & ipſi repugnet eſſe involuntarium, illa tantùm ignorantia poteſt eſſe cauſa peccati, quæ facit actum eſſe voluntarium, & illa ſolùm poteſt à peccato excuſare, quæ facit illud eſſe involuntarium, & inclinationi voluntatis repugnans. Minor autem communiter docetur à Theologis, & probata fuit in tractatu de actibus humanis diſput. 1. art. 7. concluſ. 3. poteſtque breviter ſuaderi exemplo venatoris, qui circumeundo ſylvam, deprehendit hoſtem, & factâ ſufficienti diligentiâ, ignorans ipſum eſſe hoſtem, & putans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſclopum, vel ſagittam, ipſúmque interficit: nam tale homicidium ex ignorantia concomitante procedens, neque eſt voluntarium in actu ſecundo, cum ille (ut ſupponimus) invincibiliter ignoraverit eum qui ibi latebat eſſe hoſtem, & putaverit eſſe feram, & de ratione voluntarii ſit fieri cum cognitione ejus in quod tendit, ut ex ejus definitione patet: neque etiam eſt poſitivè involuntarium, cùm non repugnet inclinationi voluntatis ipſius, imò potiùs ejus voluntas ita affecta ſit, ut ſi cognoviſſet ibi latere hoſtem, libentiùs ſclopum aut ſagittam emiſiſſet, ipſumque interfeciſſet; unde tale homicidium poteſt ſolùm dici non voluntarium, ſeu involuntarium negativè, ut ibidem explicatum eſt: Ergo &c.

12. Confirmatur: Eâ tantùm ratione ignorantia cauſat peccatum, quia tollit ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret illud, ut in prima concluſione oſtendimus: Sed ignorantia concomitans non eſt hujuſmodi; imò qui illam habet, etiamſi haberet ſcientiam, committeret idem peccatum, ut patet in exemplo adducto; nam qui ex ignorantia occidit hoſtem, eo modo occideret, quamvis illum agnoſceret; & propterea dicitur ignorantia concomitans, quia nihil confert ut actus fiat, vel non fiat, ſed eodem modo fieret ſine tali ignorantia, ac fit cum illa. Ergo hæc ignorantia non eſt cauſa peccati. Quare D. Thomas hîc qu. 76. art. 1. ſic ait: *Non qualibet ignoran-*

A *tia peccantis eſt cauſa peccati, ſed illa tantùm quæ tollit ſcientiam prohibentem actum peccati. Unde ſi voluntas alicujus eſſet ſic diſpoſita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiamſi patrem agnoſceret, ignorantia patris non eſt huic cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiam, ſed peccat ignorans, ſecundùm Philoſophum in 3. Ethic.*

Dico quartò, ignorantiam conſequentem & vincibilem, ſive ſit affectata, ſive craſſa & ſupina, eſſe cauſam peccati, & minimè ab illo excuſare. 13.

Hæc concluſio patet ex dictis: Tum quia talis ignorantia removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet,
B impediret peccatum, adeóque eſt cauſa ipſius peccati; ſicut qui removet columnam ſuſtentantem lapidem, eſt cauſa per accidens caſûs lapidis: Tum etiam quia cùm ſit volita directè vel indirectè, non impedit quin actus ex illa conſequens ſit voluntarius, ſubindéque culpabilis. Unde Bernardus Epiſt. 77. ſuprà citata ſic ait: *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi deſidiâ, aut verecundiâ inquirendi: & ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem.*

Quæres primò, an ignorantia vincibilis eorum quæ ſcire tenemur, ſit in ſeipſa peccatum, vel ſolùm in cauſa; negligentiâ ſcilicet addiſcendi? 14.

C Reſpondeo, ignorantiam habitualem non eſſe formaliter peccatum in ſeipſa, bene tamen actualem; licèt hoc non habeat à ſeipſa, ſed à negligentia ſciendi ea quæ ſcire tenemur.

Prima pars patet: Nam ut aliquid ſit formaliter in ſe peccatum, debet eſſe in exercitio, & in actu ſecundo voluntarium, adeóque debet eſſe vel actus, vel actualis omiſſio; unde communiter dicitur quòd habitibus, neque meremur, neque demeremur: Sed ignorantia habitualis non ſe habet per modum actûs, vel omiſſionis actualis, ſed per modum habitûs: Ergo non eſt formaliter peccatum in ſeipſa, ſed ſolùm in ſua cauſa, quæ eſt ignorantia actualis, vel negligen- 15.
D tia ſciendi; aut in effectu ſecuto ex ipſa; in ſe verò eſt tantùm peccati effectus, vel principium, ſicut reliqui habitus vitioſi; unde ſi aliquando peccatum nominetur, intelligendum eſt, non formaliter, ſed cauſaliter & effectivè, eo loquendi modo quo nomina cauſarum ſolent tribui effectibus, & è contra.

Secunda pars etiam manifeſtâ ratione convincitur: Nam omnis omiſſio actûs debiti, ſuppoſito quòd ſit voluntaria, eſt formaliter peccatum, ut ex definitione peccati omiſſionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ ſcire tenemur, eſt omiſſio actûs debiti, ſcilicet debitæ cognitionis, & eſt voluntaria, ſaltem 16.
E indirectè: Ergo eſt formaliter in ſe peccatum.

Quod verò id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm ſe, ſed à negligentia ſciendi, probatur ex S. Auguſtino lib. 3. de lib. arbit. capit. 19. dicente: *Non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras*; & ex D. Thoma hîc art. 2. in corp. ubi ait: *Propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis ſcire tenetur, eſt peccatum.*

Ratio etiam id ſuadet: nam ut diſcurrit Cajetanus hîc art. 2. ſcire ſecundùm ſe non eſt actus moraliter bonus, cùm ſcientia, cujus eſt actus, ſit virtus intellectualis, non verò moralis; ſed ſolùm ut eſt actus elicitus vel imperatus à vir-

tute ſtudioſitatis (ſicut orare à virtute religionis) vel quatenus exercetur ſecundùm regulas illius: Ergo & ignorata ſecundùm ſe non eſt malum morale & peccatum, ſed ſolùm ut eſt à vitio oppoſito ſtudioſitati, quod dicitur negligentia, & inquantum ſub illo cadit, & ei ſubeſt. Unde ſicut ſuprà diſp.3. art.4. dicebamus, omiſſionem miſſæ contingentem in ſomno, & in ipſo indirectè volitam, non ſolùm in cauſa, ſed etiam in ſeipſa eſſe peccaminoſam, quamvis id non habeat à ſe, ſed à cauſa, ſeu dependenter ab illa; ita in præſenti aſſerimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ ſcire tenemur, eſſe formaliter in ſeipſa peccatum omiſſionis, quamvis id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm ſe, ſed dependenter à cauſa, in qua libera & voluntaria eſt, nimirum à negligentia ſciendi ea quæ ſcire tenemur. Ex quo ſoluta manent argumenta, quæ fieri ſolent in contrarium.

Articulus II.

Utrum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio in intellectu?

17. Notandum primò, in intellectu quadruplicem poſſe reperiri defectum: Primus dicitur pura neſcientia, quæ eſt carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur ſcire, & convenit omni intellectui creato, ſive humano, ſive angelico, reſpectu alicujus objecti, ut articulo præcedenti vidimus. Secundus appellatur ignorantia, quæ eſt privatio cognitionis habitualis quam quis habere debet. Tertius dicitur error, qui eſt judicium de aliqua re aliter quàm eſt. Quartus vocatur inconſideratio, quæ eſt privatio actualis conſiderationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoſcit.

18. Notandum ſecundò, duplicem diſtingui errorem; unum ſpeculativum, quo quis judicat licere quod non licet, v. g. furtum eſſe licitum: alium practicum, quo judicat hîc & nunc faciendum eſſe quod non licet; ſicut quando aliquis judicat ſibi hîc & nunc conveniens eſſe furari. His præmiſſis, ſit.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

19. Dico igitur, non poſſe voluntatem peccare, niſi aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio ſeu inadvertentia, in intellectu præceſſerit. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ contra plures ex Recentioribus, & colligitur ex Ariſtotele 1. Ethic. cap.3. ubi ait: *Omnis pravus eſt ignorans*: cui conforme eſt illud Proverb.24. *Errant omnes qui operantur iniquitatem.* Ubi Cajetanus hæc ſcribit: *Quia error ad intellectivam partem pertinet, ex hac authoritate ſcripturæ habetur quod omnis malus errat: conſonant Philoſophi, dicentes quòd omnis malus eſt ignorans.* Favet etiam D.Thomas 1. p.qu.63. art.1. ad 4. ubi ſic ait: *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit eſſe dupliciter: uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur, ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundùm ſe eſt malum; tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id quod eſt malum non eligeretur ut bonum. . . . Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod ſecundùm ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ. . . . ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum: & hujuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolùm conſiderationis eorum quæ conſiderari debent: & hoc modo peccavit Angelus convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum, abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis.* Quibus verbis S.Doctor apertè docet omne peccatum aliquem defectum in intellectu ſupponere; in humano quidem, defectum erroris practici; in angelico verò, quantùm ad primum peccatum, defectum duntaxat inadvertentiæ ſeu inconſiderationis.

Ratio etiam, ſuadet: Cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum & directio- 20.
nem intellectûs, nunquam eligit aut reſpuit aliquod objectum, niſi intellectus judicet hîc & nunc aliud eſſe amplectendum vel reſpuendum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi diſſonum, puta adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hîc & nunc aliud eſſe eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid eſſe eligendum, quod ſecundùm rectam rationem non eſt eligendum, eſt falſum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquod objectum moraliter malum eligitur, debet eſſe judicium practicum erroneum, ſubindéque aliquis error practicus.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex doctrina quam tradit Nazarius 1.p.qu.63. art.3. 21.
*controv.*1. Omnis electio voluntatis, quâ bonum aliquod particulare eligitur, ſupponit aliquem diſcurſum formalem aut virtualem intellectûs practici, qui ex duabus conſtat præmiſſis, unâ univerſali, quæ dictat bonum eſſe amandum & proſequendum, & alterâ particulari, quæ dicit, hæc actio hîc & nunc in particulari eſt mihi bona & conveniens, ex qua ſequitur hæc concluſio regulans electionem: Ergo talis actio hîc & nunc à me exercenda eſt. Sicut ergo in ſpeculativis error vel falſitas, quæ eſt in concluſione, reducitur ad falſitatem vel errorem, qui continetur in altera præmiſſarum; ita in moralibus omnis electio prava, & difformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, ſeu judicio practicè falſo, quod in aliqua præmiſſarum continetur. Unde ſicut in iſto ſyllogiſmo ſpeculativo; *Nullum animal præter rationale eſt riſibile; Sed homo non eſt animal rationale: Ergo homo non eſt riſibilis*, error qui eſt in concluſione, reducitur in judicium falſum & erroneum, quod continetur in Minori; ita & in iſto ſyllogiſmo practico, quem homo quotieſcumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonum eſt proſequendum: Sed eligere hîc & nunc hanc actionem difformem regulæ morum, putà furtum, vel adulterium, eſt mihi bonum & conveniens: Ergo hîc & nunc à me exercenda:* falſitas & error practicus qui eſt in concluſione, reducitur ad judicium falſum & erroneum in minori propoſitione contentum.

Dices, tale judicium non eſſe falſum aut er- 22.
roneum, qui ſolùm dictat voluntati hanc actionem eſſe utilem, aut delectabilem ſenſui, vel appetitui; in quo judicio nulla continetur falſi-

tas,

tas,vel error, cùm revera furtum utile ſit,& adulterium delectabile.

Sed contra: Ille qui committit furtum, vel adulterium, non ſolùm exiſtimat furtum eſſe ſibi utile, & adulterium delectabile, ſed etiam practicè judicat illud hîc & nunc à ſe eſſe eligendum, & bono honeſto, ac obſervationi legis divinæ perferendum; alioquin voluntas, utpote appetitus rationalis, ſequens ductum intellectûs, talem actum non eligeret, nec bono honeſto & obſervationi legis divinæ ipſum præferret: At in tali judicio error practicus manifeſtè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dictent oppoſitum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum, vel actum moraliter malum, putà furtum, vel adulterium, aliquis error practicus in ejus intellectu reperitur.

23. Dixi, quando homo peccat *eligendo objectum vel actum moraliter malum*, quia ſi peccet eligendo aliquid de ſe bonum, ſed non cum ordine debito, non eſt neceſſe quòd habeat errorem practicum in intellectu, ſed ſufficit quod in eo ſit aliqua inadvertentia aut inconſideratio, ut de primo peccato Angelorum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de Angelis oſtendimus. Unde conſultò in cooclusione diximus, non poſſe voluntatem peccare, *niſi vel aliquis error practicus, vel ſaltèm aliqua inconſideratio, in intellectu præceſſerit.*

Diſp. 11. Art. 4.

Quod poteſt ampliùs confirmari, & hoc exemplo ſuaderi. Si eſſet aliquis cœcus ex natura ſua determinatus ad ſequendum ductum alteriu, non poſſet deficere, & à via aberrare, niſi deficiente & aberrante ductore: Sed voluntas eſt potentia cœca, ex natura ſua determinata ad ſequendũ ductum intellectûs; objectum enim ſpecificativum illius eſt bonum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt in ordine morali deficere niſi in intellectu aliquis defectus erroris vel inconſiderationis præcedat.

Addo quod in omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. peccatores ſtulti & imptudentes appellantur; & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *ſtultus fuit in culpa.* Ergo cum prudentiæ ſit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, ſicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quòd in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, ſubindéque error practicus, vel ſaltèm inconſideratio reperiatur.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

24. OBjiciunt in primis Adverſarii aliqua teſtimonia, in quibus dicitur homines peccare ſcienter & ex induſtria: Jacobi 34. *Quaſi de induſtria receſſerunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt.* Et Proverb. 2. *Lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus peſſimis* Item voluntatem reſpuere quod ratio approbat, juxta illud Medeæ apud Poëtam, *Video meliora, probóque, deteriora ſequor*; & iſtud, *Athenienſes ſciunt quæ rectæ ſunt, ſed non faciunt*: Ergo poteſt voluntas peccare, oullo exiſtente errore in intellectu.

25. Sed hæc nullius ſunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitiooe ſpeculativa, vel de practica univerſali, cum qua ſtat in intellectu peccantis error practicus in particulari, ſeu judicium practicum, quo judicat hîc & nunc eſſe ſibi eligendum aliquid, quod revera eligendum non eſt. Unde D. Thomas ſuprà citatus 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. ſic ait: *Errat quidem adulter in particulari, eligans hanc delectationem inordinati actûs, quaſi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem paſſionis aut habitûs; etiamſi in univerſali non erret, ſed veram de hoc ſententiam teneat.*

Objiciunt ſecundò: Si quotieſcumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu præcederet, omnis peccator eſſet hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in hæreſim: Sed hoc eſt falſum & abſurdum; cùm multi fideles peccent in moralibus, & tamen à fide non deficiant: Ergo & illud. 26.

Hoc etiam argumentum frivolum eſt: nam cùm error, qui in intellectu peccantis exiſtit non ſit ſpeculativus, ſed practicus; oec fidei, ſed ſolùm rectæ rationi & prudentiæ adverſetur, peccatorem, infidelem, vel hæreticum non reddit, ſed ſtultum potius & imprudentem, ut ex teſtimoniis ſuprà adductis patet.

Objiciunt tertiò: Homo poteſt velle aliquid ſibi utile, aut delectabile, de quo certò ſcit, certòque conſiderat, & eſſe ſibi utile aut delectabile, & eſſe contrarium rectæ rationi: Ergo poteſt peccare, nullo exiſtente errore vel inconſideratioue in ejus intellectu. Conſequensia videtur perſpicua. Antecedens etiam patet, tum in his qui peccant cum remorſu conſcientiæ & triſtitia, aut cum expreſſo culpæ & pœnæ contemptu: tum etiam quia objectum voluntatis non ſolùm eſt booum honeſtum, ſed etiam bonum utile & delectabile. 27.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt peccare nullo exiſtente errore in ejus intellectu, errore ſpeculativo, concedo: errore practico, nego. Licèt enim intellectus peccantis ſpeculativè judicet objectum quod eligit, vel actum, eſſe malum moraliter; practicè tamen judicat ſibi booum & conveniens eſſe hîc & tunc illud eligere, & bono honeſto præferre, ut in probatione noſtræ concluſionis oſtendimus. 28.

Inſtabis: Poſito judicio practico, dictante hîc & nunc Deum eſſe amandum, cùm hîc & ounc inſtat præceptum dilectionis, voluntas, cùm ſit libera, poteſt elicere actum odii, vel actum dilectionis ſuſpendere: Ergo nullo præſuppoſito errore, etiam practico, poteſt peccare. 29.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Poteſt elicere actum odii, vel actum dilectionis ſuſpendere, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, concedo: potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego. Poſito enim judicio practicè practico in intellectu de eliciendo actu amoris, voluntas infallibiliter illum elicit; cùm judicium illud ſit de ſe efficax, & habeat rationem imperii, ſaltem virtualis: non deſtruitur tamen ejus libertas, quia talis neceſſitas ſeu infallibilitas non provenit ab extrinſeco, ſed ab ipſa voluntate, quæ ſicut applicuit intellectum ad illud judicium ita potuit ipſum applicare ad oppoſitum.

Objiciunt ultimò: Si quotieſcumque homo peccat, præcederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, ſed quodlibet ex ignorantia procederet: 30.

deret: At hoc non eſt dicendum; cùm Theologi communiter dividant peccata in tria genera, ſcilicet in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia, ùt ſuprà oſtenſum eſt: Ergo nec illud. *Diſp. 2. art. 4.*

31. Reſpondeo negando ſequelam: Licèt enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectûs, ſufficienter tamen diſtinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, à peccato ex ignorantia, ex diverſa ſcilicet diſpoſitione prava, quæ eſt cauſa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis eſt cauſa formandi tale judicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel paſſione, paſſio vehemens obſcurans intellectum, & ad ſe trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, ſola inordinatio & malitia voluntatis.

32. Circa alias cauſas interiores peccati, nempè appetitum ſenſitivum, & voluntatem, nulla occurrit celebris difficultas, vel controverſia: conſtat enim cauſam immediatam peccati eſſe voluntatem, in qua libertas ut in propria ſede reſidet; appetitum verò eſſe duntaxat cauſam illius mediatam & remotam (ſaltèm ſi de peccato mortali loquamur) quia à paſſione appetitûs, voluntas indirectè & per accidens movetur, quatenus ſcilicet paſſio judicium rationis perturbat & impedit, quo impedito & perturbato, neceſſe eſt voluntatem, quæ judicium rationis ſemper ſequitur, in agendo perturbari. Cujus rei rationem reddit Cajetanus, quòd paſſio appetitûs ſenſitivi directè & per ſe moveat phantaſiam quæ eſt organum corporeum; quâ motâ & perturbatâ, neceſſe eſt perturbari intellectum, qui ab ea deprómit ſpecies, quarum beneficio de rebus ſenſibilibus & corporeis judicat; ideóque ipſe intellectus aliter de his rebus judicat quam oportet: quare cùm voluntas ab intellectu determinetur, non mirum ſi ipſa tunc perturbetur, & a recto tramite declinet. Unde in peccatis ex paſſione appetitûs ſenſitivi procedentibus, hic reperitur ordo ſeu proceſſus: bona ſenſibilia & externa in primis ſenſus externos alliciunt, deinde eorum ſenſitivâ apprehenſione imaginatio excitatur; hæc verò appetitum ſenſitivum accendit & commovet; ex appetitûs ſenſitivi commotione phantaſia movetur & perturbatur; quâ motâ & perturbatâ, obſcuratur ratio, quæ ab actuali debitæ regulæ conſideratione ceſſat, & ab ea deviat, & in errorem tandem ipſam trahit voluntatem, cujus actus liber & voluntarius peccatum per conſenſum conſummat. Quod hoc lepido ſolet exemplo declarari: ſi lapillum in pellucidi fontis alveum projeceris, illico fuſum illius æquor, ipſo criſtallo nitidius, turbatur, circulo primùm efformato, qui alium ulteriùs circulum deſcribit, hic denuo alterum, donec tota fontis ſuperficies, tot veluti rugis, quot circulis horreſcat. Non diſpari ratione bona ſenſibilia & externa ſenſus movent externos; his imaginatio excitata, appetitum commovet; appetitus phantaſiam, quâ turbatâ, perturbatur & obſcuratur ratio; obcæcata verò ſeu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex ſua natura cæca, errantem rationem ſequens, liberè ſuggeſtioni pravæ conſentit; quo actu peccatum complet, & conſummat; peccatum verò cùm conſummatum fuerit, generat mortem, ùt dicitur Jacobi 1.

A Suos ergo parentes, ſuámque geneſim habet peccatum; mater illius eſt concupiſcentia, quæ teſte eodem Apoſtolo, *cùm conceperit, parit peccatum*: pater eſt liberum arbitrium; ſemen matris eſt titillatio, ſive delectatio, quam ingerit concupiſcentia: denique illud concipitur per ſuggeſtionem & delectationem, & generatur ac conſummatur per conſenſum. Unde Gratianus in decreto diſt. 7. ait quod tribus modis impletur omne peccatum, videlicet ſuggeſtione, delectatione, conſenſu: ſuggeſtio fit per diabolum; delectatio per carnem; conſenſus per ſpiritum. Quod declarat exemplo peccati primorum parentum, in quo ſerpens primò culpam ſuggeſſit; B Eva velut caro delectata eſt, Adam vero veluti ſpiritus conſenſit. Similia habet D. Gregorius in cap. 3. Job.

Articulus III.

Vtrum Deus directè vel ſaltèm indirectè poſſit dici cauſa peccati?

De hac difficultate fusè egimus in tractatu de Voluntate Dei, unde breviter hîc eam C diſcutiemus, & quæ docet S. Doctor qu. 79. exponemus. *Diſp. 8. art. 4.*

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

Dico primò, Deum non eſſe, nec dici poſſe directè cauſam peccati. Ita D. Thomas hîc qu. 79. art. 1. & 2. & de Malo, qu. 3. art. 1. & alibi paſſim.

33. Probatur ratione quam ibidem proſequitur: Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis ſcilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actûs adjungitur: unde ut aliD quis dicatur, & ſit rectè cauſa peccati, non ſufficit quòd producat entitatem, & actualitatem, quam de materiali importat, ſed requiritur quòd ipſum defectum, ſeu deformitatem quam dicit de formali, attingat: Atqui Deus ſuâ motione & cauſalitate talem defectum & deformitatem non attingit, ſed ab eo præſcindit: Ergo non eſt, nec dici poteſt directè cauſa peccati. Major patet: nam hoc nomen *cauſa* appellat ſupra rationem, vel conceptum formalem cui conjungitur, ùt conſtat cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ; non enim eſt ſenſus eſſe cauſam ligni vel argenti, ſed figuræ artificioſæ, quam hoc nomen E *ſtatua* pro formali importat: Atqui hoc nomen *peccatum* de formali importat malitiam, & deformitatem moralem: Ergo ut aliquis ſit & dicatur cauſa peccati, non ſufficit quòd ejus entitatem & actualitatem producat, ſed requiritur inſuper, quod ejus cauſalitas ad deformitatem & malitiam moralem, ſecundariò ſaltèm & mediatè ſe extendat. Minor autem in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur: Primò ratione D. Thomæ hic art. 1. *Omne peccatum eſt per receſſum ab ordine qui eſt in Deum ſicut in finem: Deus autem omnia inclinat & convertit in ſe ipſum ſicut in ultimum finem, ſicut Dionyſius dicit 1. cap. de divin. Nomin. unde impoſſibile eſt quòd ſit ſibi vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine qui eſt in ipſum: unde non poteſt directè eſſe cauſa peccati.* Quam rationem ſub aliis terminis pro-

ponit qu. 3 de Malo, art. 1. *Peccatum* (inquit) *conſiſtit in averſione voluntatis creatæ ab ultimo fine: impoſsibile eſt autem quòd Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cùm ipſemet ſit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quòd hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus ſuam ſimilitudinem, ſecundùm quod capere poſſunt, prout Dionyſius dicit in 9. cap. de divin. Nomin. Vnumquodque autem agens creatum invenitur per ſuam actionem alia quodammodo ad ſeipſum attrahere, aſsimilando ea ſibi, vel per ſimilitudinem formæ, ſicut cùm calidum calefacit, vel convertendo alia ad finem ſuum, ſicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Eſt ergo hoc Deo conveniens, quòd omnia ad ſeipſum convertat, & per conſequens quòd nihil avertat à ſeipſo: ipſe autem eſt ſummum bonum, unde non poteſt eſſe cauſa averſionis à ſummo bono, in quo ratio culpæ conſiſtit.*

34\. Secundò probatur eadem Minor aliâ ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. diſt 37. qu. 2. art. 2. fusè exponit. Defectus qui eſt in effectu cauſæ particularis, non attribuitur cauſæ univerſali, quæ eſt in ſe perfecta & indeficiens, ſed tantùm cauſæ proximæ & deficienti; licèt perfectio ejusdem effectûs in ipſam cauſam univerſalem reducatur: v. g. defectus fructuum in arbore, non in ſolem, ſed in arborem reducitur, licèt copia & maturitas fructuum in ſolem referatur; defectus claudicationis in curvitatem tibiæ aut obliquitatem itineris reducitur, licèt perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus defectus aut deordinatio actûs non attribuitur Deo, qui eſt cauſa indeficiens & univerſalis, ſed libero arbitrio, quatenus in agendo rectæ rationis regulam non attendit, nec vult attendere.

Id alio exemplo declarat Dominicus Soto lib. 1. de Natura & Gratia cap. 18. his verbis: *Dum optimus ſcribendi artifex, ſive incommodo calamo, ſive in mala papyro ſcribit, ipſe quidem eſt cauſa ſcripturæ, malitia verò characteris refertur vel in calamum, vel in papyrum. Ita prorſus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine eſt cauſa actionis, quatenus res quædam eſt; quod autem à lege declinet, ſoli imputatur libero arbitrio.*

35\. Tertiò Minor principalis aliâ ratione ſuadetur: Deus per ſuam cauſalitatem id ſolùm poteſt attingere, quod continetur intra objectum formale ſuæ omnipotentiæ: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentiæ non continetur: Ergo non poteſt à divina cauſalitate attingi. Minor probatur: id ſolùm continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ, quod eſt ordinabile in Deum ut in ultimum finem; nam ratio primi principii & ultimi finis ſibi mutuò correſpondent, ſeu inter ſe convertuntur: Atqui formale peccati non eſt ordinabile in Deum ut in ultimum finem, ſed potius eſt receſſus & deviatio ab illo ut fine ultimo: Ergo formale peccati non continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ.

36\. Ex his intelliges primò, juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum ſub ratione entis & actûs eſſe à Deo ut movente, & non ſolùm ut ſimultaneè concurrente. Nam S. Doctor loco citato de Malo, art. 2. quærit, *utrum actio peccati ſit à Deo*? Et reſpondet affirmativè, ſi illa ſub ratione entis & actûs conſideretur; probatque in argumento *ſed contra*, ex Auguſtino 3. de Trinit. dicente quod *voluntas Dei eſt cauſa omnium ſpecierum & motionum: ſed actus peccati eſt quidam motus liberi arbitrii: ergo eſt à Deo.* Quo etiam diſcurſu utitur hîc art. 2. in argum. *ſed contra*. Deinde corp. art. citati id demonſtrat duplici ratione; unâ communi, deſumptâ ex eo quod Deus, cùm ſit ens per eſſentiam, debet eſſe cauſa omnis entis per participationem: aliâ ſpeciali, quam ſub his terminis proponat. *Neceſſe eſt omnes motus cauſarum ſecundarum cauſari à primo movente, ſicut omnes motus inferiorum corporum cauſantur à motu cæli: Deus autem eſt primum movens reſpectu omnium motuum & ſpiritualium & corporalium, ſicut corpus cæleſte eſt principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cùm actus peccati ſit quidam motus liberi arbitrii, neceſſe eſt dicere quòd actus peccati, inquantum eſt actus, ſit à Deo.* Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, inquantum eſt actus & ens, eſſe à Deo ut movente, & non ſolùm ut ſimul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto magno, ſuo magiſtro, qui in 2. diſt. 3. art. 7. hæc ſcribit: *Cùm actus malus ſit ſimpliciter actus egrediens à potentia activa perfecta ſecundùm naturam, non egreditur ab ea, niſi ſecundùm quod movetur à cauſa prima, alioqui ſequeretur duo eſſe prima pricipia.* Quam ſententiam ita certam eſſe exiſtimat, ut oppoſitam tanquam hæreticam à multis proſcribi ibidem aſſerat: *Hæc* (inquit) *opinio* (negans actus malos, inquantum actus & entia, eſſe à Deo movente) *quæ obtinuerat plures antiquorum, ferè ceſsit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica.* Item Dominicus Soto, ubi ſuprà, expreſsè docet Deum præmovere ad actum peccati, ut eſt actus & ens & addit hanc eſſe communem Theologorum ſententiam. Verba ejus ſunt: *Haud equidem diſsitentur Theologi, actionis* (ita vocant) *quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſam, eo efficientiæ genere, quo cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permovet.*

Intelliges ſecundò, veram rationem, cur Deus concurrat ad peccatum, ut eſt actus & ens, abſque eo quod ejus cauſalitas ad illius malitiam & deformitatem ſe extendat, non peti ex indifferentia divini concursûs, ut Recentiores exiſtimant, ſed potius ex ſumma & infinita ejus perfectione, ratione cujus in noſtris actionibus eas ſolùm formalitates poteſt attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem ſunt reducibiles, & ex duabus rationibus ſeu formalitatibus inter ſe identificatis, unam ab alia præſcindere. Unde divus Thomas in 2. diſtinct. 37. quæſtione 2. artic. 2. ſibi hoc argumentum objicit: *Rei non aſsignatur cauſa efficiens ſecundùm quod eſt in intellectu, ſed ſecundùm quod eſt in re: Sed quidam actus ſunt, in quibus non poteſt ſeparari illud quod eſt de natura actûs à deformitate, niſi ſecundùm intellectum, quia benè fieri non poſsunt: Ergo non cauſantur à Deo niſi ſecundùm quod ſtant ſub illa deformitate.* Cum argumento ſic reſpondet: *Ad quintum dicendum, quòd ſicut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum eſt actio, bonitate naturæ, non propter hoc quòd aliquando inveniatur ſeperata à deformitate, ſed quia bonitas illa naturæ deformitati ſubſtat: ita etiã Deus dicitur cauſa illius actionis, in quantum eſt actio & inquantum eſt deformitas, hoc modo quòd actionem non facit à deformitate ſeparatam, ſed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod eſt actionis facit, & quod deformitatis non facit. Etſi enim in aliquo effectu plura inſeparabiliter conjuncta ſunt, non oportet ut quod eſt cauſa ejus quantùm ad unum, ſit etiam cauſa ejus quan-*

quantùm ad alterum: ſicut natura eſt cauſa oculi, quantùm ad ſubſtantiam ejus, & non quantùm ad defectum cæcitatis, quæ ex natura defectu accidit. Ubi S. Doctor, ut ſalvet Deum non eſſe cauſam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinſecè malos, ut ſunt blaſphemia, actus odii Dei, & ſimiles, non recurrit ad indifferentiam divini concurſûs, ſed potius ad ſummam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita poteſt attingere & cauſare entitatem & actualitatem actûs intrinſecè mali, ut ab ejus malitia & deformitate præſcindat: ſicut intellectus, ratione ſuæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter ſe realiter identificatas præſcindit, & ita attingit verum, quòd non ſe extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero: vel ſicut influxus animæ moventis & applicantis tibiam claudam ad motum progreſſivum, ita cauſat vitalitatem ipſius ut ab ejus obliquitate & defectu præſcindat. Unde inter motionem phyſicam & moralem hoc notabile reperitur diſcrimen, quòd phyſica eſt præciſiva, & in actu ad quem movet, attingit ſolùm entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliáſque formalitates ad ordinem phyſicum & lineam entis pertinentes, abſtrahitque à deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis verò non eſt præciſiva, ſed terminatur ad actum ut veſtitum omnibus circumſtantiis, & ſecundùm omnes conditiones & modos quos recipit ab operante; & ideo ſi actus ad quem movet ſit malus, & regulis morum difformis, ſecundariò ſaltèm & indirectè, ad ejus malitiam & deformitatem ſe extendit. Ex quo ſequitur, Calvinum, utrumque genus motionis in Deo admittentem reſpectu malorum actuum, facere Deum authorem & cauſam peccati, & divinæ ſanctitatis puritatem violare: ſecùs verò Thomiſtas, & alios phyſicæ prædeterminationis aſſertores, qui ſolùm primum genus motionis reſpectu illorum actuum in Deo agnoſcunt, & docent concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem, præciſivam eſſe, & ita attingere ea quæ ad ordinem phyſicum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris ſpectant, & malitiam moralem exprimunt, nullatenus ſe extendat, ut in tractatu de Voluntate Dei fusè expendimus. *Diſp. 8. art. 4. §. 10.*

38. Dico ſecundò, Deum non poſſe dici cauſam peccati, etiam indirectè & per accidens, ſicut qui aufert columnam ſuſtentantem lapidem, dicitur indirectè & per accidens cauſa caſûs lapidis; vel ſicut qui removet ſalem præſervantem carnes à corruptione, dicitur indirectè & per accidens cauſa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hîc art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Similiter etiam neque indirectè* (Deus eſt cauſa peccati) *contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent, ſed hoc totum facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cùm ipſe ſit ſapientia & juſtitia; unde non imputatur ei quod alius peccet, ſicut cauſa peccati: ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis navis, ex hoc quod gubernat navem, niſi quando ſubtrahit gubernationem potens & debens gubernare.* Quibus verbis clariſſimè concluſionem noſtram & docuit & probavit. Ut enim id quod ſequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius cauſa indirectè & per accidens dicatur, tria requiruntur, ſcilicet quod poſſit, & debeat agere, & non agat, ùt tradit idem S. Doctor ſupra qu. 6. art. 3. his verbis: *Non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolùm tunc cùm poteſt & debet agere: ſi enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis, non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in tract. de Actibus humanis, ubi multis oſtendimus, quod ut omiſſio & effectus ex illa ſequutus, voluntaria ſint, requiritur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini tenetur dare auxilia efficacia à peccato præſervantia, ſed ad manifeſtandum ſuam juſtitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos ſuæ providentiæ, juſtiſſimè poteſt ea denegare, præſertim cùm illa ſint merè gratuita & ſupernaturalia, ſubindeq; omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, ſeu ſubtractionem, infallibiliter ſequatur peccatum; ſicut ex ſuſpenſione divini concurſûs conſervantis, infallibiliter ſequitur annihilatio creaturæ: *Neceſſe eſt enim* (inquit Innocentius I.) *ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur*: non poteſt tamen dici cauſa peccati, etiam indirectè & per accidens. *Diſp. 1. art. 8.* *Epiſt. 25 ad Concil. Carth.*

Quæres, an Deus poſſit dici cauſa non ſolùm permiſſiva, ſed etiam poſitiva, excæcationis & indurationis peccatorum?

39. Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 3. quod ſi excæcatio & induratio ſumantur ſecundùm quod important motum animi inhærentis malo, & averſi à divino lumine, Deus non eſt cauſa illarum, ſicut non eſt cauſa peccati; ſi verò ſumantur ùt dicunt ſubtractionem gratiæ, ex qua ſequitur ut mens non illuminetur, & cor non emolliatur; Deus poteſt dici cauſa non ſolùm permiſſiva, ſed etiam poſitiva earum; quia in hoc poſteriori ſenſu, non ſunt culpa, ſed pœna; pœna autem eſt à Deo non ſolùm permiſſivè, ſed etiam poſitivè; cùm poſitivè ab illo taxetur, & decernatur in punitionem & reparationem præcedentis culpæ, in quo cauſalitas quædam ſaltèm moralis importatur, ùt patet hoc exemplo: Si Petrus caſu extra propriam patriam reperiretur, & ad illam redire non poſſet ſine auxilio non debito alicujus Principis; is autem in pœnam alicujus criminis ab illo commiſſi, tale auxilium denegaret, volens & decernens ut exul permaneret, exilioque illo puniretur, jure talis Princeps diceretur punire Petrum tali exilio, & eſſe auctor & cauſa illius pœnæ, non propter aliquem influxum phyſicum in illam, ſed quia eam definivit & decrevit, atque ex ejus intentione auxilium ad redeundum in patriam denegavit. Cùm ergo pariter Deus ex intentione puniendi peccatorem decernit ei auxilia denegare, ex quorum denegatione ſequitur ut mens ejus non illuminetur, & cor non emolliatur, cenſetur eſſe cauſa ſaltèm moralis excæcationis & indurationis illius, non ut habent rationem culpæ, ſed ſolùm pœnæ.

* *

*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

40. CONtra primam aſſertionem objiciunt Hæretici quædam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut cauſæ tribui videntur: Pſalm. 104. *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Geneſ. 45. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate, huc miſſus ſum.* Actorum 2. *Definito conſilio & præſcientiâ Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepiſſe Semei ùt malediceret David maledictione peſſimâ. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcœcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Iſaiæ 63. *Quare errare nos feciſti Domine de via tua?* Regum 22. *Dedit Deus ſpiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Auguſtini teſtimonia, præcipuè locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, ſive in bonum, ſive in malum.*

41. Reſpondeo primò his teſtimoniis ſolùm denotari, Deum cauſare peccata, quantùm ad materiale, ſeu quantùm ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non ſufficit ut Deus dicatur abſolutè cauſa peccati, ſed ſolùm cum hac additione & reduplicatione, *quatenus eſt actus & ens*, ùt docet D. Thomas in 2. diſt. 37. qu. 2 art. 2.

42. Reſpondeo ſecundò cum eodem S. Doctore hîc art. 1. ad 1. morem Scripturæ hunc eſſe, ùt dicat Deum facere & imperare, quod duntaxat permittit & ſinit, ùt patet ex illo Job. 4 *Dominus dedit, Dominus abſtulit*, id eſt permiſit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyſes mandavit vobis libellum repudii*; cùm tamen Matth. 5. ſcribatur: *Moyſes permiſit vobis libellum repudii.*

43. Reſpondeo tertiò, Deum interdum dici velle & decernere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, ſed quia ea in bonum finem refert & ordinat; nam ùt ait Baſilius homil. *quòd Deus non ſit author peccatorum.* quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipſe non fecit ita Deus utitur malitiâ hominis, cujus tamen ipſe non eſt author; ſic uſus eſt peccato fratrum Joſeph, in bonum ipſius, & in bonum fratrum; malâ voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius eſt, peccato Adami, ad Incarnationis myſterium peragendum. Unde Auguſtinus:
In Pſ. 54. *Ne putetis gratis eſſe malos in hoc mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideo vivit, ùt corrigatur, aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

44. Objicit deinde Suarez hîc diſp. 6. ſect. unicâ num. 20 contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum ſub ratione entis & actûs eſſe à Deo ut movente, & non ſolùm ut ſimultaneè concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui eſt peccatum, reverà eſt author peccati; quia licèt directè ſolùm applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hic & nunc fit à Deo, neceſſe eſt voluntatem exercendo illum actum peccare.

45. Deinde hæc ſententia videtur dare Lutheranis & Calviniſtis quidquid volunt: nam ipſi non dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, ſed duntaxat ad materiale, ad quod infallibiliter ſequitur formale.

Præterea, ſi per impoſſibile Deus poſſet eſſe cauſa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere poſſet, quàm phyſicè movendo & applicando voluntatem ad actum, à quo malitia inſeparabilis eſt 46.

Tandem, ſi Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, veriſſimè diceretur author peccati; ùt patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo ſunt cauſæ peccati alterius: Ergo multò magis erit cauſa, ſi phyſicè & ex parte potentiæ voluntatem ad illum actum applicet; motio enim phyſica major & potentior eſt quàm moralis. 47.

Sed hæc parùm urgent, & facilè dilui poſſunt. 48. Ad primum enim negatur ſequela. Ad cujus probationem dicendum eſt, quòd ſicut quando anima mediante potentiâ greſſivâ movet tibiam claudam, eàmque applicat ad motum progreſſivum, neceſſe quidem eſt tibiam claudicare, ſed hic defe[…]s in curvitatem tibiæ, non verò in animam moventem refertur; & quando ſcriba movet & applicat manum pueri ad formandos & delineandos characteres, licèt in Scriptura reperiatur aliqua deformitas, hæc tamen non attribuitur magiſtro moventi & applicanti, ſed diſcipulo deficienti, & ab ejus directione & applicatione ſe ſubtrahenti; nec talis defectus provenit ex vi motionis & applicationis magiſtri, ſed ex concurſu & cooperatione diſcipuli: ita pariter licèt Deus moveat voluntatem ad actum qui eſt peccatum, eàmque applicet ad materiale illius, id eſt ad producendam entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliáſque rationes ad ordinem phyſicum & lineam entis ſpectantes, & in Deum ut ultimum finem reducibiles; ex vi tamen hujus motionis & applicationis, non provenit in actu peccaminoſo malitia & deformitas, ſed ſolùm entitas, actualitas, & vitalitas; taliſque defectus in ſolam voluntatem deficientem, & à rectitudine divinæ motionis ſe ſubtrahentem, debet refundi. quia, ùt ſuprà dicebamus, divina motio præciſiva eſt; & ita producit in actu voluntatis creatæ rationes in Deum ut ultimum finem reducibiles, quòd præſcindat ab aliis quæ important deformitatem & defectum, & dicunt averſionem à Deo ut ultimo fine; objectum enim divinæ omnipotentiæ eſt id duntaxat quod in Deum ut ultimum finem eſt ordinabile, cùm ratio principii & ultimi finis ſibi mutuò correſpondeant, & inter ſe convertantur.

Ad ſecundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calviniſtæ in primis docent Deum non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter movere voluntatem ad actus malos & peccaminoſos, ùt videre eſt in Calvino 1 inſtit. cap. 18 & lib. 2. cap. 4. Zuinglio ſerm. de Pœnit. & Theodoro Beza aphoriſmo 38. affirmantibus Deum non tantùm permittere peccata, ſed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo miniſterio Dæmonum, inſtigare homines ad peccandum: præceptum autem, & inſtigatio, ſeu ſuaſio, ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutherani & Calviniſtæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum, ſed ſolam ſpontaneitatem, ſeu immunitatem à coactione: ex quo evidenter ſequitur, quòd ſi in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ à Deo,

repe-

reperiatur peccatum, illud in Deum moventem, non verò in voluntatem motam refundendum ſit; quia voluntas creata non poteſt in ſuos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, niſi liberè, & cum indifferentia activa, ſeu potentia ad oppoſitum operetur: *Ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. diſtinct. 24. quæſt. 3. art. 2.) *incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*. Hæc autem quàm aliena ſint à principiis & doctrina Thomiſtarum, quis non videat? Thomiſtæ enim docent Deum non movere moraliter, ſed phyſicè tantùm ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum: unde toto cœlo à Lutheranis & Calviniſtis differunt, ut in Apologia Thomiſtarum, B

Art. 7. Tractatu de ſcientia Dei inſerta, fusè oſtendimus.

50. Ad tertium nego etiam Antecedens: cùm enim motio phyſica, ut ſæpè diximus, ſit præciſiva, & ad ea ſolùm quæ ad ordinem phyſicum pertinent ſe extendat, non poteſt cauſare peccatum, quod eſt quidam defectus ad genus moris ſpectans, niſi ſit conjuncta cum motione morali. Quare ſi per impoſſibile Deus poſſet eſſe cauſa peccati, non poſſet alio modo per alios illud cauſare, quàm moraliter & phyſicè ſimul movendo voluntatem creatam ad actum peccati. C

51. Ad ultimum, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum eſt, quod licèt motio phyſica ſit major morali intenſivè, id eſt potentior & efficacior, eſt tamen minor extenſivè, quia, ut diximus, ſiſtit intra ordinem phyſicum, nec ſe extendit ad ordinem moralem, ſicut motio moralis. Unde hæc argumenta contra Suarem, & alios ſcientiæ mediæ aſſertores, facilè retorqueri poſſunt: cùm enim illi doceant, Deum ſæpè ponere homines in illis circunſtantiis & occaſionibus, in quibus per ſcientiam mediam prævidit eos infallibiliter peccaturos, manifeſtum eſt, juxta illorum principia, Deum moraliter movere & prædeterminare homines ad peccandum, ut Lutherani & Calviniſtæ aſſerunt, ſubindéque eſſe cauſam peccati, quod ut oſtendimus, in ſolam motionem moralem poteſt reduci. Nam ſicut occaſiones peccandi moraliter movent & incitant ad peccandum, juxta illud commune Gallorum effatum, *l'occaſion fait le larron*: ita & qui ponit hominem in illis, moraliter ad peccatum movere cenſetur, ut alibi fusè expoſuimus. D

Tract. de Volunta. Dei diſp. 3. art. 4.

52. De cauſa peccati ex parte Dæmonis, de qua agit S. Thomas qu. 80 nulla eſt celebris difficultas: certum eſt enim, Diabolum indirectè ſolùm & per accidens eſſe cauſam peccati: primò per modum proponentis objectum malum; ſecundò per modum ſuadentis & allicientis, quando unà cum objecti propoſitione excitat & movet appetitum ſenſitivum per paſſiones, aut phantaſiam, quibus objectum reddit valde conveniens & optabile, & conſequenter rationibus quibuſdam apparentibus, depromptis ex phantaſia, intellectum decipit: intellectus verò ſic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor art. 1. & 2. illius quæſtionis. Nunquam tamen poteſt Dæmon neceſſitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet niſi per modum proponentis objectum (non enim poteſt fundum animæ ſeu voluntatis immediatè pervadere & penetrare, cùm hoc ſit ſo- A lius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & delectabile, quamvis cum rationibus validiſſimis voluntati proponatur, poteſt ei neceſſitatem inferre, cùm non poſſit eam perfectè implere, ſeu plenè ſatiare, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit*; & illud: *Anima rationalis ad imaginem Dei creata, cæteris rebus occupari poteſt, ſatiari non poteſt.*

DISPUTATIO VII.

De Peccato Originali.

Ad quæſtionem 81. & duas ſequentes.

INter cauſas peccatorum extrinſecas, ultima eſt homo, qui dupliciter poteſt ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & ſuadentis (qui modus eſt ei communis cum Dæmone, & ideo de eo D. Thomas ſpecialem noluit inſtituere quæſtionem) & ut principium generationis, culpam ſimul cum natura traducens, qui modus eſt proprius ſolius hominis, non cujuſcumque, ſed primi parentis; qui cùm eſſet à Deo conſtitutus caput naturæ humanæ, totam illam in ſe peccando vitiavit, & ſic vitiatam, per ſeminalem propagationem in poſteros transfudit: & de iſta cauſa fusè diſſerit S. Doctor à quæſt. 81. uſque ad 84. exiſtentiam, eſſentiam & ſubjectum peccati originalis exponens. Ejus veſtigiis inhærentes, hæc tria in hac diſpoſitione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porrò hæc diſputatio maximi ponderis eſt & momenti, cùm ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregiè Auguſtinus lib. de peccato origin. contra Pelagium & Cœleſtium cap. 24. *In cauſa duorum hominum, quorum per unum venundati ſumus ſub peccato, alterum redimimur à peccato: per unum præcipitati ſumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, propriè fides Christiana conſiſtit.* Et lib. 5. contra Julian. cap. 2. aſſerit quod *adeo eſt neceſſaria peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipſa fidei fundamenta nitantur ſubvertere.*

ARTICULUS PRIMUS.

An ſit peccatum originale?

B

CUm quæſtio *an eſt*, juxta Ariſtotelem præmitti debeat quæſtioni *quid eſt*, peccati originalis exiſtentia adversùs Pelagianos demonſtranda eſt priuſquam ejus naturam & quidditatem explicemus.

§. I.

Error Pelagii proſcribitur.

TRaductionem peccati Adæ in ejus poſteros negarunt olim Pelagius, & ejus diſcipuli Cœleſtius & Julianus, ut refert D. Auguſtinus variis in locis. Qui error quinque potiſſimùm propo-

ſitionibus conſtabat. Prima eſt, Adamum per peccatum ſibi ſoli nocuiſſe. Secunda, parvulos nullam contrahere culpam & pœnam ex parte Adami. Tertia, baptiſmum non eſſe neceſſarium hominibus ad remiſſionem peccatorum, ſed ſolùm ut ipſi fiant filii adoptionis, & ad regnum cælorum jus habeant. Quarta, morbos, mortem, & cæteras naturæ noſtræ miſerias, non eſſe effectus peccati originalis, ſed tantùm defectus & neceſſitates humanæ naturæ. Quinta, concupiſcentiam ſive rebellionem carnis adversùs ſpiritum, nec eſſe malum pœnæ, nec malum culpæ, ſed bonum naturæ, quod in Adamo etiam in ſtatu innocentiæ ante peccatum viguit. Eumdem errorem ſecuti ſunt Armeni, Albigenſes, Anabaptiſtæ, ut videre eſt apud Caſtro lib. 12. de hæreſibus, verbo *peccatum*, hæreſi 1. Abailardus, teſte D. Bernardo Epiſt. 60. & noſtro ſæculo Zuinglius lib. de peccato origin. Jacobus Faber, & Eraſmus in commentariis in capite 5. ad Romanos.

2. Illum errorem impugnant SS. Patres ex variis Scripturæ teſtimoniis: Primum habetur Pſ. 50. ubi David de ſe dicit; *In iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Quod non poteſt intelligi de peccato actuali parentum David, cùm non fuerit ex adulterio natus, ſed ex legitimo matrimonio Jeſſe & conjugis ejus; ſed tantùm de peccato originali, quod etſi unum ſit, vocatur tamen in plurali *iniquitates & peccata*; quia cauſa eſt & radix omnium aliorum peccatorum. Unde ibidem ait D. Auguſtinus: *Quid eſt quod ſe dicit iniquitate conceptum, niſi quia trahitur iniquitas ex Adam?*

3. Secundum teſtimonium eſt illud Job. lib. 14. *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* Ubi Septuaginta ſic vertunt: *Nemo mundus à ſordo, nec infans unius diei ſuper terram:* quod eſſe intelligendum de ſorde peccati, non verò de immunditia corporali, probat divus Thomas 4. contra gent. capite 50. tum quia tribuitur ſoli Deo quod poſſit ab ea mundare: tum etiam quia loquitur de ſorde, ratione cujus homo ducitur in judicium, ut conſtat ex verbis præcedentibus: *Et dignum ducis ſuper hujuſcemodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum ad judicium?* nemo autem ad judicium adducitur niſi pro culpa. Cùm ergo infans unius diei non poſſit habere peccatum actuale, convincitur pollutum eſſe ſordibus peccati originalis.

4. Tertium & præcipuum, quod adducit S. Thomas hîc art. 1. in argum. *Sed contra*, & quo frequenter utitur D. Auguſtinus contra Pelagianos, ſumitur ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deduci: Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At ejusmodi peccatum non poteſt eſſe actuale, id eſt actuali voluntate commiſſum; cùm etiam infantes morti ſint obnoxii, & ſæpe moriantur antequam quidquam boni vel mali propriâ voluntate egerint: Igitur peccatum eſt originale.

5. Tam clarum & apertum Apoſtoli teſtimonium eludere conabantur Pelagiani, illud interpretando de tranſitu peccati in poſteros, non per originem, ſed per imitationem, quia ſcilicet
A primus parens viam peccandi nobis aperuit, ſuoque exemplo nos ad peccandum movet.

Sed in primis huic evaſioni aditum præcludit Auguſtinus lib. de peccatis meritis & remiſſ. cap. 9. arguens in hunc modum: *Si Apoſtolus peccatum illud commemorare voluiſſet, quod in hunc mundum non propagine ſed imitatione intraverit, ejus principem non Adam, ſed diabolum diceret, de quo ſcriptum eſt, ab initio diabolus peccat; de quo etiam legitur in libro Sapientiæ: Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum; imitantur autem eum qui ſunt ex parte ejus.*

Deinde verba Apoſtoli non ſolùm adultos, ſed etiam parvulos comprehendunt, cùm etiam
B parvuli mortem experiantur, quam per peccatum intraſſe, eſſéque pœnam & effectum illius, docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami non tranſit per imitationem, cùm ante uſum rationis ipſum imitari peccando non poſſint: Ergo neceſſario fatendum eſt, Apoſtolum non loqui de tranſitu peccati per imitationem, ſed per originem & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad poſteros pertranſire, ſicut mortem: Sed mors non tantùm imitatione, ſed neceſſitate quadam derivatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apoſtolus docet ita peccatum Adæ derivari ad poſteros, ſicut juſtitiam Chriſti
C ad regeneratos: At hæc non per ſolam imitationem, ſed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ergo peccatum Adæ non tranſit in poſteros per ſolam illius imitationem, ſed per originem & propagationem. Unde Auguſtinus de peccat. meritis & remiſſ. ſic ait: *Sicut ille in quo omnes vivificabuntur, præterquam quod ſe ad juſtitiam exemplum imitantibus præbuit, dat etiam ſui Spiritûs occultiſſimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis: ſic & ille in quo omnes moriuntur, præterquam quod eis, qui præceptum Domini voluntate tranſgrediuntur, imitationis exemplum eſt, occulta etiam tabe carnalis concupiſcentiæ ſuæ, tabificavit in ſe omnes de ſua ſtirpe venien-*
D *tes.*

In ejusdem veritatis Catholicæ confirmatio- 6.
nem adducit idem S. Doctor lib. 1. contra Julian. cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pelagium præceſſerunt, teſtimonia, ſcilicet Cypriani, Irenæi, Hilarii, Gregorii Nazianzeni, Ambroſii, & ait hunc conſenſum Doctorum Eccleſiæ ante exortam hæreſim Pelagii eſſe infallibile & divinum hujus veritatis argumentum. Inter alios inſignis eſt locus Cypriani lib. 3. Epiſt. ad Fidum, ubi ſic habet: *Infans recens natus contagia mortis antiqua primâ nativitate contraxit:* & Ambroſii, qui explicans hunc verſum Pſalmi 48. *Iniquitas calcanei mei circumdabit me*, ſic ait: *Alia*
E *eſt iniquitas noſtra, alia calcanei noſtri, in quo Adam dente ſerpentis eſt vulneratus, & obnoxiam hæreditatem ſucceſſionis humanæ ſuo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus.* Demum Auguſtinus lib. 3. de peccat. meritis & remiſſione cap. 6. loquens de peccato originali: *Non aliud*, inquit, *ex quo Chriſti Eccleſia conſtituta eſt, divinarum ſcripturarum tractatores, & Chriſtianarum diſputationum ſcriptores ſenſerunt, non aliud à majoribus acceperunt, non aliud poſteris tradiderunt.* Et cap. 7. *Hoc de originali peccato apud Eccleſiæ fidem tantâ conſtantiâ cuſtoditum fuit, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia, magis certiſſimum proferretur ad alia falſa refutanda, quàm id tanquam falſum refutari ab aliquo tentaretur.*

Non

7. Non deſunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagii refellendum, quas adducit D. Thomas 4. contra gent. capit. 50. Prima eſt: In quocumque invenitur moriendi neceſſitas, neceſſe eſt ut aliqua culpa præceſſerit: Sed hæc neceſſitas reperitur in homine à principio ſuæ nativitatis, cujus ſignum eſt quòd aliqui ſtatim poſt nativitatem moriuntur: Ergo in eis invenitur aliqua culpa; cùm que actualis eſſe non poſſit, eò quòd in illa ætate illius loca pacer ſint, debet eſſe per originem traducta, ſubindéque originale peccatum. Minor patet, Major probatur. Mors autem moriendi neceſſitas eſt pœna peccati; cùm homo in prima ſui conditione fuerit immortalis per gratiam, juxta illud Sapien. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem*; aliàs ſi mortalis fuiſſet in prima ſui inſtitutione, fruſtra illi communicatum fuiſſet Geneſ. 2. *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris*, id eſt morti eris addictus: Ergo in quocumque invenitur moriendi neceſſitas, culpa etiam reperiri debet.

8. Secunda ratio deſumitur ex neceſſitate baptiſmi; Baptiſmus enim inſtitutus eſt in remedium peccati: Sed exhibetur parvulis, juxta communem Eccleſiæ conſuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum: non actuale, cùm illius ante rationis uſum capaces non ſint: Ergo originale.

9. Reſpondebant Pelagiani, baptiſmum dari infantibus, non ut à peccato mundentur, ſed ut ad cœleſte regnum perveniant, in quod nullus intrare poteſt, niſi priùs renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, ut dicitur Joan. 3.

Sed hæc reſponſio facilè confutari poteſt: Primò quia ut arguit D. Thomas loco ſuprà citato, quòd infantes non renati per baptiſmum à regno Dei excludantur, non poteſt aliunde provenire, quàm ex aliqua culpa, quâ inquinati & maculati ſunt: Ergo ſi eis confertur baptiſmus, ut illo aperiatur ipſis janua regni cœleſtis, debet ut à culpa mundentur. Conſequentia patet: quia baptiſmus non aliter aperit januam regni cœleſtis, quàm removendo prohibens. Antecedens verò probatur. Nemo à fine ſuo deficit ad quem ordinatus eſt, niſi propter culpam; ut videre eſt in creaturis irrationalibus, quarum nulla à fine ſuo deficit, niſi ex aliquo peccato, ut ſic dicamus naturali, quod ſit aliquis naturalis defectus: Sed finis conſtitutus à Deo omnibus rationalibus creaturis, eſt viſio clara ipſius: Ergo ab illa non excluduntur, niſi propter aliquam culpam.

Secundò: Niſi baptiſmus collatus infantibus culpam ſupponat, non verificabitur forma baptiſmi, videlicet, *Ego te baptizo*, quod idem eſt ac abluo & mundo; abluere enim & mundare, neceſſariò ſupponunt ſordes & immunditiam; quæ cùm non ſit corporalis, ut patet (ad extergendas enim ſordes corporeas, determinata verborum forma, & virtus paſſionis Chriſti non requiritur) debet eſſe ſpiritualis ratione culpæ.

Tertiò: Parvuli cùm baptizantur, eruuntur à poteſtate diaboli, ut dicitur ad Coloſſ. 1. *Qui eripuit nos à poteſtate tenebrarum*, & patet ex ceremoniis baptiſmi, ut exorciſmo, inſufflatione, abrenuntiatione diaboli, quam per ſponſorem facit infans quando baptizatur; hæc enim manifeſtè indicant, dæmonem habere poteſtatem aliquam in infantes: Sed diaboli poteſtati non ſubduntur niſi peccatores & rei: Ergo in infantibus ante baptiſmum aliquod peccatum reperitur; cúmque illud non ſit actuale, propriâ illorum voluntate commiſſum, debet eſſe originale.

Tertia ratio ſumitur ex redemptione Chriſti, & in hunc modum formatur: Chriſtus Dominus mortuus eſt non ſolùm pro adultis, ſed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Pro omnibus mortuus eſt Chriſtus*: Sed ſolùm pro mortuis Chriſtus mortuus eſt, ut conſtat ex eodem Apoſtolo ibid. dicente, *ſi unus pro omnibus mortuus eſt, ergo omnes mortui ſunt*; Ergo parvuli mortui ſunt morte animæ, de qua loquitur Paulus, quæ per ſolam culpam poteſt induci: unde cùm parvulis non poſſit eſſe culpa actualis, fatendum eſt eis ineſſe culpam originalem. 10.

Divinæ revelationi, nec non rationi, ipſa patrocinatur experientia: Quot enim infirmitates, mœrores, curas, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitiis, quot concupiſcentiis ſubjecta eſt? Ab ipſis etiam incunabilis homo dolet, triſtatur, flet; ut meritò dixerit Auguſtinus, hominem eſſe *Prophetam ſuæ calamitatis, lacrymæ enim ſunt teſtes miſeriæ*. Denique ut dicitur Eccl. 40. *Grave jugum ſuper filios Adæ à die exitus de ventre matris eorum uſque in diem ſepulturæ*. Hæ autem miſeriæ & calamitates, certiſſima ſunt peccati originalis indicia; communis enim pœna communem oſtendit præceſſiſſe culpam. Unde Auguſt. lib. 5. contra Julian. ait quod *duriſſimi hujus jugi onus ſentiens Tullius, hominem dixit non ut à matre, ſed tanquam à noverca natura editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad moleſtias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit* (ſubdit S. Doctor) *ſed cauſam neſcivit: cùm enim ſacris litteris eruditus non eſſet, ignorabat originale peccatum.* 11. Serm. 6. de verb. Domini.

In ejuſdem veritatis confirmationem obſervant aliqui, quod maſculus recenter natus, ejulando exclamat AA, quaſi Adamum arguendo; fœmina verò EE, veluti Evam increpando, unde ortum habuit verſus ille quem refert Lyranus in cap. 7 Sapientiæ:

Dicentes E vel A quotquot naſcuntur ab Eva.

§. II.

Præcipua Pelagianorum argumenta ſolvuntur.

Objiciebant in primis Pelagiani quædam Scripturæ teſtimonia, præſertim illud Ezechiël. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris*, quod Auguſtinus de pœnis ſpiritualibus, non autem de temporalibus intelligendum eſſe aſſerit, eò quòd etiamſi interdum contingit filios ob peccata parentum pœnis temporalibus puniri, *nunquam tamen* (inquit) *ſpiritualibus pœnis propter ipſa afficientur*: Atqui peccatum originale eſt pœna ſpiritualis: Ergo illud ex Adamo non tranſit in poſteros. Unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 7. cum Chriſtianis loquens, ſic ait: *Filii veſtri ſancti ſunt*: quod falſum eſſet, ſi illi naſcerentur cum peccato originali, & privatione gratiæ ſanctificantis. 12.

Reſpondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cujus bonum vel malum meritum ad omnes poſteros pertinebat moraliter, ex conſtitutione divina; ſed de privatis cujuſque parentibus, pro quorum peccatis filii ſpiritualiter non puniuntur, niſi fortè pecca- 13.

peccando eos imitentur. Ad illud verò quod ex Apoſtolo adducitur, dicendum eſt cùm D. Ambroſio, S. Thoma, & Cajetano, ipſum loqui de ſanctitate legali, non verò de ſanctitate per gratiam, ac ſi diceret, filii veſtri legitimi ſunt & non ſpurii. Vel etiam dici poteſt, Apoſtolum filios fidelium ſanctos appellare, non actu, ſed potentiâ proximâ, quia ob fidem parentum facilè illis applicari poteſt baptiſmus, quo à peccato mundentur.

Objiciebant ſecundò verba Chryſoſtomi ho-
14. mil. ad Neophitos, ubi ait: *Infantes baptizamus, cùm non ſint coinquinati peccato, ut eis detur, vel addatur ſanctitas, juſtitia &c.*

Sed reſpondet Auguſtinus lib. 1. contra Julian. cap. 3. Julianum non ipſiſſima Chryſoſtomi verba adduxiſſe, quæ juxta vetuſtiores codices ſic habent: *Infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*, propria ſcilicet & perſonalia; ſed ex aliquo minùs legitimo interprete lectionem illam deſumpſiſſe, ut patet ex textu græco in quo ſic habetur: διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καὶ τοὶ ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα, quod eſt latinè, *Ideo & infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes.*

Tertiò ſic arguebant: Anima non eſt ex tra-
15. duce, id eſt non producitur à parentibus per generationem naturalem, ſed creatur à Deo ex nihilo; unde ſi naſcendo contrahat peccatum originale, illud in Deum ut in authorem refundetur, quia quod rei convenit ab origine, producenti attribuitur; ſic enim paſſim docet Philoſophus elementa moveri à generante: Sed hoc abſurdum eſt, cùm Deus non ſit nec eſſe poſſit author peccatorum: Ergo & illud.

Hoc argumentum ita difficile viſum eſt Au-
16. guſtino, ut aliquando dubitaverit an anima eſſet ex traduce, an verò à Deo immediatè crearetur, ut conſtat ex Epiſt. 28. Verùm non licet ampliùs hac de re dubitare: certum eſt enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materiæ, ſicut alias formas, quæ propterea ſunt irrationales, & corruptibiles, ſed à Deo creari immediatè, & in corpus debitis organis affectum infundi. Ideóque reſpondeo animam, quatenus eſt præcisè à Deo, ſeu ex vi ſuæ creationis, originali peccato non eſſe obnoxiam, ſed quatenus corpori, quod per naturalem propagationem ab Adamo deſcendit, immergitur, illúdque informat; tunc enim hæc anima incipit eſſe pars filii Adami, in quo tanquam in radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

Hoc declarat Auguſtinus 5. contra Julian.
17. capit. 3. exemplo aquæ, quæ licèt ex puriſſimo & limpidiſſimo fonte promanet, ſi tamen in vas immundum recipiatur, ab eo contrahit ſordes & immunditiam: ita ſimiliter, etſi anima puriſſima à Deo per creationem exeat, quia tamen carni immundæ, & ab Adamo per ſeminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unione peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne ſicut aqua in vaſe vitiato corrumpitur.*

Quartò ſic diſcurrebant Pelagius & Julianus apud Auguſtinum lib. 2. de Nuptiis & Concupiſc. capite 18. & lib. 3. contra Julian. capite 24. *Non peccat iſte qui naſcitur, non peccat iſte qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas inter tot præſidia peccatum fingit ingreſſum?* Cui argumento lepidè & egregiè reſpondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat*
A *apertiſſimam januam? Per unum hominem, ait Apoſtolus; per unius delictum, ait Apoſtolus; per unius hominis inobedientiam, ait Apoſtolus; quid quærit ampliùs, quid quærit apertiùs, quid quærit inculcatiùs?*

Quintò arguebat Julianus apud Auguſtinum 18.
lib. 2. contra ipſum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptiſmate peccata omnia remittuntur, non poſſunt nati de renatis trahere originale peccatum: non poſſunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.*

Sed reſpondet Auguſtinus, quod ſicut triticum humanâ diligentiâ purgatum, generat illud triticum non purgatum, ſed paleis & ariſtis involutum, quia eodem modo natum eſt triticum ſe-
B minatum: ita quia parentes nati ſunt ex Adam cum peccato originali, etiamſi per baptiſmum fuerint ab illo purgati, nihilominus poſtea generant filios ſuos infectos peccato originali, in quo & ipſi nati ſunt. Quando verò ſubditur, parentes id quod non habent non poſſe in liberos transfundere, diſtinguendum eſt: id quod non habent, nec formaliter nec virtualiter, concedo: id quod non habent formaliter, ſi habeant illud virtualiter, nego: parentes verò etſi quando generant, per baptiſmum à peccato originali mundati ſint, ſubindéque in ſe formaliter illud non habeant, virtualiter tamen illud præhabent in virtute ſeminis & concupiſcentiæ naturæ cor-
C ruptæ, quæ ſunt cauſæ ſive inſtrumenta generationis, ſeu unionis animæ cum corpore, per quam peccatum originale contrahitur.

Sextò objiciebat Julianus apud Auguſtinum 19.
locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in poſteros, ſequeretur uſum matrimonii fore illicitum, quippe qui eſſet cauſa peccati: Sed hoc eſt falſum, & ad hæreſim Manichæorum pertinet: Ergo & illud.

Huic potiſſimùm argumento confidebat Julianus, eóque ſe victorem putabat, unde Auguſtinum Manichæorum hæreſi infectum aſſerebat. Sed facilè reſpondetur negando ſequelam: quia peccatum originale non ſequitur ex generatione
D carnali, ſecundùm ſe ſumpta, ſeu quatenus eſt à parentibus tanquam à cauſa proxima, ſed inquantum eſt originaliter à primo parente, ſcilicet Adamo, à quo primordialiter deciſum eſt ſemen, quod eſt inſtrumentum generationis; unde defectus culpæ originalis, in ipſum Adamum tanquam in propriam cauſam, non verò in parentes proximos reducendum eſt. Sicut diſputatione præcedenti dicebamus, quod licèt Deus moveat ad materiale peccati, ex quo reſultat formale, propterea tamen non cenſetur eſſe cauſa peccati; quia formale non reſultat ex materiali, prout eſt à Deo movente, ſed ut procedit à voluntate creata, ut deficiente, & operante difformiter
E ad regulas morum.

Addo quod non ſemper tenetur homo ceſſare ab actione propria, propter alienum malum præviſum; quia poteſt habere juſtam cauſam proſequendi jus ſuum, etiam cum periculo & certitudine talis mali; præſertim cùm illud non ex vi ſuæ actionis, ſed aliunde conſequitur: unde cùm bonum commune naturæ humanæ, quod in propagatione ejus conſiſtit, det conjugatis juſtam cauſam vacandi generationi, non peccant in uſu matrimonii, quamvis ſciant damnum aliquod ex illo in prole ſequendum.

Denique contra fidem Catholicam de exi- 20.
ſtentia peccati originalis objici poteſt hoc difficile

ficile argumentum. Omne peccatum eſt voluntarium; Sed peccatum originale in infantibus voluntarium eſſe nequit, cùm illi uſu rationis & liberi arbitrii careanr: Igitur oon eſt peccatum.

Hoc etiam argumentum urgebar olim Julianus contra Auguſtinum, ut locis ſuprà citatis refertur: nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid ſubjicerentur diabolo quos Deus fecit?* & reſpondente Auguſtino, *per peccatum, non per naturam*: inſtabat Julianus in hunc modum; *Sed ut non poteſt eſſe ſine ſexibus fœtus, ita nec ſine voluntate poteſt eſſe peccatum*: Quibus verbis, etſi laconicis, totum difficultatis propoſitæ pondus implicabat, adeóque ſubtiliſſimum Auguſtini ingenium comprimebat, ut ſe illam ſuperare noo poſſe ingenuè fateretur. Unde ut planè & perfectè reſolvi poſſit, articulum ſequentem ſubjicio.

ARTICULUS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium ſit?

21. RAtio dubitandi eſt, primò quia voluntarium eſt illud quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione: Sed peccatum originale non eſt in parvulis à principio intrinſeco, ſed ab extrinſeco, ſcilicet Adamo, quin & abſque ulla cognitione, cùm uſu rationis careant; Ergo non eſt ipſis voluntarium.

Secundò: Voluntarium liberum, de quo in præſenti loquimur, debet eſſe in poteſtate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, ut ſit vel non ſit At peccatum originale non eſt in poteſtate voluntatis parvulorum: Ergo non eſt ipſis voluntarium ſeu liberum

Tertiò: Ut illud quod ſit voluntate alterius ſit mihi voluntarium, neceſſe eſt ut ego voluntatem meam & vices meas illi commiſerim: Sed poſteri Adami in ipſum propriam voluntatem non tranſtulerunt quoad conſervationem vel amiſſionem juſtitiæ originalis, cùm non eſſent quando Adam fuit creatus: Ergo privatio juſtitiæ originalis, in qua peccatum originale conſiſtit, ipſis voluotaria non eſt.

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur.

22. PRo reſolutione hujus graviſſimæ difficultatis, & Catholicæ veritatis defenſione, quædam breviter hîc obſervanda ſunt Primò notandum eſt, duplex eſſe voluntarium: unum conſiſtens io actuali voluntatis exercitio, quod dicitur voluntarium formale; quo pacto omnes actus quos voluntas elicit vel imperat, dicuntur voluntarii; aliud quod ſe habet ut terminus & effectus prædicti exercitii, & voluntarium terminativè appellatur; quomodo habitus vitii aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis cauſati, voluntarii dici poſſunt

23. Notandum ſecundò, peccatum dupliciter ſumi poſſe: primò pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cujus homo dicitur peccans: ſecundò pro eo quod relinquitur tranſacto actu peccati, ratione cujus homo verè & formaliter dicitur & eſt peccator; quod vocari ſolet peccatum habituale, noo quòd revera habitus ſit, ſed quia habet eſſe per modum permanentis, eſt enim macula ipſa, quæ in privatione nitoris gratiæ conſiſtit, de qua diſputatione ſequenti. Et hoc peccatum rurſus dividitur in perſonale, quod reſultat in anima ex peccato actuali propriâ voluntate commiſſo, & originale, quod ex voluntate capitis derivatur. Ex quo intelliges, non eodem modo omne peccatum eſſe voluntarium: actuale enim petit actualiter procedere à voluntate; habituale verò perſonale, non petit actualem voluntatis influxum, ſed ſufficit quod ab illa per actum proprium aliquando proceſſerit, & talis actus retractatus aut dimiſſus oon fuerit: ad originale verò, cùm non ſit propriâ voluntate commiſſum (aliàs non originale, ſed perſonale peccatum eſſet) non exigitur quòd ſit voluntarium parvulis taliter quod ab illis per actum proprium proceſſerit, ſed ſufficit quòd illis competat ex vi actûs voluntatis alienæ, capitis ſcilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

Notandum tertiò, aliquid poſſe dici alteri voluntarium dupliciter, phyſicè ſcilicet, & in ordine ad propriam ipſius voluntatem, & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur: ſic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter cenſetur eſſe voluntas pupilli aut minoris, ùt conſtat ex *L. Cum plures: §. qua bonâ fide, ff. de adminiſt. & peric. tutor.* Item voluntatea filiorum impuberum cenſentur à jure contineri moraliter in voluntate patris, adeo ut is poſſit pro eis teſtari, non tantùm in bonis quæ ab ipſo teſtatore accipiunt, ſed in omnibus quæ aliunde acquiſierint: *L. Sed ſi plures §. ad ſubſtitutos, ff. de vulg. & pupill. ſubſtit.* His præmiſſis 24.

Dico, peccatum originale ad poſteros Adami deſcendens, ipſis eſſe voluntarium, non formaliter per modum exercitii, ſed terminativè per modum effectûs; non quidem phyſicè ex ordine ad propriam uniuſcujuſque voluntatem, ſed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates.

Prima pars eſt certa quia de fide certum eſt peccatum originale eſt verè & propriè peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas abſolutè & ſimpliciter appellatur. Daniel 9. *Ut deleatur iniquitas, & finem accipiat peccatum*, id eſt originale, ut ex multis Rabbinorum collegit Galerinus lib. 9. de Arcanis cap. 18. Joann. 1. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi* id eſt originale peccatum, quod *mundi peccatum* appellatur, quia toti mundo, id eſt omnibus hominibus, commune eſt: qua etiam de cauſa, *peccatum conditionis humanæ* à D Hieronymo appellatur Item Levit. 12. puerpera jubetur offerre ſacrificium pro peccato; quod de peccato originali plures ex SS. Patribus exponunt. Sed de ratione peccati eſt quod ſit voluntarium, quia moralitas, quæ per bonitatem & malitiam dividitur, ſupra voluntarii rationem fundatur: Ergo peccatum originale debet voluntarium eſſe. Unde D. Auguſtinus lib. 1. retract. cap. 13. explicans quod aliquando dixerat, requiri ſcilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo eſſe peccatum, ſi non ſit voluntarium, ait hoc etiam eſſe verum de peccato originali. Idem dicit lib 2. de Nuptiis & Concupiſcentia. 25.

Secunda verò pars, quæ aſſerit illud non eſſe vo- 26

voluntarium formaliter, ſeu per modum exer- A citii, ſed terminativè tantùm, etiam liquet. ut enim diximus in ſecundo notabili, peccatum originale non eſt de genere peccati actualis, ſed de genere habitualis, quippe quod non conſiſtit in aliquo acto, vel actuali omiſſione à parvulis exercita, ut eſt per ſe notum, ſed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto: Atqui peccata habitualia ſolùm ſunt voluntaria terminativè, tanquam effectus ſeu termini ex peccato actuali relicti: Ergo & peccatum originale.

27. Dices: Peccatum originale eſt formaliter peccatum: Ergo & formaliter voluntarium, & non tantùm terminativè,

Sed nego conſequentiam: licèt enim ratio B voluntarii, utpotè moralitatis fundamentum, ad omne peccatum requiratur, non tamen eſt neceſſe utriuſque denominationem eodem modo alicui convenire: oſtendimus enim ſuprà diſp. 3. art. 4. aliqua, quæ ſolùm denominantur voluntaria in cauſa, denominari peccata abſolutè & in ſe, & aliqua quæ formaliter ſunt peccata, ſolùm interpretativè voluntaria eſſe.

28. Tertia denique pars, quæ dicit peccatum originale non eſſe voluntarium phyſicè parvulis, in ordine ad propriam ipſorum voluntatem, ſed duntaxat moraliter per ordinem ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates, expreſsè docetur à C D. Thoma hic art. 1. ſic dicente: *Homines ex Adam derivati ſunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis. putà manûs, non eſt voluntarius voluntate ipſius manus, ſed voluntate animæ, quæ primò movet membrum: unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, ſi conſideraretur manus ſecundùm ſe, ut diviſa à corpore. ſed imputatur ei inquantum eſt aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ eſt in iſto homine ex Adam generato, non eſt voluntaria voluntate ipſius, ſed voluntate primi parentis. qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur. ſicut voluntas animæ movet omnia mem-* D *bra ad actum.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, quod ſicut percuſſio facta per manum eſt voluntaria, non per voluntatem exiſtentem in manu, ſed per voluntatem totius ſuppoſiti, cujus manus eſt pars; ita peccatum originale à pueris contractum, habet eſſe voluntarium, non per voluntatem phyſicè in illis exiſtentem, ſed per voluntatem Adami, in quo velut in capite totius humanæ communitatis, omnium hominum voluntates moraliter continentur.

29. Advertendum eſt tamen, voluntatem Adami ſecundùm ſe ſumptam, non ſufficere, ut ea ſit nobis voluntarium peccatum originale; aliàs E enim fieri non poſſet ut in Adamo non peccaviſſemus, nec eſſet major ratio, cur potius primum Adæ peccatum nobis imputaretur, quàm alia; ſed inſuper requiri ex parte Dei decretum, quo ſtatuerit voluntatem Adæ eſſe habendam pro voluntate poſterorum. quantùm ad conſervationem vel amiſſionem juſtitiæ originalis Ratio eſt, quia ut peccatum originale ſit nobis voluntarium voluntate Adami non ſufficit ut ille ſit caput naturale, ſed requiritur etiam ut ſit caput morale: Sed ad hoc neceſſarium fuit prædictum Dei decretum. nam eſſe caput morale non habuit Adam ipſo jure naturæ, ſed divinâ inſtitutione, quæ tale decretum includit; Ergo &c.

A Præterea ex parte Adami neceſſarium fuit, ut illud decretum ipſi manifeſtaretur, alioquin invincibiliter ignoraſſet, ſe operari ut caput morale omnium hominum, ſubindeque non potuiſſet ut caput naturæ delinquere, ſed ſolùm ut particularis perſona.

Confirmatur: Hoc ipſo quod Adamus peccavit ut caput, graviùs deliquit, quàm ſi ut particularis perſona peccaſſet, ſicut docet divus Thomas 3. p. qu. 1. art. 4. Atqui major hæc gravitas nequit ipſi imputari, niſi ſit voluntaria, nec poteſt ipſi voluntaria eſſe, niſi ſit ei nota talis circumſtantia; ſi enim nullo modo ſit præviſa vel cognita, nequit ei imputari: Ergo ut delinque- B ret tanquam caput naturæ, neceſſarium fuit ut cognoſceret Dei ordinationem, quâ fuit conſtitutus caput morale ſuæ poſteritatis. 30.

Ex quo intelliges, pactum inter Deum & Adamum interceſſiſſe, ut ſi obediret, non tantùm ipſe juſtitiâ originali potiretur, ſed ex ipſo ad omnes ejus poſteros tranſiret, ſi verò peccaret, talem pro ſe & pro tota poſteritate juſtitiam amitteret. nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda juſtitia originali ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipſo acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ùt patet ex illo Oſeæ 6. *Ipſi ſicut Adam* C *tranſgreſſi ſunt pactum, ibi prævaricati ſunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiſo cum Adamo tranſgreſſi ſumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Proſper, & alii ſuper hunc locum, idque ſonant verba illa, *ibi prævaricati ſunt omnes*, ſcilicet in paradiſo, ubi Adam prævaricatus eſt. 31.

§. II.

Solvuntur argumenta initio propoſita.

EX dictis etiam habes ſolutionem argumentorum, quæ in ratione dubitandi initio arti- D culi propoſuimus. Ad primum enim reſpondetur peccatum originale, eo modo quo eſt voluntarium, eſſe à principio intrinſeco cum cognitione: cùm autem non ſit voluntarium nobis phyſicè & per actum propriæ voluntatis, ſed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, modo ſuprà explicato, non eſt neceſſarium ut procedat ex principio intrinſeco proprio, & ex propria cognitione, ſed ſatis eſt ut procedat à principio intrinſeco Adæ, quod etiam eſt quodammodo intrinſecum nobis, eò quòd Adam ſit principium naturæ humanæ, & caput noſtrum, non ſolùm naturale, ſed etiam morale. Unde 32.

E Ad ſecundum dicendum eſt, voluntarium perſonale debere eſſe in poteſtate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur: voluntarium verò capitale, ſolùm debere eſſe in poteſtate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cùm peccatum originale non ſit parvulis voluntarium voluntate perſonæ, ſed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod ſit in poteſtate illorum hunc defectum habere vel non habere, ſed ſufficit quod fuerit in poteſtate Adami peccare vel non peccare. Solutio eſt D. Thomæ in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. ubi ſic ait: *Peccatum originale, cùm non ſit vitium perſonæ ut perſona eſt, ſed quaſi per accidens, inquantum perſona habet* 33.

talem

talem naturam, ideò non oportet quod ſit in poteſtate hujusmodi perſona, hunc defectum habere vel non habere, ſed ſufficit quod ſit in poteſtate alicujus qui eſt caput in natura illa.

34\. Ad tertium dicatur, quod ut peccatum originale ſit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quod ipſi voluntatem & conſenſum ſuum quoad conſervationem vel amiſſionem juſtitiæ originalis in Adamum transtulerint, ſed ſufficit quod Deus conſtituens illum caput noſtrum naturale & morale, poſuerit in illo omnium noſtrum voluntates: nam cùm ſit rerum omnium noſtrarum ſupremus dominus & gubernator, magíſque habeat in ſua poteſtate voluntates noſtras quam nos ipſi, jure ſuo absq; noſtro conſenſu potuit ſtatuere, ut voluntas Adæ eſſet voluntas noſtra, quoad conſervationem vel amiſſionem juſtitiæ originalis, non quidem quatenus perſonæ ſingulares ſumus; nam ſic quilibet habet propriam voluntatem, ſed quatenus ſumus partes & membra totius multitudinis hominum, à primo parente humanam naturam accipientium.

35\. Poteſtque hoc confirmari & illuſtrari exemplo ex civilibus deſumpto: videmus enim in rebus humanis & civilibus, quod princeps & legislator poteſt voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quicquid ab iſto factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari cenſeatur; ùt patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates ex juſſu principis, & legum diſpoſitione in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam illorum conſenſu inexpectato. Quod ſi in legislatore & principe creato hæc invenitur facultas, à fortiori concedenda eſt Deo ſupremo principi & legislatori, qui ex ſe majus & excellentius habet noſtrarum voluntatum dominium, quàm quælibet humana poteſtas, & quàm nos ipſi, juxta illud D. Auguſtini de Corrept. & Gratia cap. 14. *Magìs habet Deus in poteſtate hominum voluntates, quàm ipſi ſuas.*

36\. Adverte tamen hoc inter Deum & principem creatum intercedere diſcrimen, quòd Deus unam voluntatem ita poteſt cum alia unire, ut peccatum unius alteri imputetur, ſicut de facto voluntates omnium hominum cum voluntate Adami ut capitis moraliter ita conjunxit ut illius inobedientia & peccatum omnibus ejus poſteris imputetur; in principe verò vel legislatore creato non eſt facultas uniendi alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, ſicut neceſſe eſt ad peccandum, ſed ſolùm in ordine ad alios externos, qui humanæ poteſtati ſubduntur. Ratio verò hujus diſcriminis manifeſta eſt: cùm enim peccatum non contingat niſi per averſionem ab ultimo fine, ille duntaxat poteſt unam voluntatem cum alia unire, taliter quod peccatum unius alteri imputetur, qui poteſt utramque ad prædictum finem ordinare, & circa talem ordinationem quicquid voluerit diſponere; quod eſſe proprium ſolius Dei manifeſtè conſtat.

37\. Quæres, an de potentia abſoluta potuerit Adamus, vel quilibet alius conſtitui caput morale illorum, quorum non eſſet caput naturale, ita ut illorum voluntates in ejus voluntatem transferrentur, & conſequenter in illo peccarent, quamvis extra cauſas exiſterent, quando caput delinqueret?

Reſpondeo affirmativè cum Magiſtro Herrera lib. 1. de Conceptione cap 8. § 3. & Baſilio Legionenſi relect. 3. difficul. 2. contra Zumel hîc art. 1. Monteſino art. 4. qu. 9. num. 140. ubi pro ſe refert Medinam & Curielem.

38\. Probatur breviter: Non ideo in Adamo peccante peccavimus, atque ex illo peccatum contraximus, quia in illo fuimus ut in capite naturali, ſed quia voluntates noſtræ in ejus voluntatē fuerunt translatæ: Sed potuit Deus voluntates noſtras in Adami voluntatem transferre, absque eo quod in illo ut in naturali capite phyſicè contineremur, etiamſi exiſteremus jam extra cauſas; Ergo potuit eſſe noſtrum caput morale, quamvis caput noſtrum naturale non eſſet, etiamſi reſpectu illorū qui jam extra cauſas exiſterent. Major conſtat ex dictis, Minor autem probatur. Ratio à priori cur Deus poſterorum voluntates in Adami voluntatem transferre potuit, eſt ſupremum dominium quod habet in noſtras voluntates: Sed Deus non minùs gauderet ſupremo dominio in ordine ad illos qui in Adamo phyſicè non continerentur, quam reſpectu illorum qui phyſicè continentur: Ergo ſicut potuit illorum conſenſum in Adami voluntatem transferre, ita potuit in eam transferre voluntates illorum qui in Adamo ut in capite naturali non continerentur, quamvis extra cauſas exiſterent.

39\. Confirmatur: Ego ob dominium quod habeo ſupra proprios actus, poſſum conſenſum meum in alterius voluntatem transferre, ita ut quod ipſe fecerit, à me factum cenſeatur, etſi in illo phyſicè non continear: Sed Deus magis habet in poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas, ut ſuprà ex Auguſtino diximus: Ergo absq; præſuppoſita phyſica continentia poterit unius conſenſum in alterius voluntatem transferre.

40\. Dices primò: Auguſtinus epiſt. 23. ad Bonifacium, rationem reddens cur parvulus trahat reatum ex Adamo quod expiationis gratiâ ſolvitur, non aliam aſſignat, niſi *quia unus erat cum illo, & in illo, quando quod traxit admiſſum eſt*: Ergo ſentit neceſſarium eſſe, ad hoc ut unus in alio peccare dicatur, & ex illo trahat reatum, quòd in illo phyſicè & tanquam in capite naturali contineatur.

Sed facilè reſpondetur, Auguſtinum non aſſignaſſe rationem illius quod potuit contingere de potentia abſoluta, ſed ſolùm illius quod de facto contigit, & ſecundùm iſtum ordinem rerum, juxta quem non fuit Adamus conſtitutus caput morale, niſi reſpectu illorum quorum etiam fuit caput naturale; ex quo non ſequitur Deum non potuiſſe aliter facere de potentia abſoluta.

41\. Dices ſecundò: Peccare in aliquo ſupponit eſſe in illo: Sed qui in Adamo phyſicè non contineretur, non eſſet in illo, nec formaliter nec virtualiter: Ergo non poſſet in illo peccante peccare.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Supponit eſſe in illo phyſicè vel moraliter, concedo Majorem: phyſicè ſemper, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem; qui in Adamo phyſicè non contineretur, non eſſet in illo phyſicè, concedo, moraliter, nego. Nam ſicut ego transferens meū conſenſum in alterius voluntatem, ſum in illo moraliter, ita ut illo aliquid efficiente, à me factum exiſtimetur, etſi in illo phyſicè non continear; ita Deo, ob ſupremum dominium quo gaudet, meum conſenſum transferente in alterius voluntatem, moraliter ſum in illo, adeo ut quod ille præſtiterit, a me factum reputetur.

42\. Inſtabis: Ex hoc ſequitur quod poſſet aliquis

quis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & ſimul propriâ voluntate tale peccatum deteſtari; quod videtur abſurdum.

Sed negatur ſeqoela: quia ut peccatum capitis adulto imputetur, neceſſarium eſt quod tale peccatum ſit illi voluntarium moraliter; eo autem ipſo quod propriâ voluntate capitis voluntati opponatur, & illius peccatum retractet, vel illi efficaciter reſiſtat, peccatum capitis non eſt illi voluntarium moraliter, & conſequenter non peccat in capite. Quod duplici exemplo declarari poteſt. Primum eſt in parvulis, qui in inſtanti conceptionis peccatum originale ex Adamo contrahunt; ſi tamen Deus alicui illorum auxilium præberet, quo in tali inſtanti eliceret actum efficacem dilectionis ſupernaturalis, Deúmque ſuper omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eò quòd per talem actum peccatum capitis, quatenus fuit ſuum, efficaciter retractaret, & conſequenter impediret ne illud influxum moralem exerceret, peccatum originale in ſe transfundendo.

43. Aliud exemplum eſt: Si ego meum conſenſum in alium transferrem quoad percuſſionem alicujus v. g. & voluntatem meam non retractaré, illius percuſſio mea reputaretur: ſi verò priusquam alter percuſſionem exequeretur, meum conſenſum retractarem, percuſſionemque efficaciter deteſtarer, illa mihi non imputaretur in foro interiori, nec mihi eſſet voluntaria moraliter. Idem cum proportione in caſu propoſito dicendum eſt: ſi enim adultus peccatum capitis, in quo ejus voluntas moraliter continetur, per actum propriæ voluntatis non retractet, & voluntati capitis non ſe opponat, ejus peccatum imputatur illi; ſecùs autem, ſi per actum propriæ voluntatis ei reſiſtat, ejúſque peccatum deteſtetur; tunc enim peccatum capitis non eſt illi voluntarium moraliter.

Articulus III.

Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur?

44. CErtum eſt, peccatum originale per generationem & ſeminalem propagationem ab Adamo traduci in poſteros; ùt enim ait S. Thomas hìc qu. 81. art. 1. ad 2. *Per virtutem ſeminis traducitur humana natura à parente in prolem, & ſimul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim ſit iſte qui naſcitur conſors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo ſortitur per quandam generativam motionem.* Unde Job. 14. dicitur: *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* Quibus verbis (ùt advertit idem S. Doctor 4. contra Gent cap. 10.) denotatur quod ex immunditia humani ſeminis, aliqua immunditia (peccati ſcilicet originalis) ad hominem ex ſemine conceptum pervenit. Sed graviſſima difficultas eſt, quomodo mediante ſemine, quod eſt ſubſtantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci poſſit in poſteros, & productio gratiæ ſeu juſtitiæ originalis impediri.

45. Prima ſententia docet in humano ſemine ineſſe aliquam qualitatem morbidam, ſeu infectionem realem ei ſuperadditam, & ab Adamo derivatam, quæ peccatum originale cauſat, ſicut in ſemine leproſi eſt quædam corruptio quæ eſt principium lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, & alii, qui talem qualitatem non ex peccato Adami, ſed ex ſerpentis ſibilo venenoſo fuiſſe derivatam aſſerunt.

Verùm hæc ſententia, ſeu potius delirium, à Theologis communiter rejicitur: tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia & chimærica: tum etiam quia dato quod ſibilus venenoſus ſerpentis illam potuiſſet cauſare, eam ſolùm produxiſſet in Eva, cum qua ſerpens colloquium miſcuit, non verò in Adamo, cum quo ſermonem non habuit. Et dato quod in ipſo qualitatem illam cauſaſſet, unde, quæſo, potuiſſet tam fortes & validas obtinere radices, ut tot annorum curriculis firma perſeveraſſet, niſi Deo ſpeciali concurſu illam conſervante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuere. Unde.

Secunda ſententia aſſerit in ſemine hominum in natura lapſa, ſeclusâ omni qualitate morbidâ ſuperadditâ, eſſe virtutem inſtrumentalem, ſeu qualitatem fluentem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tanquam à cauſa principali. Cui ſententiæ favere videtur S. Thomas hic qu. 83. art. 1. in Corp. ubi ſic ait: *Peccatum originale fuit in Adamo ſicut in prima cauſa principali .... in ſemine autem corporali eſt peccatum originale, ſicut in cauſa inſtrumentali.* Et qu. 4. de Malo, art. 1. ad 9. agnoſcit in ſemine intentionalem virtutem, ratione cujus in illo continetur peccatum originale, ad modum quo color eſt in aëre, & anima in ſemine.

Hic tamen dicendi modus difficilis apparet; 46.
Nam qualitas fluida, motióque intentionalis non poſſunt de novo exiſtere, niſi etiam exiſtat principium efficiens illarum: Sed modò Adamus & peccatum ejus actuale non exiſtunt: Ergo Adamus per ſuum peccatum nequit eſſe cauſa efficiens qualitatis fluidæ vel motionis intentionalis in ſemine humano, quâ mediante peccatum originale in poſteris producat.

Explicatur ampliùs. Vel qualitas illa fluida exiſteret habitualiter in ſemine, vel ſolùm tunc quando à generante deciditur, & generationi applicatur. Non primum, tum quia permanentia habitualis non convenit fluidæ qualitati; tum etiam quia jam incideretur in ſententiam ſuprà confutatam de qualitate morbida. Nec ſecundum; quia quando ſemen deciditur, Adamus non exiſtit, nec peccatum illius, & conſequenter nequit ab illo effici phyſicéque cauſari qualitas prædicta: Ergo talis qualitas & motio intentionalis ſunt impoſſibiles.

Ut ergo vera ſententia, & germana mens D. 47.
Thomæ percipiantur, Notandum eſt ex Ferrarienſi 4. contra Gent. cap. 5. Conrado hic q. 81. art. 1. Lirano ſuper cap. 5 Epiſt. ad Roman. Salmanticenſibus hic diſp. 14. dub. 3. § 3. & Thoma Leonardi in libro quem nuper edidit de triplici ſtatu naturæ, lib. 2. cap. 15. quod quia Adamo data fuit juſtitia originalis non pro ſe tantùm, ſed ſub eo pacto, ut ſi in innocentia permaneret, in omnes poſteros, qui per ſeminalem propagationem ab eo deſcenderent, ſimul cum natura & per ipſum generationis actum illam propagaret, conſequenter in ſemine ejus fuit virtus inſtrumentalis juſtitiæ originalis cauſativa, quæ per primum Adæ peccatum ab ipſo fuit ablata, ùt docet S. Thomas q. 4. de Malo, art. 1. ad 9. cujus verba infrà referemus. Unde ſicut in ſtatu innocentiæ duplex conſideranda eſſet ratio in ſemine

Ada-

Adami; una naturalis & quaſi propria, ſecundum quam eſſet inſtrumentum generantis in ordine ad naturam ſecundùm ſe communicandam; alia quaſi ſupernaturalis, ſeu divinitus ſuperaddita, ſecundùm quam ſe haberet ut inſtrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura juſtitiam originalem: ita poſt peccatum in eodem ſemine Adami, & poſterorum ab ipſo deſcendentium, duplex ratio ſeu munus reperitur; unum naturale, quatenus habet eſſe inſtrumentum generationis & propagationis naturæ; hæc enim ratio ſeu perfectio, ſicut & alia naturalia, non fuit amiſſa per peccatum; aliud accidentale & extrinſecum, quatenus eſt inſtrumentum Adami peccantis ad communicandum defectum originalis juſtitiæ, in quo, ut infrà dicemus, peccatum originale conſiſtit. Primum ei convenit ratione ſuæ naturalis & poſitivæ perfectionis: ſecundum verò habet ex privatione ſupradicti vigoris inſtrumentalis, juſtitiæ originalis productivi, cauſatâ ex peccato ipſius primi parentis. Videmus enim in cauſalitatibus hanc ſervari rationem, quod quicquid perfectionis in effectu reperitur, totum tribuitur perfectioni cauſæ, quicquid verò eſt defectûs & imperfectionis, in ejus defectum reducitur; ſicut quicquid eſt vitalitatis, actualitatis, & motûs in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem eſt obliquitatis & defectûs, reducitur in tibiam claudam & infirmam. Quæ doctrina deſumpta eſt ex D. Thoma loco citato de Malo, ubi hæc ſcribit: *Ex peccato primi parentis deſtituta eſt caro ejus illâ virtute, ut ex ea poſſet decidi ſemen, per quod originalis juſtitia in alios propagaretur. Et ſic in ſemine defectus hujus virtutis eſt defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus; ſicut dicimus intentionem coloris eſſe in aëre, & intentionem animæ eſſe in ſemine. Et ex hoc etiam eſt ibi virtus ad ſimilem imperfectionem, ſicut eſt ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum, in ſemine hominis fuiſſe in ſtatu innocentiæ virtutem inſtrumentalem productivam juſtitiæ originalis, quâ in pœnam peccati primi parentis privatum & deſtitutum fuit. Secundum, in ſtatu naturæ corruptæ ſemen, ut tali virtute deſtitutum quo Adam transfundit peccatum originale in poſteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum juſtitia originali eſſe corruptionem & infectionem ſeminis, & veluti quandam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parum allucinantur illi, qui exiſtimant S. Thomam in ſemine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere; hoc enim ab ejus mente penitus alienum eſt, cùm expreſsè dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis* (productivæ juſtitiæ originalis) *eſt defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus, &c.* Unde Cajetanus hîc quæſt. 81. artic. 1. ſic ait: *Non oportet aliquam intentionalem qualitatem in ſemine fingere, quâ productivum ſit culpæ: hoc enim nec ſomniavit Author; cùm culpa nihil entitatis ſit, & concomitanter fiat, & ſufficiens ſit ſemen deciſum à natura deſtituta juſtitiâ originali. Verba autem Authoris in quæſt. 4. de Malo art. 1. ad 9. non ſignificant oppoſitum, ſed quòd privatio juſtitiæ originalis in ſemine illo modo quo in ſemine ſalvatur, ex defectu ſpectat ad genus moris virtualiter, non quia eſt actu moralis, ſed quia intendit ad tale peccatum; & ſic iſta privatio eſt quædam intentio mali moralis, & malum morale eſt in ea intentionaliter, ſicut color in aëre, & anima in ſemine. Et tenet ſimilitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cujus dicitur intentio; non quoad eſſe entis poſitivi, cùm hoc de privatione dici non poſſit, etiamſi fingendi detur licentia.*

48. Quæres, an ſemen humanum, ut deſcendens primordialiter ab Adamo, & ut carens prædicto vigore, ſeu virtute inſtrumentali productivâ juſtitiæ originalis, dici poſſit cauſa inſtrumentalis phyſica peccati originalis?

Reſpondeo affirmativè cum Salmanticenſibus ſuprà citatis: quia ſemen defectuoſum ratione talis privationis continet peccatum originale, eo proportionali modo quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & ſicut ratione vigoris contineret juſtitiam originalem, ſcilicet virtualiter. Cùm enim peccatum originale ſit quid privativum, & in privatione juſtitiæ originalis conſiſtat, ut infrà dicemus, ſufficit ad illius efficientiam via ut ita dicamus privativa: nam ſi virtus poſitiva cauſæ continet perfectionem poſitivam effectûs, non eſt cur privatio virtutis cauſæ non contineat defectum privativum qui reperitur in effectu; cùm ubi affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio ſit cauſa negationis.

49. Neque obſtat quòd privatio juſtitiæ originalis, in qua peccatum originale conſiſtit, ſit major privatio, ſeu privatio majoris perfectionis, quàm privatio prædicti vigoris: quia ſicut in poſitivis non requiritur quòd virtus inſtrumenti adæquet formaliter perfectionem effectûs (hoc enim ſoli cauſæ principali proprium eſt) ita in privativis non eſt neceſſe quod defectus inſtrumenti formaliter adæquet defectum in effectu productum. Unde ſicut vigor ille reſidens in ſemine, licèt formaliter non adæquaret juſtitiam originalem, poſſet illam per modum inſtrumenti transfundere; ſic defectus ejusdem vigoris, etiamſi formaliter ſit minor quàm defectus ipſius juſtitiæ originalis, poteſt eum per modum inſtrumenti communicare; habet enim ſe, ut dicebamus, defectus vigoris ad juſtitiæ originalis defectum, ſicut ipſe vigor ſe haberet ad juſtitiam originalem.

50. Non obeſt etiam huic continentiæ, ſemen eſſe quid corporeum & materiale, ſicut neque id continentiæ juſtitiæ originalis obeſſet: nam licèt peccatum non poſſit eſſe in re ita materiali & corporea, formaliter tanquam in ſubjecto, aut tanquam in cauſa effectiva principali, bene tamen virtualiter, ſicut in cauſa inſtrumentali, ut explicat D. Thomas hîc art. 1. ad 3. & in 2. diſt. 30. quæſt. 1. art. 2. ad 4. his verbis: *Dicendum quod licèt ſemen non habeat in ſe infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute, ſicut etiam patet quod ex ſemine leproſi generatur filius leproſus, quamvis in ipſo ſemine non ſit lepra in actu; eſt enim in ſemine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipſo quod in ſemine eſt talis diſpoſitio, quæ privatur illâ impaſſibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo ſtatu corpus humanum habebat, ſequitur quod in prole, quæ eſt ſuſceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

51. Ad complementum hujus quæſtionis placet hîc ſubnectere verba Auguſtini epiſt. 29. ad

Hieronymum, ubi faceto Apologo diſputatio-nem iſtam concludit. *Cùm* (inquit) *aliquis ruiſſet in puteum, ubi aqua tantùm erat, quæ eum magis exciperet ne moreretur, quàm ſuffocaret ne loqueretur, acceſſit alius, & dixit ei, quomodo huc cecidiſti? At ille dixit, obſecro cogita quomodo hinc eruas, non quomodo huc ceciderim quæras.* Ita quoniam ex fide Catholica conſtat, de peccato originali tanquam de puteo infamiæ animam Chriſti gratiâ liberari; ſatis nobis eſſe debet, quod modum quo ſalva fiat noverimus, etiamſi nunquam quomodo in malum illud devenerit perfectè cognoſcamus.

Articulus IV.

An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo eſſet primum, traduxiſſet in poſteros culpam originalem?

52. PArtem negativam tenent Alenſis 2. p. qu. 22. membro 3. art. 3. Catarinus opuſc. de Peccato originali parte ultimâ. Suarez de Opere ſex dierum lib. 6. cap. 13. num. 8. Meratius diſput. 14. de Peccatis ſect. 4. & 5. & alii Recentiores, exiſtimantes ex vi divinæ legis, & pacti cum Adamo initi, ſolùm duntaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuiſſe ad nos ex Adamo derivari; & hoc derivaturum fuiſſe, etiamſi non fuiſſet primum, ſed alia præceſſiſſent; atque adeo cauſalitatem peccati originalis nequaquam fuiſſe alligatam illi peccato, quia primo, ſed quia talis ſpeciei, ſcilicet gulæ.

§. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

DIco tamen, primum Adami peccatum fuiſſe cauſam traductionis culpæ originalis, non quia tale, ſed quia primum: unde ſi quodvis aliud priùs commiſiſſet, totam humanam infeciſſet naturam. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ hîc, quos ſequuntur Durandus, Cuetel, & alii.

53. Probatur primò ex D. Thoma in 2. diſt. 33. in fine in expoſitione litteræ ad ſecundam difficultatem, ubi ſic ait; *Dicendum quod hoc eſt per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale nocumentum naturæ humanæ intulit; quia ſcilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit..... quodcumque autem aliud peccatum fuiſſet hoc modo primum, etiam ſimilem effectum habuiſſet, ſive fuiſſet peccatum operis, ſive voluntatis.* Quo nihil clariùs & expreſſiùs in favorem noſtræ aſſertionis dici poteſt. Idem docet eâdem diſtinct. quæſt. 1. art. 1. diſt. 21. quæſt. 2. art. 2. ad 2. ibidémque ad Annibal. artic. 4. ad 2. Ad Roman. 5. lect. 3. De Malo quæſt. 4. artic. 8. & 2. 2. quæſt. 163. artic. 3. ad 2.

54. Probatur ſecundò ratione ex locis citatis deſumptâ. Idcirco primum Adæ peccatum traducitur in poſteros, quia per illud primus homo amiſit juſtitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratuitum, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet primus homo juſtitiam originalem; nam juſtitia originalis, utpote includens ipſam gratiam ſanctificantem, erat incompoſſibilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commiſſum, ſi fuiſſet primum, fuiſſet in poſteros traductum, ſubindéque fuiſſet cauſa originalis peccati.

55. Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet quidem pro ſe originalem juſtitiam, non tamen pro poſteris.

Sed contra: Eo ipſo quod Adamus per primum peccatum amiſiſſet juſtitiam originalem, amiſiſſet etiam vigorem ad eam communicandam poſteris, quia (ut dicebamus articulo præcedenti) talis vigor quaſi dimanabat ab ipſa juſtitia, & erat illi annexus: Ergo non ſolùm pro ſe, ſed etiam pro poſteris, per primum peccatum juſtitiam originalem amiſiſſet. Conſequentia manifeſta eſt: amittere enim juſtitiam originalem pro poſteris, eſt amittere vim ad eam poſteris communicandam.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

56. OBjicies primò: Solùm illud peccatum Adami derivaretur ad poſteros, quod eſſet capitale, id eſt, commiſſum ab eo ut capite totius naturæ: Sed nullum aliud, præter eſum ligni vetiti, eſſet capitale, ſed perſonale tantùm: Ergo nullum aliud, præter iſtud, etſi eſſet primum ad poſteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat eſſe capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturale ſuæ poſteritatis, ſed ex vi pacti quo fuit conſtitutus caput morale illius, ut artic. 2. oſtenſum eſt: Sed pactum ſolùm fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut transgreſſionem præcepti de non comedendo de ligno vetito: Ergo nullum aliud peccatum, præter eſum ligni vetiti, potuit eſſe capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quàm ex verbis iſtis Dei ad Adamum Geneſ. 2. *De ligno ſcientiæ boni & mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris:* Sed hæc comminatio ſolùm reſpicit transgreſſionem illius præcepti poſitivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantùm præcepti obſervantiæ aut transgreſſioni erat alligatum.

57. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad illius probationem neganda eſt iterum Minor. Ad cujus probationem, diſtinguo Minorem: hæc communicatio ſolùm reſpicit transgreſſionem illius præcepti poſitivi, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè & virtualiter, nego Minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. diſtinct. 33. in expoſitione textûs ſuprà citata: *In hoc oſtenditur, quod etiamſi alia peccata commiſiſſet, ſimilem pœnam ſuſtinuiſſet, quaſi à minori ad majus: gravius eſt enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in ſe eſt malum, quàm præterire præceptum diſciplinæ, quo prohibetur quod non eſt malum, niſi quia prohibitum.*

58. Objicies ſecundò: Priùs Adam peccavit peccato ſuperbiæ, quàm gulæ, vel inobedientiæ; & tamen peccatum Adæ, quod transmittitur in poſteros, non eſt ſuperbiæ, ſed inobedientiæ, ut patet ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 5. *Per unius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt*

multi

multi; vel gulæ, ut docet Baſilius homil. 1. de jejunio dicens: *Quia non jejunavimus, è Paradiſo excidimus:* Ergo primum Adæ peccatum non tranſmittitur in poſteros. Antecedens verò paſſim docetur à SS. Patribus, & à D. Thoma 2. 2. quæſt. 163. art. 1. ubi aſſerit primum peccatum Adami fuiſſe ſuperbiam, conſtátque tum ex ſuggeſtione ſerpentis, *Eritis ſicut Dii ſcientes bonum & malum*: tum ex verbis illis Tobiæ morientis ad filium: *Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio.* Quæ verba de primo peccato Adami, à quo omnis noſtra perditio & peccatum ortum deſumpſit, intelligunt S. Auguſtinus 14. de civit. capite 13. divus Thomas loco citato, Abulenſis in 3. cap. Geneſ. qu. 6. & plures alii.

59. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Priùs Adam peccavit peccato ſuperbiæ, priùs naturâ in genere cauſæ finalis, concedo Antecedens: priùs tempore, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Explicatur hæc ſolutio: Primum Adæ peccatum fuit tranſgreſſio illius præcepti, *De ligno ſcientiæ boni & mali ne comedas*. Geneſ. 2. licèt enim alia præceſſerint interiora, præſertim peccatum ſuperbiæ. quod, ut docet S. Thomas loco citato, fuit omnium primum, exterius tamen nullum aliud prædictâ tranſgreſſione priùs fuit, & quæ præceſſerunt interiora, ſe habent reſpectu illius ſicut actus interior, vel motivũ quo inductus eſt Adam ad tranſgreſſionem talis præcepti, cum quo efficiunt unum peccatum completum: nam ut ait D. Thomas loco citato: *Adamum peccatum multi motus concurrere poſſunt*. Et hîc qu. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, ſcilicet ſuperbia, inobedientia, gula, & alia hujuſmodi.* Deformitas tamen ſuperbiæ fuit prior aliis prioritate naturæ, in genere cauſæ finalis, quia ex fine aſſimilationis ad Deum, indebito modo obtinendæ, Adam fuit motus ad comedendum de ligno vetito, & tranſgrediendum Dei præceptum. Unde ſemper verum manet, primum Adæ peccatum ad nos fuiſſe derivatum.

60. Dices: Saltem ex hac ſolutione ſequitur non ſolam malitiam gulæ in illo peccato repertam, ſed etiam malitiam ſuperbiæ ad nos derivari: Atqui hoc eſt falſum: Ergo &c. Sequela patet, Minor autem probatur. Deus Geneſ. 3. incipiens exequi pœnam, peccato capitali Adami impoſitam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo &c.* cauſámque reddens talis punitionis, non, dixit Adamo, quia ſuperbus fuiſti, ſed *quia audiſti vocem uxoris tuæ, & comediſti*: At ſi malitia ſuperbiæ, capitalis eſſet, & ad nos per originem tranſiret, executio pœnæ pariter illi reſponderet: Ergo cùm ſolùm malitia comeſtionis pro cauſa pœnæ aſſignetur, illa ſolùm capitalis fuit, & ad nos per originem tranſiit.

61. Reſpondeo concedendo ſequelam Majoris, & negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt Deus pro cauſa pœnæ Adamo inflictæ malitiam ſuperbiæ non aſſignaverit, non ſequitur ipſam talis pœnæ non fuiſſe cauſam, ſaltem partialem & inadæquatam: ſi enim talis pœna fuit inflicta pro malitia & deformitate comeſtionis, à fortiori pro malitia ſuperbiæ, quæ gravior eſt, utpote jure naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem cur Deus cauſam punitionis peccati Adæ reddens, ſolem comeſtionis malitiam expreſſit, & non alias in hoc peccato incluſas, ea fuiſſe videtur, quòd in comminatione cap. 2. facta, ſolùm explicata fuerat malitia comeſtionis, ut patet ex verbis illis, *In quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris*: comminatio autem hujus pœnæ ideo ſpecialiter facta eſt pro tranſgreſſione illius præcepti, ut quia non erat de re ſecundùm ſe mala, intelligeretur per illam incurri mortem, quia prohibita erat.

62. Objicies tertiò: Juſtitia originalis non tranſiret in poſteros ex fide & humilitate primi parentis, ſed ex ſola obſervantia præcepti de non comedendo de ligno prohibito: Ergo ſola illius præcepti tranſgreſſio potuit derivari ad poſteros, ſecundùm ordinem de facto inſtitutum. Conſequentia patet: nam ſola illius præcepti tranſgreſſio derivatur ad poſteros, ex cujus obſervantia naſcerentur in juſtitia originali. Antecedens autem probatur: Etſi Adamus fidelis & humilis fuiſſet, & in peccatum ſuperbiæ non incidiſſet, ſi tamen præceptum illud poſitum de non comedendo de ligno vetito violaſſet, ejus poſteri in juſtitia originali non fuiſſent nati, ſed in peccato originali: Ergo nec ex fide, nec ex humilitate primi parentis, juſtitia originalis derivaretur in poſteros.

63. Reſpondetur, quod ſicut poſteri Adami ex prima tranſgreſſione cujuſcúmque præcepti naſcerentur in peccato, ut ſuprà probatum eſt, ad hoc ut naſcerentur in juſtitia originali, non ſufficiebat hujus vel illius præcepti obſervantia, ſed requirebatur obſervantia omnium, id eſt nullius præcepti tranſgreſſio: unde etſi Adamus legem illam poſitivam de non comedendo de ligno vetito obſervaſſet, ſi tamen totam legem non implaviſſet, ſed aliquod ejus præceptum violaſſet, ejus poſteri in originali juſtitia non fuiſſent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

64. EX dictis inferes primò, non ſolùm pueros natos ex infidelibus contrahere peccatum originale, ſed etiam natos ex fidelibus; nam filii etiam fidelium indigent baptiſmo: baptiſmus autem in remedium peccati originalis inſtitutus eſt. Addo quod S. Joannes Baptiſta natus eſt ex parentibus fidelibus & ſanctis; & tamen conſtat ex Evangelio illum fuiſſe ſanctificatum in utero matris, ſubindéque in ſua conceptione peccatum originale contraxiſſe.

65. Inferes ſecundò, ſolùm primum peccatum Adæ, non verò alia, vel ipſius, vel proximorum parentum, traduci in poſteros. Ita D. Thomas art. 2.

Probatur prima pars: Illud ſolùm peccatum per originem derivatur ad poſteros, quod fuit capitale: Sed ſolùm primum peccatum Adæ fuit capitale: Ergo illud ſolùm per originem derivatur in poſteros. Major patet ex ſuprà dictis: Minor verò ſuadetur primò ratione divi Thomæ. Illud ſolùm peccatum fuit capitale, quod corrupit naturam, illamque ſpoliavit dono communi, Adamo pro ſe, & pro tota ſua poſteritate commiſſo, nempe originali juſtitia: Sed ſolùm primum peccatum Adami hoc præſtitit; alia enim ejus peccata, vel proximorum parentum, illam ſupponebant per primum ejuſdem

dem Adæ peccatum deſtructam: Ergo ſolùm primum peccatum Adami fuit capitale. Secundò probatur eadem Minor. Alii parentes non fuerunt inſtituti capita à Deo, & primus parens poſt primum peccatum hanc capitis dignitatem amiſit; aliàs enim, cùm tunc non poſſet in poſteros juſtitiam originalem transfundere, manſiſſet caput ſolùm in ordine ad malum, quod eſt inconveniens: Ergo ſolùm primum Adæ peccatum fuit capitale.

66. Deinde ſecunda pars Corollarii ſuaderi poteſt, tum ex Anſelmo lib. de conceptu virgin. cap. 23. ſic dicente: *Quoniam nullus poſt Adam potuit filiis ſuis juſtitiam ſervare, nullam video rationem cur proximorum parentum peccata filiorum debeant animabus imputari*: Tum etiam ex illo Apoſtoli ad Roman. 5. *Vnius delicto multi mortui ſunt, & per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi*: quæ verba ſtare non poſſent, ſi aliorum parentum peccata nobis nocerent, & ad poſteros transirent.

Nec obſtat id quod dicitur Exodi 20. nempe quòd Deus viſitat peccata parentum in filiis: hoc enim, ut ait S. Thomas infrà quæſt. 87. art. 8. ad 1. *videtur referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii ſunt quædam res parentum, & ſucceſſores prædeceſſorum: vel ſi referatur ad pœnas ſpirituales, dicitur propter imitationem culpæ*, &c.

67. Inferes tertiò: quod ſi Adam non peccaſſet, peccante Cain, filii ejus non contraxiſſent peccatum originale: peccatum enim Cain non fuit capitale, ſed perſonale; cùm ſolus Adamus conſtitutus fuerit caput morale ſuæ poſteritatis, quantùm ad traductionem juſtitiæ, vel peccati originalis.

68. Dices: D. Thomas quæſt. 5. de Malo artic. 4. ad 8. videtur oppoſitum expreſsè docere, ait enim: *Si aliquis ex poſteris Adam peccaſſet, eo non peccante, moreretur quidem propter ſuum peccatum actuale, ſicut Adam mortuus fuit: ſed poſteri ejus morerentur propter peccatum originale.*

Reſpondent aliqui, D. Thomam hîc art. 2. retractaſſe illam ſententiam. Sed meliùs reſpondetur ipſum loqui non ex vi legis de facto ſtatutæ à Deo, ſed ex vi alterius decreti, quod probabiliter autumat Deum in illa hypotheſi habiturum: nam ſatis probabile & veriſimile eſt, quòd decernente Deo non permittere peccatum in Adamo, & permittere in ejus filio, conſequenter decerneret talem filium Adami conſtituere caput morale ſuorum deſcendentium cùm ratio capitis moralis potentiam ad transfundendum in poſteros peccatum, vel originalem juſtitiam, prout ipſi placuerit, importet: ſuppoſito autem hoc decreto, ſine dubio peccatum illius in iſtos deſcenderet.

69. Inferes quartò, omnes homines ex Adamo per ſeminalem propagationem derivatos, niſi habeant ſpeciale privilegium, peccatum originale contrahere: quia ut art. 3. oſtendimus, peccatum originale, mediante ſemine vitiato, ſeu virtute traducendi juſtitiam originalem deſtituto, ab Adamo traducitur in poſteros. Dixi, *niſi habeant ſpeciale privilegium*, quia multi piè exiſtimant, Beatiſſimam Virginem ſpeciali privilegio à lege communi exemptam fuiſſe: Eccleſia tamen hoc adhuc non definivit, ſed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controverſia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis probabile judicaverit.

A Hoc enim teſtantur Sixtus IV. in conſtitutione quæ incipit, *Grave nimis*. confirmata à Concilio Tridentino in ſeſſ. 5. Pius. V. in Bulla cujus initium eſt, *Super ſpeculam*, data Romæ 1570. pridie Kalend. Decembris; Paulus V. in Bulla quæ incipit, *Regis pacifici*, edita die 6. Julii 1616. Gregorius XV. in conſtitut. quæ incipit: *Sanctiſſimus D. N.* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum, inſtantem & urgentem ut immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cùm nondum æterna ſapientia Eccleſiæ ſuæ tanti myſterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorumque Pontificum authoritate, debent fideles populi conquieſcere.* Unde graviter excedunt, & B graves Eccleſiæ cenſuras incurrunt, qui alterutram ex his ſententiis, hæreſi vel errore notare audent.

Inferes quintò cum D. Thoma hîc artic. 4. 70.
quòd ſi aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, ſicut Eva ex coſta Adæ, peccatum originale non contraheret: quia non deſcenderet ex Adamo per ſeminalem propagationem, nec eſſet in eo tanquam in principio activo, ſed materiali tantùm & paſſivo, vel ut ait divus Thomas hîc art. 4. ad 3. *Eſſet in Adam ſecundùm corpulentam ſubſtantiam, non ſecundùm ſeminalem rationem.* Unde in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 3. ſic habetur: *Homines niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur,* C *non naſcerentur injuſti.* Idem dicendum eſt de eo qui ex ſemine ſolius mulieris formaretur: nam etſi quidam arbitrentur ſemen matris activè ad generationem concurrere, quia tamen minùs principaliter concurrit, non ſufficit ad contractionem peccati originalis: unde Chriſtus, qui non ex virili ſemine, ſed ex puriſſimis B. Virginis ſanguinibus fuit miraculosè conceptus, ex vi ſuæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis ex ſolo ſemine viri, matrici mulieris abſentis, divinâ virtute, vel miniſterio dæmonum infuſo, formaretur, peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili ſemine totaliter, vel ſaltem principaliter D reſidentem, originem traheret.

Inferes ſextò: quod ſi Adam genuiſſet ante 71.
peccatum, proles non contraxiſſet peccatum originale. Idem exiſtimo dicendum, ſi ante peccatum habuiſſet cum Eva congreſſum, & poſtea ante fœtûs animationem peccaſſet. Ratio utriusque eſt, quia illi ſolùm contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis ſeminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his caſibus proles non fuiſſet contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis ſeminalis, cùm puer fuiſſet natus vel conceptus, aut ſaltem ſemen deciſum ante peccatum Adami; unde tunc ſemen Adami nullam habuiſſet E infectionem ad maculandam prolem, ſed potiùs vigorem ad juſtitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis artic. 3. Ergo &c. Eadem ratio convincit quòd ſi Adamus ante peccatum genuiſſet filium, deinde talis filius alios poſt Adami peccatum generaſſet, iſti Adami nepotes peccatum originale non contraxiſſent: quia non fuiſſet in lumbis ejus quando peccavit, ſed antecedenter ſolùm ad primum ejus peccatum, medi generatione parentis proximi, quam ſupponimus Adami peccatum præceſſiſſet; unde producti fuiſſent virtute ſeminis non infecti, ſed deciſi ab Adamo juſto ante peccatum, ſubindéque præditi vigore ad juſtitiam originalem

lem communicandam. De quo videri poſſunt A Salmanticenſes diſp. 14. dubio 6. §. 3.

72 Inferes ſeptimò, quòd ſi Eva peccaſſet, Adamo non peccante, filii ejus non contraherent originale peccatum, benè tamen è contra: quia ſcilicet Eva non fuit inſtituta caput morale humani generis, ſed ſolus Adam.

Dices: Præceptum de non comedendo, & comminatio mortis, non ſolùm Adamo, ſed etiam Evæ facta ſunt: Sed ex præcepto & comminatione ſuprà intulimus pactum Dei cum Adamo, quo fuit conſtitutus caput morale humani generis: Ergo uterque debet caput agnoſci diviſivè aut collectivè, & conſequenter ab utroque culpa originalis contrahitur. Unde B ſicut ad Roman. 5. dicitur: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, ita Eccle. 25. aſſeritur quòd *à muliere initium factum eſt peccati*.

Reſpondeo quòd licèt tam præceptum, quàm comminatio mortis Adamum & Evam reſpexerint, diverſimodè tamen; Evam quidem ut ſingularem perſonam, Adamum verò tanquam caput naturæ: unde à ſolo Adamo culpa originalis contrahitur, ſicut ab eo ſolo juſtitia originalis in ſtatu innocentiæ fuiſſet transfuſa in poſteros. Cùm verò dicitur quòd mulier eſt initium peccati, hoc intelligendum eſt per modum occaſionis & ſuaſionis, non verò per modum C principii transfuſionis, ut explicat D. Thomas 1. ad Corinth. 15. lect. 3. & in 4. diſt. 1. qu. 2. art. 2. quæſtiunc. 2. ad 1.

ARTICULUS V.

In quo eſſentia peccati originalis conſiſtat?

73 ITA difficile eſt peccati originalis naturam comprehendere, ut ipſe Auguſtinus Doctorum aquila, cujus acica perſpicaciſſima ſecretiora divinæ gratiæ arcana penetravit, ad hujus difficultatis aſpectum caligare, & in hac quæſtione anceps dubiuſque hærere videatur: D nam in Epiſtola ad Hieronymum ſuam ignorantiam fateri non erubeſcens, ab illo petit edoceri, & libro de moribus Eccleſiæ cap. 22. dicit: *Hoc peccato antiquo nihil eſt ad prædicandum notius, nihil eſt ad intelligendum ſecretius*. Unde cùm, teſte Tertulliano lib. 2. de Nat. *Varietas opinionum veniat ex ignorantia veritatis*, non mirum, ſi in hujus difficultatis reſolutione Authores ita inter ſe dividantur, ut ferè tot ſint ſententiæ quot capita. Antequam eas referamus, & quid in hac materia probabilius, & menti S. Doctoris conformius ſit, declaremus, errores Hæreticorum hujus temporis breviter confutandi ſunt. Unde ſit.

§. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

74 INTER errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodiere, primus & omnium abſurdiſſimus eſt error Matthiæ Flacii Illirici, Lutheranorum rigidorum Patris, qui in libello de peccato originis aſſerit illud non eſſe accidens ſuperadditum, ſed ipſam ſubſtantiam animæ rationalis, quæ tota ſubſtantialiter manſit ex peccato Adami corrupta. Hic error, ſeu potiùs delirium, ab omnibus rejicitur. Primò quia incidit in Manichæorum hæreſim, qui peccatum ſubſtantiam quandam ſeu naturam eſſe aſſerebant. Secundò, quia ex illo ſequitur Deum eſſe authorem peccati originalis: cùm enim anima, utpote per creationem facta, ſolùm cauſetur à Deo, ſi ſeipſa, & non ratione alicujus ſuperadditi, ſit mala moraliter malitiâ originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertiò, quia pugnat cum Tridentio ſeſſ. 5. canone 5. aſſerente per baptiſmum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati, cùm tamen per baptiſmum nihil ſubſtantiale animæ rationalis tollatur. Denique quia Philoſophiæ principiis opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem eſſe.

Ex his confutatus manet ſecundus error parùm à præcedenti diſtans, qui eſt Lutheri, Kemnitii, & aliorum hæreticorum, aſſerentium quod licèt peccatum originale non ſit ipſa anima rationalis, eſt tamen aliquid ſubſtantiale corporeum, ut cor, hepar, vel ipſum compoſitum, quod dicitur humana natura. De quo videri poteſt Bellarminus lib. 5. de amiſſione gratiæ cap. 2. 75

Tertius eorumdem hæreticorum error, & ferè omnium qui Lutheri & Calvini ſemitis inceſſerunt, aſſirmat peccatum originale formaliter eſſe concupiſcentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proſcribitur. Per baptiſmum tollitur in renatis quicquid habet veram & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. & conſtat ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis eſt in his qui ſunt renati in Chriſto Ieſu*: At concupiſcentia non tollitur per baptiſmum, ſed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem ſancta Synodus docet, & colligitur ex D. Paulo ad Roman. 7. dicente, *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ* &c. Ergo eſſentia peccati originalis nequit formaliter in concupiſcentia conſiſtere. 76

Hæc ratio probat, non ſolùm in baptizatis, ſed D etiam in non baptizatis, concupiſcentiam non eſſe formaliter originale peccatum: nam ſi hoc tollitur per baptiſmum, & illa remanet, manifeſtum eſt, neque ante baptiſmum ipſam concupiſcentiam ſecundùm ſe fuiſſe peccatum originale formaliter.

Objiciunt in primis hæretici varia Apoſtoli teſtimonia, in quibus concupiſcentiam appellat peccatum inter quæ iſtud ad Roman. 7. celebre eſt, *Iam non ego operor illud, ſed quod habitat in me peccatum*; id eſt concupiſcentia: Sed illa non poteſt eſſe peccatum actuale, cùm non ſit actus, ſed habitus: Ergo erit peccatum originale. 77

E Communis reſponſio eſt, Apoſtolum appellare concupiſcentiam peccatum, non quòd ſit peccatum formaliter, ſed quia ex peccato eſt, ſcilicet originali, & ad peccatum inclinat, videlicet actuale: ſeu quod idem eſt, appellatur peccatum, quia eſt effectus peccati originalis, & cauſa peccati actualis. Ita Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. ubi ſic dicitur: *Hanc concupiſcentiam, quam aliquando Apoſtolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Eccleſiam Catholicam nunquam intellexiſſe peccatum appellari, quòd verè & propriè in renatis peccatum ſit, ſed quia ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat.* Quam doctrinam deſumpſit Concilium ex Auguſtino lib. 1. 78

lib. 1. retract. cap. 15. & lib. 1. de nuptiis cap. 23. ubi dicit concupiſcentiam vocari peccatum *quia peccato facta eſt, cùm iam in regeneratis non ſit ipſa peccatum; ſicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus vocatur ſcriptura quam facit manus. Itemque ſic vocatur peccatum, quia peccatum, ſi vincit, facit: ſicut vocatur frigus pigrum, non quòd à pigris fiat, ſed quòd pigros faciat.*

79 Sed contra hanc ſolutionem inſtabis ex eodem S. Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3. ubi ſic ait: *Sicut cæcitas cordis & peccatum eſt, quo in Deum non creditur, & pœna peccati quâ cor ſuperbum dignâ animadverſione punitur, & cauſa peccati, cùm aliquid mali cordis errore committitur: ita carnis concupiſcentia, adversùs quam bonus concupiſcit ſpiritus, & peccatum eſt, quia ineſt illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœna peccati eſt, quia reddita eſt meritis inobedientis, & cauſa peccati eſt, defectione conſentientis, vel contagione naſcentis.* Quibus verbis apertè docet concupiſcentiam eſſe in ſe peccatum, & non ſolùm cauſam vel effectum peccati

80 Reſpondeo concupiſcentiam idcirco ab Auguſtino dici eſſe peccatum, & non ſolùm cauſam vel effectum peccati, quòd ſit vitium & infirmitas naturæ, prout à Deo fuit inſtituta, tollens primam illius integritatem & perfectionem; non autem quòd ſit propriè & formaliter peccatum aut offenſa Dei: ibi enim agebat contra Pelagianos, aſſerentes concupiſcentiam non eſſe malam, nec vitium aut infirmitatem naturæ, ſed rem prorſus indifferentem; contra quos dicit eam eſſe malam, pœnamque peccati, ac vitium naturæ inſtitutæ à Deo.

81 Dices, Comparat Auguſtinus concupiſcentiam cum cæcitate cordis, quâ Deo non creditur: Sed hæc propriè & formaliter eſt peccatum; Ergo & concupiſcentia.

Reſpondeo primò: Etiamſi cæcitas cordis eſſet peccatum, non tamen ſequeretur concupiſcentiam apud Auguſtinum, eſſe peccatum; quandoquidem non eſt neceſſe, ut quæ inter ſe comparantur, per omnia & in omnibus conveniant, ſed ſatis eſt quòd in aliquo conveniant: quod in omnibus ferè comparationibus repetitur.

Reſpondeo ſecundò, ipſam cordis cæcitatem, niſi ſit aliquo pacto voluntaria, non eſſe propriè peccatum, ut conſtat in infidelibus negativè, qui nihil unquam de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, in quibus propterea ignorantia myſteriorum fidei prorſus eſt inculpabilis, ut docet S. Auguſtinus Epiſt. 105. dicens: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati eſt non credere, non autem peccatum.* Et S. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœna, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis conſecuta eſt.*

82 Objicies ſecundò: Concupiſcentia eſt formaliter malum morale: Ergo eſt peccatum formaliter: Sed non perſonale, ut patet: Ergo originale. Antecedens, in quo eſt difficultas, ſuadetur primò. Id quod legi opponitur, eſt malum morale formaliter: Sed concupiſcentia opponitur legi, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *ſentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: Ergo eſt malum morale formaliter. Secundò, Solum malum morale odio habetur à Deo, cùm nihil odio habeat eorum quæ fecerit, & omnia fecerit, præter peccatum ſeu malum morale: At Deus concupiſcentiam odio habet, ut docet Auguſtinus in illud Pſal. 45. *Malitiam autem non odivit*; quocirca etiam juſti illam odio proſequuntur, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *Quod odi malum illud facio*: Ergo concupiſcentia eſt formaliter malum morale. Probatur tertiò idem Antecedens: Solum malum morale ſubterfugit Dei cauſalitatem, juxta illud Joan. 1. *ſine ipſo factum eſt nihil*, id eſt, Auguſtino interprete, ſine ipſo factum eſt peccatum, quod nihil eſt: Sed concupiſcentia cauſalitatem Dei ſubterfugit; alias cùm illa ad peccatum inclinet, Deus illam cauſans, ad peccatum inſtigaret: Ergo eſt formaliter malum morale.

Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, diſtinguo Majorem: Id quod legi opponitur formaliter ratione ſui, eſt malum morale formaliter, concedo Majorem: quod legi opponitur tantum cauſaliter, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: concupiſcentia opponitur legi, cauſaliter, concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Conſequentiam. 83

Ad ſecundam probationem, nego Majorem: non enim ſolùm odio habetur à Deo quod eſt malum morale formaliter, ſed etiam quod eſt malum morale cauſaliter, id eſt cauſa malitiæ moralis, ut conſtat in habitu vitioſo, in materiali peccati, reduplicativè ut tale eſt, ſeu prout fundat malitiam moralem: utrumque enim odio habetur à Deo, & tamen in neutro malitia moralis reperitur formaliter, ſed cauſaliter tantùm aut fundamentaliter. Ex quo patet ſolutio ad tertiam probationem. Major enim pariter neganda eſt: habitus ſiquidem vitioſus, & materiale peccati, reduplicativè ut tale, ſeu prout fundat malitiam moralem, non cauſantur à Deo, & tamen non ſunt formaliter mala malitiâ morali, ſed cauſaliter tantùm vel fundamentaliter, ut dicebamus: unde licèt concupiſcentia accepta formaliter non cauſetur à Deo, non ſequitur eam eſſe formaliter malam malitiâ morali, ſed cauſaliter tantùm, quatenus inclinat ad peccatum, & eſt cauſa illius. Poteſt etiam dici mala & peccatum materialiter, quia ut docet D. Thomas hic ar. 3. *Peccatum originale materialiter eſt concupiſcentia, formaliter verò defectus originalis juſtitiæ.*

Sed quæres, an ly *materialiter*, à D. Thoma propriè & in rigore uſurpetur, vel ſolùm largè & impropriè, quatenus id quod conſequenter & illativè ad peccatum originale ſe habet, quodammodo ejus materia dici poteſt?

Reſpondeo cum Salmanticenſibus hic diſp. 16. dub. 4. §. 3. concupiſcentiam, juxta doctrinam D. Thomæ, eſſe verè & propriè materiam originalis peccati, eoque modo quo in actuali actus exterior habet ſe ut materia, reſpectu interioris, vel converſio reſpectu averſionis. Ita enim expreſsè docet S. Doctor qu. 3. de malo art. 7. in corp. ubi ſic concludit: *Ignorantia & fomes ſunt materialia in originali peccato, ſicut converſio ad bonum commutabile in actuali.* Ex qu. 4. art. 2. multoties id repetit tam in corpore quàm ad argumenta: in ſolutione verò ad 11. ſic ait: *Concupiſcentia poteſt dupliciter conſiderari: uno modo ſecundùm quod eſt in alio, & hoc modo concupiſcentia quæ eſt in patre ponitur cau-* 84

ſa

ſa originalis peccati, quod eſt in filio, & non eſt de aſſentia ejus, ſed præcedit ipſum: alio modo poteſt conſiderari ſecundum quod eſt in eodem, & eſt cauſa per modum materiæ, quæ eſt de eſſentia rei, & præcedit quodammodo per modum materiæ, ſicut corpus præcedit animam in ordine cauſæ materialis.

§. II.

Abſurdæ vel improbabiles quorumdam Catholicorum ſententiæ excluduntur.

85 PRÆTER errores manifeſtos §. præcedenti confutatos, ſunt quædam Catholicorum ſententiæ, quæ licèt hæreticæ non ſint, erroneæ tamen, aut errori proximæ cenſentur, vel ſaltem ut abſurdæ & improbabiles communiter à Theologis rejiciuntur. Hujuſmodi eſt ſententia illa de qualitate morbida, cauſata ex ſibilo ſerpentis, in qua Gregorius Ariminenſis, & quidam alii antiqui Theologi, eſſentiam peccati originalis conſtituunt, de qua ſupra art. 3.

Ejuſdem farinæ, ſeu furfuris eſt ſententia Alberti Pighii, & Ambroſii Catharini, qui nihil intrinſecum in parvulis agnoſcunt, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat: unde illud conſtituunt in peccato actuali Adami, prout extrinſecè parvulos peccatores denominat; indeque colligunt, peccatum originale non multiplex, ſed unum numero, in omnibus parvulis eſſe. Eandem ſententiam tuetur Alphonſus Salmeron ſuper cap. 5. Epiſtolæ ad Roman. diſp. 45. 46. & 47.

86 Illa tamen ut erronea communiter rejicitur, & Vazquez hic diſp. 132. cap. 3. eam errori Pelagii negantis originale peccatum in parvulis annumerat. Et ſaltem negari non poteſt, quin ſit in fide periculoſa, & a prædicto errore parùm recedens; ideòque aboleri juſſa eſt in Indice expurgatorio, verbo *Ambroſius Catharinus*, poteſtque breviter confutari. Primò, quia Apoſtolus ad Roman. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum*: Sed hoc non poteſt verificari de peccato actuali Adami, cùm illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinſecum, ad poſteros ejus tranſiens, quo intrinſecè peccatores denominantur.

87 Secundò impugnatur prædicta ſententia: Tridentinum ſeſſ. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in poſteros. omnibus ineſſe, eſſeque omnibus proprium. Et ſeſſ. 6. cap. 3 ait quod *Homines, dum concipiuntur, propriam injuſtitiam contrahunt*: Sed peccatum quod fuit in Adamo nihil horum habet; neque enim ineſt ejus poſteris, aut eos afficit intrinſecè, ſed ſolùm intrinſecè & moraliter; neque eſt uniuſcujuſque proprium peccatum, ſed unum commune pro omnibus; neque eſt aliquid traductum per generationem tanquam per cauſam: Ergo juxta Tridentinum aliquid diſtinctum à peccato Adami debet admitti, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat.

88 Tertio, Idem Concilium ibidem comparat peccatum & injuſtitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum juſtitia & ſanctitate, quam à Chriſto Domino per baptiſmi regenerationem recipimus: Sed hæc eſt nobis intrinſeca, ineſtque unicuique juſtificato ſua propria ſanctitas, diſtincta à ſanctitate ipſius Chriſti: Ergo ſimiliter in unoquoque ex his qui ex Adamo propagantur, debet eſſe ſua propria injuſtitia, & peccatum intrinſecum, diſtinctum à peccato ipſius Adami.

89 Denique impugnatur: Pœna damni, quæ eſt carentia divinæ viſionis, & correſpondet culpæ originali, intrinſecè afficit omnes qui ante baptiſmum decedunt, neque eſt una pro omnibus, ſed ineſt ſingulis unicuique propria, ut eſt per ſe notum: Ergo & peccatum originale, aliàs non eſſet proportio inter culpam & pœnam.

90 Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi*: Sed conſtitui per aliquid, non denotat cauſam efficientem, ſed formalem; Ergo inobedientia actualis Adami, non effectivè, ſed formaliter conſtituit parvulos peccatores; & conſequenter in illa conſiſtit eſſentia culpæ originalis.

Reſpondeo quod licèt regulariter, ly *conſtitui per aliquid*, cauſam formalem ſignificet, non uſurpatur tamen ab Apoſtolo in ſenſu formali, ſed cauſali, ut ex verbis ſequentibus patet: *Sicut per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi, ita & per unius obedientiam juſti conſtituuntur multi*: At per obedientiam Chriſti non conſtituimur juſti formaliter, ſed effectivè ſolùm, quatenùs Chriſti obedientia eſt cauſa meritoria juſtitiæ ſeu gratiæ juſtificantis non formaliter, ut patet ex Tridentino ſeſſ. 6. can. 10. & 11. Ergo illa verba: *Per inobedientiam unius*, non denotant cauſam formalem infectionis habitualis parvulorum, ſed duntaxat effectivam.

91 Tertia ſententia, quæ ut abſurda & improbabilis communiter rejicitur, aſſerit eſſentiam culpæ originalis in reatu pœnæ conſiſtere. Hanc docuerunt Roffenſis art. 2. contra Lutherum, Altiſiodorenſis tract. 28. cap. 2. & Durandus in 2. diſt. 30. qu. 3. illamque Vazquez diſp. 13. cap. 3. attribuit Auguſtino, & conatur oſtendere alienas ab ejus mente eſſe gloſſas aliquorum, qui in vero & ſano ſenſu mentem illius explicare voluerunt, de quo infra. Cæteris tamen Theologis improbabilis hæc ſententia viſa eſt: Nam nomine *reatus* intelligitur obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ: Sed in neutro poteſt eſſentia culpæ originalis conſiſtere: Ergo non eſt in reatu conſtituenda. Minor probatur. Et in primis quòd in obligatione luendi pœnam conſiſtere nequeat, manifeſtum videtur: tum quia talis obligatio ſupponit culpam, cùm nemo obligetur ad pœnam, niſi quia habet culpam: tum etiam quia perſeverante culpâ, poteſt tolli obligatio ad pœnam, ſi Deus peccatori pœnam remittat, ut poteſt. Quòd verò eſſentia culpæ originalis in reatu accepto pro condignitate pœnæ conſiſtere nequeat, hac ratione ſuadetur. Condignitas pœnæ eſt proprietas conſequens culpam, ſicut condignitas præmii conſequitur bonitatem moralem actûs meritorii: Ergo eſſentia culpæ originalis conſiſtere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ.

92 Dices primò: Dionyſius de divin. nomin. cap. 4. quem refert & ſequitur D. Thomas infra qu. 87 art. 1. ad 2. ait, *puniri non eſt malum, ſed fieri pœnâ dignum*: Ergo dignitas pœnæ eſt malitia moralis, ac proinde ſufficiens ut peccatum originale conſtituat in ratione peccati.

93 Reſpondeo quòd eſſe pœnâ dignum, eſt malum moraliter, non primariò & per modum eſſentiæ peccati, ſed ex conſequenti ſecundariò, & per modum proprietatis malitiæ: ſicut enim bo-

Digitized by Google

num morale ſuas habet paſſiones, quæ non conſtituunt eſſentiam bonitatis moralis, ſed conſequuntur illam, inter quas numeratur dignitas præmii vel laudis, quæ conſequitur ad actum virtutis, ut docet D. Thomas ſupra qu. 21. art. 2. ita malum morale ſuis proprietatibus gaudet, & una ex illis eſt dignitas pœnæ.

94 Dices ſecundò: D. Auguſtinus variis in locis docet concupiſcentiam in non baptizatis eſſe originale peccatum, non ratione ſui, ſed ratione reatûs, & idem eſſe tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etſi maneat concupiſcentia, quia licèt maneat actu, tranſit reatu: Ergo ex mente Auguſtini peccatum originale in reatu conſiſtit.

95 Reſpondet Vazquez, ubi ſupra, Auguſtinum revera in ea fuiſſe ſententia: cùm enim (inquit) circa eſſentiam peccati originalis multoties ſuam ignorantiam fateatur, nihil mirum, ſi vir alioquin doctiſſimus, & ſanctiſſimus, difficultate rei oppreſſus, nihil aliud invenerit, in quo eſſentiam peccati originalis conſtitueret, quàm reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas diſp. 11. ſect. 2.) probabiliter fuerit deceptus.

96 Sed hæc reſponſio S. Doctori, & toti Eccleſiæ injurioſa videtur: Nam ſententia illa quæ peccati originalis eſſentiam in ſolo reatu & obligatione ad pœnam conſtituit, in Pelagianorum errorem incidit, ut fatetur ipſe Vazquez loco citato num. 14. & patet manifeſtè: Pelagiani enim non negabant in poſteris Adæ obligationem luendi pœnas, ſed ſolùm contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, ſeu in ipſis exiſtente, ſed ex peccato primi parentis; quod totum fatentur qui originalem culpam in ſola obligatione ad pœnam conſtituunt: Ergò ſi hanc ſententiam tenuit Auguſtinus, in Pelagianam hæreſim incidit, & verbis tantùm, non reipſa, originalem culpam in poſteris Adæ admiſit. Quod abſurdiſſimum eſt, nec ſolùm Auguſtino, ſed etiam toti Eccleſiæ injurioſum: cùm ſanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæreſis extirpatorem, ac invictiſſimum fidei athletam & Atlantem Eccleſia veneretur & laudet.

97 Hac ergo rejectâ ſolutione, reſponderi poteſt primò cum Montezino, Auguſtinum lib. 1. de nuptiis cap. 25 & 26. ubi prædictam inſinuavit ſententiam, non dixiſſe culpam originalem conſiſtere in reatu pœnæ, ſed in reatu abſolutè: reatus autem abſolutè ſumptus, eſt quid diverſum à reatu pœnæ, ſeu obligatione ad illam, & poteſt accipi pro eſſentia culpæ, in qua radicatur obligatio ad pœnam; ſicque de facto ſumitur à D. Thoma hic quæſt. 81. art. 3. ad 2. aſſerente per baptiſmum tolli peccatum originale ſecundùm reatum, id eſt quantùm ad culpam: quo loquendi modo utitur Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. & in Scriptura ſacra ſæpè reatûs nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *percuſſit Deus populum pro reatu vituli*, id eſt pro culpa adorationis vituli.

Secundò dici poteſt, quod ſi aliquando Auguſtinus in reatu pœnæ eſſentiam culpæ originalis conſtituit, non accepit reatum formaliter pro obligatione ad pœnam, ſed radicaliter & fundamentaliter, pro radice ſcilicet & fundamento talis obligationis, quæ eſt privatio juſtitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, eſſentia peccati originalis formaliter conſiſtit.

§. III.

Quorundam recentiorum Thomiſtarum ſententia confutatur.

QUIDAM recentiores Thomiſtæ exiſtimant peccatum originale conſiſtere formaliter in converſione habituali ad creaturam, ſeu in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, cauſato in nobis ex peccato Adami. Ita docent Martinez hic qu. 82. ar. 1. dub. 1. concluſ. 4. Nunno 3. p. quæſt. 86. art. 2. dub. 2. & Magiſter Herrera lib. de concep. virginis cap. 15. 98

Hæc ſententia, licèt majorem probabilitatis ſpeciem præ ſe ferat, quàm præcedentes, gravioribuſque nitatur fundamentis, diſplicet nihilominus aliis D. Thomæ Diſcipulis. Primò, quia S. Doctor qu. 5. de malo art. 2 ait: *In peccato originali non eſt converſio, ſed ſolà averſio, vel aliquid averſioni reſpondens, ſcilicet deſtitutio animæ à juſtitia originali; & ideò peccato originali non debetur pœna ſenſûs, ſed ſolùm pœna damni, ſcilicet carentia viſionis divinæ.* Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, peccatum originale non poteſt conſiſtere in converſione habituali ad creaturam ut ultimum finem, cauſata in nobis ex peccato Adami. 99

Confirmatur: D. Thomas locis §. ſequenti citandis, nihil aliud in peccato originali agnoſcit, niſi pro materiali concupiſcentiam, & pro formali privationem originalis juſtitiæ. At ſi formaliter eſſet aliquid poſitivum, nimirum converſio habitualis ad bonum commutabile, aliquid aliud importaret, imò privatio originalis juſtitiæ, ejus eſſentiam & rationem formalem minimè ingrederetur: Ergo &c. 100

Secundò, Ex peccato Adami non poteſt reſultare in nobis aliqua qualitas, ſeu habitus inclinans animam in bonum commutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, ſeu habituali converſione, peccatum originale conſiſtere nequit. Conſequentia manifeſta eſt, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transfunditur & derivatur in poſteros. Antecedens verò ſuadetur: Vel talis habitus derivaretur in nobis ex peccato Adami ut à cauſa efficiente phyſica, vel duntaxat ut à cauſa morali? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad primam partem. Si peccatum Adami eſſet cauſa phyſica transfuſionis hujuſmodi habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile ut in ultimum finem, vel id haberet ex natura ſua, vel ex elevatione divina, vel ex vi pacti quo Deus Adamum conſtituit ſuæ poſteritatis caput? Sed ex nullo ex his capitibus id poteſt habere: Ergo non poteſt eſſe cauſa phyſica transfuſionis illius habitûs in poſteros. Major patet à ſufficienti enumeratione eorum, à quibus dictam cauſalitatem peccatum Adæ ſortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifeſta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura ſua: Ergo ſolùm habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinſeco competunt, poſſe terminum phyſicè in proprio ſubjecto producere; hæc enim eſt natura actûs immanentis. 101

Secunda etiam pars Minoris non minus videtur perſpicua, quia aliàs transfuſio culpæ originalis Deo tribueretur, eſſetque ab illo ut authore ſpeciali; quòd non minùs ei repugnat

qu

quàm eſſe cauſam peccati actualis. Sequela patet: Effectus enim proveniens ab aliquo ut elevato, attribuitur elevanti, ut in effectibus omnium inſtrumentorum videre licet: Ergo ſi peccatum Adami phyſice efficienter ex elevatione divina ad peccati originalis, ſeu prædicti habitûs, in quo Adverſarii peccatum originale formaliter conſiſtere docent, tranſfuſionem concurreret, Deo ut cauſæ ſpeciali ejus tranſfuſio tribueretur.

103 Tertia verò pars ſuadetur: Actus ille ex vi pacti non fuit immutatus phyſicè, ſed ad ſummum moraliter: Ergo quoad phyſicum influxum æquè impotens manſit, ſuppoſito pacto, ac erat ante pactum; tranſitus enim de non potente phyſice in phyſicè potentem, cùm phyſicus & intrinſecus ſit, phyſicam & intrinſecam variationem expoſcit.

104 Ex hoc confutata manet ſolutio aliquorum, qui dicunt peccatum Adami habere quod ſit cauſa illius habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile, ex eo quod eſt peccatum capitis, habentis proinde vim infectivam totius naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quod fuerit peccatum capitis, nihil phyſicum habet, quod non haberet, ſi eſſet ab illo patratum ut à ſingulari perſona: At hoc ſecundo modo peccatum ab ipſo non haberet vim ad phyſicè producendum prædictum habitum in nobis: Ergo neque illum habet, licet ab ipſo ut à capite naturæ committatur.

105 Secundò probatur eadem prima pars Minoris principalis. Peccatum actuale Adami non exiſtit modò phyſicè: Ergo nequit phyſice efficienter influere in prædictum habitum ad bonum commutabile inclinantem, in quo Adverſarii peccatum originale conſtituunt.

106 Dicet, quòd licèt peccatum Adami non exiſtat formaliter in ſe, exiſtit tamen virtualiter in ſemine corrupto, quod eſt inſtrumentum productivum naturæ, & peccati originalis conſequentis naturam.

Sed contra: Illud peccatum nihil phyſicum produxit in ſemine, per quod in ratione inſtrumenti phyſicè in prædictum habitum influentis conſtitueretur: Ergo nequit virtualiter exiſtere in ſemine. Conſequentia, patet, nam agens principale ſolùm exiſtit virtualiter in alio, vel quando eſt virtus illius ex natura ſua, ſicut calor eſt virtus ignis, vel quando aliquid in illo producit, ratione cujus illud ſibi ſubordinet: At ſemen ex natura ſua non eſt virtus peccati Adami, ſed ſolius naturæ humanæ: Ergo ſi in ſemen nihil phyſicum ex peccato Adami derivetur, non poteſt tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primò ex jam dictis: nam illud phyſicum nequit ex peccato Adami ex ſua natura, & attentis illis quæ ab intrinſeco tali peccato competunt, efficienter cauſari cùm attentâ phyſicâ entitate illius, ſit ejuſdem rationis ac ſi capitale non eſſet; nec ex elevatione divina, neque ex vi pacti, ut jam oſtendimus: Ergo nihil phyſicum ex illo poteſt derivari in ſemen &c. Secundò idem Antecedens ſuadetur ex dictis ſupra art. 3. Vel illud phyſicum per peccatum Adami productum in ſemine, eſſet qualitas morbida permanenter ipſi inhærens, ut voluerunt Gregorius, Richardus, & alii antiqui Theologi; vel qualitas fluida, ſeu motio intentionalis, ſemen ſubordinans peccato Adami ut cauſæ principali, ſicut aliqui ex noſtris Thomiſtis exiſtimant? Neutrum dici poteſt, ut ibidem evidenti ratione monſtravimus: Ergo ex peccato Adami nihil phyſicum poteſt produci in ſemine, per quod in ratione inſtrumenti phyſici ad producendum prædictum habitum, in quo Adverſarii peccatum originale conſiſtere docent, conſtituatur.

Dices, ex hac ratione ſequi, quod etiam juxta noſtram ſententiam, conſtituentem peccatum originale in privatione, ſemen non poſſit per modum inſtrumenti phyſici ad ejus productionem concurrere, cujus oppoſitum ſupra art. 3. docuimus. 107.

Sed negatur ſequela, nam juxta ſententiam conſtituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam ſuperadditio alicujus virtutis poſitivæ in ſemine, ſicut neceſſaria eſt juxta conſtituentem illud in habitu; ſed ſufficit vis quædam privata, ſeu defectus vigoris ad communicandum juſtitiam originalem, quo pollebat in ſtatu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

Secunda pars Minoris principalis, in qua diximus, Adamum per ſuum peccatum non poſſe eſſe cauſam efficientem duntaxat moralem prædicti habitûs, ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adverſarii peccatum originale conſtituunt) breviter ſuadetur. Tum quia cauſa moralis non præbet ex vi ſua ſufficientem influxum in effectum, quo illum executioni mandet, ſed tantùm ad id movet & excitat alienam voluntatem: conſtat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis tranſmittitur, concurrere, cum nulla ſit alia voluntas quam moveat & excitet ad ejus productionem. Tum etiam quia cauſa moralis alicujus effectus ſemper debet habere comitem cauſam ejus phyſicam, nempe illam voluntatem quam allicit & movet ut illum executioni mandet: Ergo quicquid ſit de cauſalitate morali Adami in noſtrum peccatum, debet neceſſariò concedi aliqua cauſa phyſica, quæ ad illud executivè concurrat. 108

Hæc ſententia magis confutabitur ex dicendis diſputatione ſequenti, ubi oſtendemus peccatum habituale perſonale non conſiſtere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut in ultimum finem: ſi enim Adamus in ſua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alii peccatores, non eſt cur ab ipſo Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda ſunt pro conſtituendo originali peccato, quàm in eodem Adamo & in reliquis pro conſtituendo habituali peccato perſonali, ut de ſe manifeſtum eſt.

§. IV.

Vera ſententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

Licet in hac quæſtione difficile non ſit aliorum impugnare placita, & oſtendere quid non ſit originale peccatum, veram tamen proferre ſententiam, & explicare quid illud ſit, & in quo ejus ratio formalis conſiſtat, difficillimum apparet, eò quòd hujus peccati natura obſcuriſſima ſit, & humanæ mentis aciem planè tranſcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem conſtitutivam peccati originalis, eſſe privationem juſtitiæ origina- 109.

ginalis, voluntariam nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, ſed ut auſert præcipuè ipſius effectum primarium, communem tali juſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt ſanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter ſentiunt noſtri Thomiſtæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anſelmus lib. de conceptu Virg. cap. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipſis infantibus per inobedientiam Adæ, niſi nuditatem iuſtitiæ.* Sed præ omnibus hanc ſententiam clariſſimè docet S. Thomas hic qu. 82. art. 3. ubi expreſſe dicit quod *privatio originalis iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.* Et deinde ſic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter verò eſt defectus originalis iuſtitiæ.* Similia habet qu. 3. de malo art. 7. dicens, *In peccato originali eſt aliquid formale, ſcilicet carentia originalis iuſtitiæ*: quod etiam repetit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis causâ prætermittimus.

110. Nec valet reſponſio Gregorii de Martinez, dicentis D. Thomam locis citatis non ſumere ly *formale*, pro conſtitutivo, ſed pro conſequenti & completivo, quemadmodum nos ipſum expoſuimus ſuprà diſp. 3. art. 1. §. 3. dum affirmat privationem & averſionem habere ſe formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita aſſignat pro formali peccati originalis privationem juſtitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eiſdem locis, neque alibi, mentionem faciat: ſi autem ſentiret dari aliud conſtitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expreſſe & formaliter aliquando meminiſſet. Tum etiam, quia locis citatis adæquatè explicat totum quod ad conſtitutionem peccati originalis concurrit, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideò ratio formalis conſtitutiva illius debet in uno ex iſtis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cùm nihil aliud ſit præter concupiſcentiam, quam omnes Catholici debent à formali peccati originalis excludere, ut §. 1. oſtendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod eſt privatio juſtitiæ originalis.

111. Nec huic evaſioni favet id quod de peccato actuali ſubditur: nam pro hujus conſtitutivo habemus plura D. Thomæ teſtimonia, loco citato adducta, quibus expreſſè affirmat dari in peccato actuali malitiam poſitivam & contrariam, illudque ſpecificari in ratione peccati, per tendentiam poſitivam ad objectum diſſonum rationi & legi, cum quibus ſtare nequit quod conſtituatur per privationem; & ideò quando hanc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali conſequenti & completivo: ſed pro peccato originali nullum eſt teſtimonium, in quo affirmet conſtitui per poſitivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis juſtitiæ, imò in omnibus locis in quibus hanc quæſtionem pertractat, tale formale excludit: unde teſtimonia adducta non niſi de formali & primario ac eſſentiali conſtitutivo intelligi poſſunt.

112. Non valet etiam quod alii dicunt, nimirum D. Thomam locis citatis, ubi pro formali conſtitutivo peccati originalis, privationem juſtitiæ originalis aſſignat, non loqui de tali peccato ut peccatum eſt, & ut habet rationem mali moralis, ſed prout habet rationem mali ſimpliciter. Non inquam valet, nam manifeſtum eſt S. Doctorem locis citatis, & præſertim hic tota quæſt. 82. agere de peccato originali ſecundùm ſibi propria, & ut culpa & malum morale eſt, ac inordinata diſpoſitio naturæ humanæ, ſpecialique ratione juſtitiæ originali oppoſitum, non verò ut eſt malum ſimpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologicæ exponuntur.

113. PRÆTER teſtimonia jam adducta, plures ſunt rationes Theologicæ, quibus hæc ſententia ſuaderi poteſt. Prima eſt. Culpa originalis non eſt peccatum actuale, ſed habituale, cùm permaneat in anima pueri, donec per gratiam baptiſmalem deleatur: Atqui peccatum habituale non conſiſtit formaliter in poſitivo, ſed in privativo, nimirum in privatione gratiæ ſanctificantis, ut diſputatione ſequenti ex S. Thoma oſtendemus: Ergo & peccatum originale.

114. Secunda ratio. Peccatum originale formaliter & eſſentialiter conſiſtit in eo quod per ſe primò tollitur per baptiſmum; cùm hoc ſacramentum ad delendam culpam originalem inſtitutum ſit: Sed per baptiſmum per ſe primò tollitur privatio juſtitiæ originalis, quantùm ad effectum primarium, cùm per illud per ſe primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale conſiſtit formaliter in privatione juſtitiæ originalis, ut aufert effectum ipſius primarium communem tali juſtitiæ, & gratiæ ſanctificanti, qui eſt rectificare animam, & ipſam Deo ut ultimo fini conjungere.

115. Tertia ratio: Illud in unaquaque re ſe habet ut ratio conſtitutiva, à quo tanquam à radice & origine cætera ad illam pertinentia dimanant & conſequuntur: Sed à privatione juſtitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, conjunctionem ſcilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfuſæ per generationem: Ergo talis privatio eſt ratio conſtitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in poſteros fomes, ſeu concupiſcentia, & rebellio appetitus inferioris contra ſuperiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, neceſſitas moriendi, aliæque miſeriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari ſolent, ut declarat S. Thomas infra qu. 85. art. 3. ubi docet quatuor eſſe vulnera naturæ ex peccato conſequentia, nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiſcentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione juſtitiæ originalis quantùm ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per iuſtitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur ei ſubiecta. Hæc autem originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis: & ideò omnes vires animæ remanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio, vulneratio dicitur naturæ.* Idipſum fusè & eleganter exponit opuſc. 3. cap. 192. ubi ſic diſcurrit: *Quia dicti*

ſtatu

ſtatus (ſcilicet juſtitiæ originalis) *tam ordinata integritas tota cauſabatur ex ſubiectione humanæ voluntatis ad Deum, conſequens fuit, ut ſubducta humana voluntate à ſubiectione divina, deperiret illa perfecta ſubiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde conſequutum eſt, ut homo ſentiret in inferiori appetitu ſenſibili concupiſcentiæ, & iræ, & cæterarum paſſionum inordinatos motus, non ſecundùm ordinem rationis, ſed magis ei repugnantes, & eam plerumque obnubilantes, & quaſi perturbantes: & hæc eſt repugnantia carnis ad ſpiritum, de qua Scriptura loquitur &c.* Et cap. ſequenti: *Conſequutum eſt etiam ut in corpore ſentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret neceſſitatem moriendi, quaſi anima iam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei præbendo; unde homo factus eſt paſſibilis & mortalis, non ſolùm quaſi potens pati & mori ut antea; ſed quaſi neceſſitatem habens ad patiendum & moriendum,* Quibus verbis S. Doctur aperte declarat, omnes deordinationes & miſerias per Adami peccatum ad nos transfuſas, ex privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfectè ſubjicere, veluti rivulos à fonte, & ramos à radice, procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debita: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem eſt quoad præſens) originalis juſtitiæ, quantùm ad effectum primarium, ut ortæ ex Adami peccato, quovis alio ſecluſo, ſunt indigni gloriâ ſeu viſione beatificâ, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia diviuæ viſionis conſiſtit: ſicut in ſtatu integritatis & innocentiæ juſtitia originalis eos feciſſet dignos vitâ æternâ per modum hæreditatis: unde cùm diguitas pœnæ ſit proprietas conſequens culpam, in privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, peccati originalis eſſentia debet conſiſtere.

116 Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, ſeu originalis juſtitiæ ſecundùm effectum primarium, ut eſt in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut ſit formaliter peccatum habituale: Ergo cùm non ſit peccatum perſonale, ut patet in pueris, qui ante omne perſonale delictum tali privatione maculantur, oportet ut ſit ipſum peccatum originale. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur primò: quia talis privatio, ut ex Adami peccato orta, nihil eſt aliud niſi habitualis & voluntaria averſio à Deo fine ultimo & ſupernaturali; ſicut enim gratia ſanctificans eſt ipſa unio & converſio habitualis hominis ad Deum ut finem ſupernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, eſt habitualis averſio & ſeparatio ab illo: Sed peccatum mortale habituale, non eſt aliud quàm hujuſmodi averſio & ſeparatio, ut diſp. ſequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, eſt formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundò quia ſicut gratia eſt ſupernaturalis vita animæ, ejuſque cum Deo amicitia, ſanctitas, munditia, & decor; ita privatio voluntaria gratiæ eſt ejuſdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil ampliùs peccatum habituale importat, ut ibidem oſtendemus.

117 Addo quod, peccatum habituale nihil eſt aliud quàm carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Sed privati° juſtitiæ originalis eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Ergo in parvulis eſt peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia eſt voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium poſterorum voluntates ut in capite continebantur; eſt etiam carentia juſtitiæ ſeu rectitudinis nobis debitæ, cùm Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, juſtitiam originalem non ſibi ſoli, ſed etiam ut poſteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita; ſubindeque habet omnia requiſita ad rationem peccati habitualis.

Ultima ratio: Peccatum originale non conſiſtit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinſecè parvulos peccatores denominante, ſed eſt aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentiis, & ab eis diſtinctum: At hoc non poteſt eſſe aliquid poſitivum, neque ex privationibus poteſt eſſe alia quàm privatio gratiæ, ſeu juſtitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale conſiſtit. Major ſupra §. 2. contra Pighium, Catharinum, & Salmeronem demonſtrata eſt. Minor etiam quoad primam partem patet ex ſupra dictis: oſtendimus enim peccatum originale non poſſe formaliter conſiſtere in concupiſcentia, neque in qualitate morbida & ſibilo ſerpentis cauſata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, ſeu in converſione habituali ad creaturam; vix autem aliud poſitivum, in quo conſiſtat, aſſignari vel imaginari poteſt. Probatur verò quantum ad ſecundam: Tum quia ſola privatio juſtitiæ originalis eſt omnino prima, radixque & origo cæterarum; quæ ad peccatum originale ſpectant, ac proinde ipſa duntaxat poteſt illud conſtituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali juſtitia perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has ſola illa perfectio quæ reſidet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, eſt prima & conſtitutiva eſſentiæ ipſius originalis juſtitiæ, cæteræ autem habent ſe vel materialiter, vel ut proprietates conſequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit eſſentialis & conſtitutiva: reliquæ verò inde ſubſecutæ, vel materialiter, vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt. 118

Addo quod, cum peccatum originale ſit peccatum naturæ, in illa privatione conſiſtere debet, quæ priùs & immediatius ipſam naturam afficit: hæc autem eſt privatio juſtitiæ originalis ſecundum effectum primarium; ſicut enim iſte effectus erat immedisté in eſſentia animæ, quæ eſt propria hominis natura, ita ejus privatio immediatè & primariò eandem naturam afficit: ipſa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati conſtitutiva; reliquæ verò, quæ ſunt in voluntate & aliis potentiis, pertinebunt ad illud ſecundariò & ex conſequenti, ſicut ipſæ potentiæ pertinent ad naturam. 119

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in poſteros privationem habitualem conformitatis ad legem quam tranſgreſſus eſt, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale conſtituendum; quia cum 120

de

de ratione peccati ſit contrarietas & oppoſitio ad legem, omne peccatum debet conſtitui per averſionem ab illa; illa quidem ut ſi peccatum ſit actuale, conſtituatur per averſionem actualem, quæ eſt privatio conformitatis in ipſo actu; ſi verò ſit habituale, ſicut eſt originale, conſtituatur per habitualem averſionem, quæ eſt privatio conformitatis habitualis debitæ haberi a ſuppoſito.

121 Sed contra primò: Ex peccato Adami ſolùm derivatur in poſteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiſo initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter juſtitiam originalem, & perfectiones in ea incluſas: Ergo nullius alterius formæ ſeu habitùs privatio ex peccato Adami derivatur in poſteros. Major patet, Minor probatur: Tum quia Deus nihil promiſit Adamo pro ſuis poſteris, præter juſtitiam originalem, & perfectiones in ea incluſas. Tum etiam quia ſola illa forma ſeu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudiſſet cum natura, ſi non peccaſſet: Sed ſi non peccaſſet, nihil traduxiſſet in poſteros, præter originalem juſtitiam, neque iſti ab illo aliquid aliud hæreditaſſent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

122 Contra ſecundò: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non eſt aliqua forma, vel habitus diſtinctus à gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas eſt habitualiter diſpoſitus, atque in præparatione animi ad eam ſervandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, ſi legem obſervaſſet, habitualis conformitas ad ipſam, fuiſſet alia forma vel habitus, quàm ipſa juſtitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea incluſæ, per quas ad legis obſervationem fuiſſet habitualiter diſpoſitus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus poſteris, aliud eſſe poteſt quàm privatio originalis juſtitiæ.

§. VI.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

123 OBIICIUNT in primis Adverſarii quædam teſtimonia D. Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo poſitivo videtur conſtituere: nam hic qu. 82. art. 1. in corp. dicit quod peccatum originale eſt habitus, ſicut ægritudo, & in ſolut. ad 1. inquit quod non eſt privatio pura, ſed habitus corruptus: habitus autem ex ipſo nomine aliquid poſitivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale languorem naturæ, qui etiam aliquid poſitivum ſonare videtur.

124 Reſpondeo D. Thomam appellaſſe peccatum originale habitum ſimilitudinariè & metaphoricè, quia habitui aſſimilatur, non ſolùm in eo quod habitualiter permanet, ſed etiam quia cùm de ratione habitûs ſit diſponere benè vel malè in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione conſtat, quicquid prædicto modo diſponit, largè & impropriè dicitur habitus: unde cùm per privationem juſtitiæ originalis partes humanæ naturæ malè ſe habeant, ſintque in ordine ad ipſam naturam pravè diſpoſitæ, talis privatio à D. Thoma habitus appellatur. Cùm verò ſubdit, peccatum originale eſſe ægritudinem & languorem naturæ, loquitur in ſenſu cauſali, non formali, & intendit ſolùm quòd ſicut ſublatâ ſanitate ſequitur ægritudo corporalis, ita ſublatâ juſtitia originali, & ſubjectione animæ ad Deum, quæ erat perfecta ejus ſanitas, ſequitur languor & inordinatio potentiarum animæ, & concupiſcentia ſeu fomes peccati, quæ ad materiale peccati originalis pertinent, ut ſupra ex Divo Thoma vidimus.

125 Objiciunt ſecundo. Si peccatum originale in privatione juſtitiæ originalis conſiſteret, non tolleretur per baptiſmum: Sed hoc dici nequit, cùm hoc Sacramentum ad tollendum originale peccatum inſtitutum ſit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis juſtitia non reſtituitur per baptiſmum, quia poſt illum adhuc in nobis remanet concupiſcentia, & vires inferiores rationi reſiſtunt: Ergo ſi peccatum originale in talis juſtitiæ privatione conſiſtat, ſequitur illud non tolli per baptiſmum.

126 Reſpondeò cùm S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod juſtitia originalis reſtituitur in baptiſmo, quantùm ad hoc quod ſuperior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem increat reatus culpæ, ſed non quantùm ad hoc quod rationi ſubjiciuntur inferiores vires: ex hujuſmodi enim defectu eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.* Ex quo patet quàm ad mentem ipſius ſupra diximus, formale conſtitutivum peccati originalis eſſe privationem originalis juſtitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, ſed ut aufert præciſè ipſius effectum primarium, communem tali juſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt ſanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere: nam talis effectus nobis per baptiſmum reſtituitur, cùm in ipſo gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima ſanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

127 Objicitur tertiò: Peccatum originale non ſolùm dicit averſionem à Deo ut ultimo fine, ſed etiam converſionem ad bonum commutabile, tanquam ad finem ultimum: Atqui talis converſio eſt aliquid poſitivum: Ergo peccatum originale non conſiſtit adæquatè in privatione gratiæ ſeu originalis juſtitiæ, ſed ejus eſſentia ſeu ratio formalis ex poſitivo & privativo conflatur. Minor videtur certa, Major verò ſuadetur: Parvulus in peccato originali exiſtens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo, cùm ſit averſus ab illo: Ergo eſt converſus habitualiter ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non poteſt dari receſſus à termino à quo, ſine acceſſu ad terminum ad quem: Ergo neque averſio a Deo, ſine converſione ad creaturam.

128 Reſpondeo primò, peccatum originale, adæquatè ſumptum, tam averſionem à Deo ut ultimo fine, quàm converſionem ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum importare; cum hoc tamen diſcrimine, quòd averſio ad rationem ejus formalem ſpectat, converſio verò eſt extra totum formale originalis culpæ, & ad ſummum de materiali ad illam pertinet, ſicut de concupiſcentia ſupra dicebamus. Et in hoc ſenſu explicari poteſt S. Thomas, dum ait qu. 5. de malo artic. 2. quod in peccato originali non eſt converſio, ſed ſola averſio: non enim excludere intendit converſionem ad bonum commutabile à peccato originali adæquatè ſumpto, ſed ſolùm ab ejus quidditate & ratione formali.

Secun-

129. Secundò reſponderi poteſt diſtinguendo Majorem: peccatum originale dicit converſionem ad bonum commutabile, formalem & poſitivam, nego Majorem; virtualem & interpretativam, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: converſio ad creaturam formalis & poſitiva, aliquid poſitivum eſt, concedo Minorem virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim converſio licèt ad modum alicujus poſitivi concipiatur, tamen formaliter nihil eſt præter privationem; eſt enim ſola averſio à Deo ut ultimo fine, quæ vocatur converſio interpretativa, quia præbet ſufficiens fundamentum ut poſſimus interpretari voluntatem pueri in peccato originali exiſtentis, & dicere eam magis ad creaturam quam ad Deum eſſe affectam. Unde ad probationem Majoris dicendum eſt, parvulum exiſtentem in peccato originali, habere quidem Deum ut eſt primum exiſtendi principium pro ultimo fine naturali (eo modo quo creaturæ irrationales in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, inquantum aliquam ejus ſimilitudinem & perfectionem participant) ſed nullum habere ultimum finem moralem, niſi virtualiter & interpretativè, ut jam explicatum eſt.

130 Ad confirmationem dicatur, quòd licèt non poſſit dari receſſus à termino à quo poſitivus, ſine acceſſu ad terminum ad quem, benè tamen privativus, ut patet in Angelo, qui poteſt recedere ab uno loco, non accedendo ad alium, quia non recedit per modum poſitivum, ſed per negationem operationis, quæ eſt ipſi ratio locandi, ut oſtendimus in tractatu de Angelis: unde cùm averſio, quæ eſt de eſſentia peccati originalis, non ſit poſitiva, ſed tantùm privativa (eſt enim pura carentia ſubjectionis ad Deum tanquam ad ultimum finem) tale peccatum non importat converſionem ad creaturam, niſi virtualem & interpretativam.

Diſp. 4. art. 1.

131 Objicitur quartò: Etſi primus parens non accepiſſet juſtitiam originalem in poſteros transfundendam, filii ejus originale peccatum contraherent: Sed tunc peccatum originale non conſiſteret in privatione originalis juſtitiæ: Ergo nec modò in tali privatione culpa originalis conſiſtit. Minor patet: tunc enim carentia juſtitiæ originalis non eſſet privatio, ſed pura negatio, cùm in eo caſu debita non eſſet talis juſtitia. Major verò ſuadetur: Etſi Adamus non accepiſſet juſtitiam originalem in poſteros transfundendam, potuiſſet tamen caput illorum morale conſtitui; cùm hoc ex ſolo beneplacito divinæ voluntatis dependeat, & ex ſupremo dominio quod habet in noſtras voluntates, ut ſupra docuimus; ſubindeque Deus tunc potuiſſet nos in Adamo ad obſervantiam alicujus præcepti obligare: Ergo, illo peccante, poſteri ejus peccarent, & conſequenter peccatum originale contraherent.

132 Reſpondeo quod ſi Adamus non accepiſſet juſtitiam originalem, vel aliam formam ſibi conſervandam, & in poſteros traducendam, peccatum originale quod transfunderet in poſteros, eſſet alterius eſſentiæ & rationis ac modò eſt; tunc enim cùm nihil intrinſecum ex ipſo ad poſteros poſſet traduci, quod haberet rationem peccati, culpa originalis in ſola extrinſeca denominatione, ſumpta à peccato actuali Adami præterito & non retractato, formaliter conſiſteret: ſiquidem nunc talem denominationem à conſtitutione peccati originalis ideò rejicimus, quia ex Conciliis & SS. Patribus ſuprà citatis habemus tale peccatum eſſe aliquid manens in nobis, & intrinſecè nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quàm pro aliis habitualibus conſtituendis, habemus de facto privationem gratiæ intrinſecam & voluntariam, in qua, ut ſupra oſtendimus, omnia ad talem effectum conſtituendum requiſita concurrunt; ubi autem pro aliquo effectu conſtituendo adeſt ratio intrinſeca ſufficiens, non licet ad denominationes extrinſecas recurrere.

133. Hæc ſolutio illuſtrari poteſt exemplo peccati habitualis perſonalis, quod ex actu peccaminoſo reſultat in anima, & in ea habitualiter permanet, donec per pœnitentiam retractetur, & per gratiam ſanctificantem in juſtificatione infuſam deleatur. Theologi enim communiùs docent, cum S. Thoma infra referendo, tale peccatum in privatione gratiæ ſanctificantis formaliter conſiſtere; & tamen ſi Deus hominem ad ordinem gratiæ non elevaſſet, ſed in puris naturalibus ipſum condidiſſet, & ille tunc mortaliter peccaſſet, peccatum habituale ex actu illo peccaminoſo reſultans, non conſtitiſſet in privatione gratiæ, ſed in denominatione extrinſeca deſumpta ex actu peccati præterito, vel in privatione naturalis rectitudinis rationis, aut in aliquo alio intrinſeco vel extrinſeco. Cur ergo pariter nobis non licebit aſſerere quod ſi Adamus non accepiſſet juſtitiam originalem, vel aliam formam ſibi conſervandam, & in poſteros traducendam, peccatum originale in illo caſu, aut ſtatu, foret alterius eſſentiæ & rationis ac modò eſt, & in ſola extrinſeca denominatione, ſumpta à peccato actuali Adami præterito, formaliter conſiſteret?

134. Objicitur quintò: Peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem rationis, ejuſdemque ſpeciei cum peccato Adami; idem enim ſaltem ſpecie peccatum quod ille commiſit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami conſiſtebat in poſitivo: Ergo & peccatum originale quod in nos transfunditur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami fuit peccatum commiſſionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, aut non ſuperbiendi: Sed peccatum commiſſionis in poſitivo conſiſtit, ut ſuprà fusè oſtendimus: Ergo & peccatum Adami.

Diſp. 3. art. 1.

135. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem ſpeciei cum peccato Adami, habituali concedo, actuali nego. Similiter diſtinguo Minorem: peccatum Adami actuale conſiſtebat in poſitivo, concedo Minorem: peccatum habituale, nego Minorem, & Conſequentiam. In Adamo igitur duplex fuit peccatum, unum actuale, quod fuit actus ſuperbiæ, inobedientiæ, aut gulæ, à quo ipſe Adamus dictus eſt peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimus in eo peccaſſe: aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actûs, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit poſitivum, ſicut cætera peccata actualia; quoad ſecundum verò, non fuit pro formali, niſi privatio gratiæ vel originalis juſtitiæ, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti, ubi oſtendemus peccatum habituale in privatione gratiæ ſanctificantis conſiſtere. Unde quia peccatum noſtrum originale non ſe habet per modum actûs, ſed per modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, ſed peccatores, æquiparandum & aſſimilandum

potiùs eſt peccato habituali Adami, conſiſtenti in privatione, quàm peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid poſitivum.

136. Inſtabis: Peccatum habituale Adami erat ejuſdem ſpeciei cum actuali, aliàs tranſacto actu non manſiſſet idem peccatum ſecundùm ſpeciem: Ergo ſi peccatum actuale Adami conſiſtebat in poſitivo, idem dicendum erit de habituali; ſubindeque de peccato originali quod in nos transfunditur, cùm illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami aſſimiletur.

137. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: erat ejuſdem ſpeciei in genere moris, concedo Antecedens: in eſſe phyſico, nego Antecedens, & Conſequentiam. Explicatur ſolutio exemplo peccati commiſſionis & omiſſionis. Licèt enim peccata commiſſionis & omiſſionis ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, ut ſupra oſtendimus; quia tamen phyſicè aut metaphyſicè loquendo pluſquam ſpecie inter ſe differunt, hujuſmodi convenientia ſpecifica in eſſe moris, non impedit quòd unum ſit poſitivum, & aliud privativum. Ita ſimiliter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & univerſaliter peccatum habituale & actuale ex eo relinquitur, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe morali, & prudenti æſtimatione hominum, tum quia habituale, cùm ſit terminus actualis, reducitur ad illud; tum etiam quia ſunt contra eandem legem, & ex eodem motivo procedunt; hoc tamen non obſtat quominus in eſſe phyſico ſpecie & pluſquam ſpecie inter ſe differant, & unum in poſitivo, aliud in privativo conſiſtat.

Diſp. 3. art. 6.

§. VII.

Solvitur difficile argumentum.

138. OBJICIES ultimò: Privatio juſtitiæ originalis eſt pœna peccati originalis: Ergo in tali privatione nequit eſſentia culpæ originalis conſiſtere. Antecedens expreſsè docetur à S. Thoma infrà quæſt. 85. art. 5. ubi ait: *Subtractio originalis juſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ*. Item qu. 5. de malo art. 1. ſic concludit: *Conveniens pœna peccati originalis eſt ſubtractio gratiæ, & per conſequens viſionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.* Ratio etiam id ſuadet: nihil enim eſt magis commune & decantatum, quàm quòd juſtitia originalis Adamo & ejus poſteris ablata ſit in pœnam peccati. Conſequentia verò probatur: Pœna ſupponit in ſubjecto culpam, cùm idcirco pœna inducatur, quia ſubjectum eſt illâ dignum ratione culpæ; item pœna eſt à Deo, utpote ſimpliciter bona, & ſecundùm ordinem divinæ juſtitiæ & ſapientiæ, non verò culpa, cùm ſit mala moraliter: Ergo ſi privatio juſtitiæ originalis ſit pœna peccati originalis, non poteſt eſſe ipſa culpa originalis formaliter, ſeu ratio formalis conſtitutiva illius.

139. Hoc argumentum valde torquet & exercet Theologorum ingenia, unde ut ab illo ſe expediant, varias ſolutiones & dicendi modos excogitarunt. In primis aliqui negant abſolutè Antecedens, & dicunt privationem juſtitiæ originalis eſſe duntaxat effectum peccati originalis, non verò pœnam illius.

Sed hæc ſolutio diſplicet: Primò quia manifeſtè repugnat doctrinæ D. Thomæ locis citatis. Secundò, quia ſuppoſito quod Deus ſtatuerit conferre hominibus juſtitiam originalem, illoſque ad ordinem ſupernaturalem per gratiam evehere, non poteſt illis juſtitiam vel gratiam auferre, niſi in pœnam alicujus peccati; ſicut ſuppoſito quod alicui gratiam contulerit, non poteſt ſuſpendere concurſum ipſam conſervantem, niſi propter indignitatem ſubjecti ratione culpæ. Ergo quòd Deus juſtitiam originalem vel gratiam non conferat, pœna eſt alicujus peccati. Tertiò, Non eſſe gratiæ vel juſtitiæ originalis in parvulis, eſt illis diſconveniens & malum, & aliunde eſt à Deo: Ergo obtinet rationem pœnæ; omne namque malum quod eſt à Deo, cùm prout ſic culpa eſſe non poſſit, neceſſariò habet rationem pœn. Denique, dato, & non conceſſo, quòd privatio gratiæ aut juſtitiæ originalis ſit effectus, & non pœna originalis peccati, non ſolvitur difficultas argumenti propoſiti; cùm effectus culpæ non minùs eam præſupponat, quàm pœna illi debita. Unde

Reſpondent alii, privationem gratiæ aut juſtitiæ originalis in parvulis eſſe pœnam, non quidem culpæ originalis ipſis intrinſecæ, cùm ſit eâ poſterior, ſed peccati originalis originantis, nempe peccati actualis, quo Adamus in perſona omnium deliquit; unde tale peccatum præſupponit, & non conſtituit. Ita Vazquez hic diſp. 132. c. 10. 140.

Sed hæc etiam ſolutio communiter rejicitur, quia negari non debet eſſe intrinſecè in pueris peccato originali infectis pœnæ condignitatem; non enim propter ſolum peccatum actuale, quod Adamus commiſit, ſed etiam propter originale, quod ad eos traduxit, excluduntur à regno Dei, & privantur gratiâ & originali juſtitiâ; quamvis hujuſmodi pœnæ utrique peccato diverſimodè correſpondeant, peccato ſcilicet actuali Adæ tanquam demerito, peccato verò originali ſicut termino ejuſdem peccati actualis, in quo ipſius demeritum virtualiter permanet.

His ergo ſolutionibus rejectis, dicendum eſt, privationem juſtitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, qui eſt ſubjicere mentem Deo ut ultimo fini, non eſſe pœnam peccati originalis, ſed potiùs rationem formalem conſtitutivam illius; quantùm verò ad alios effectus ſecundarios, qui ſunt ſubjectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſſe illius pœnam, ex privatione enim horum effectuum juſtitiæ originalis, oriuntur in homine concupiſcentia, fomes peccati, neceſſitas moriendi, morbi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ ſunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius. Vel ut dicunt Salmanticenſes: privatio gratiæ ſeu juſtitiæ originalis poteſt conſiderari dupliciter; primò inquantum eſt mala Deo & tollit ſubjectionem ipſi debitam; ſecundò ut eſt mala homini, & quatenus tollit perfectionem ipſi promiſſam & debitam, illumque in ſeipſo perficientem: quemadmodum ipſa gratia ſanctificans, quæ tali privationi opponitur, poteſt conſiderari vel ut eſt bonum hominis, & quædam forma dans ejus animæ maximam perfectionem, ſcilicet participationem divinæ naturæ, quâ redditur in ſeipſa bona, ſancta, perfecta, & veluti deiformis; vel ut eſt bonum Dei, & quatenus animam Deo ut ſponſo tradit, & ut ultimo fini ſubjicit. Si privatio gratiæ aut juſtitiæ originalis primo modo ſpectetur, habet rationē culpæ, cùm ſit averſio moralis & voluntaria à Deo ut fine ultimo: ſi ſecundo modo, habet rationem pœnæ, cùm ſit mala & diſconveniens homini, & à Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem culpæ. 141.

Digitized by Google

Nec obſtat quod illæ formalitates non realiter, ſed virtualiter tantùm inter ſe diſtinguantur: quia ut ait D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. ad 1. *Idem ſecundùm diverſa poteſt eſſe culpa & pœna, non tamen ſecundùm idem.*

142 Dices primò: Culpa non eſt à Deo: Sed privatio juſtitiæ originalis, ut ſubjiciens mentem Deo ut ultimo fini, ab ipſo cauſatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: Juſtitia originalis, ut ſubjiciens mentem hominis Deo ut ultimo fini, eſt habitus pendens à Deo in fieri & conſervari; Ergo carentia illius eſt à Deo ſubtrahente auxilium, quo producatur vel conſervetur.

143 Reſpondeo quod quamvis carentia juſtitiæ originalis ut ſubjicientis mentem Deo, phyſicè ſumpta, ſeu ut proveniens ex ſubtractione auxilii divini, ſit à Deo, quia ſub hac ratione eſt tantùm pœna, cùm propter culpam Deus ſubtrahat tale auxilium; carentia tamen juſtitiæ originalis ut ſubjicientis mentem Deo, moraliter ſpectata, & ut volita voluntate capitis, ſub qua tantùm ratione poteſt dici culpa, non eſt à Deo, quia ut voluntaria ſequitur ad actum voluutatis Adami, non prout ille actus erat à Deo efficiente, ſed inquantum erat à voluntate Adæ deficiente.

144 Si dicas ſecundò, pœnam debere præſupponere culpam: reſpondetur quod etiam privatio phyſica juſtitiæ originalis, quæ eſt pœna peccati originalis, præſupponit eandem privationem ut voluntariam, ſub qua formalitate habet rationem culpæ: priùs enim eſt noſtro modo intelligendi privationem illam voluntariam eſſe voluntate noſtri capitis, quàm illam infligi à Deo; ideò namque Deus nobis naſcentibus ſubtrahit auxilium juſtitiæ originalis productivum, quia voluntate primi parentis voluimus juſtitiâ originali privari.

145 Ex his inferes, ad rectè concipiendum totum culpæ originalis proceſſum, quatuor eſſe diſtinguenda ſigna ſeu inſtantia rationis. In primis enim concipere debemus puerum ſub debito habendi gratiam ex pacto in paradiſo inito inter Deum & Adamum. Deinde intelligere debemus, peccatum Adami reſpicere hunc puerum tanquam membrum ipſius Adami, & cauſare in ipſo averſionem voluntariam à Deo ut ultimo fine, ſeu voluntariam privationem ſubjectionis debitæ ipſi Deo, in qua originalis culpa formaliter conſiſtit Tertiò intelligendus eſt idem puer, ratione utriuſque peccati, tum Adami, tum proprii, indignus ut Deus ipſi gratiam promiſſam conferat, ſubindeque dignus ut denegetur ei ipſa gratia, quatenus eſt bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum Denique intelligere debemus, Deum, utroque peccato ad punitionem pueri provocatum, denegare ſuum concurſum collativum gratiæ, & hac denegatione cauſare ipſius gratiæ privationem, non prout hæc privatio tollit ſubjectionem debitam Deo, ſed ut tollit perfectionem promiſſam &, debitam puero, illumque in ſeipſo perficientem, quo pacto talis privatio habet rationem pœnæ.

146 Dices: In illo ſecundo inſtanti, ſeu ſigno rationis, in quo intelligimus peccatum actuale Adami cauſare in puero privationem ſubjectionis ad Deum, etiam intelligimus Deum ut negantem concurſum collativum gratiæ, atque adeò ut punientem puerum per talem negationem; aliàs deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem: Ergo tam citò concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœná, quàm affici privatione illius ut culpâ.

147 Reſpondeo in tali ſigno nihil concipi de Deo, ſed ab eo præſcindi; unde neque concipimus illum ut negantem concurſum gratiæ, neque ut illam influentem, ſed ſolùm concipimus id quod ex parte pueri ſe tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod verò propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione ſeu privatione puerum puniat, pertinet ad ſigna ſequentia.

ARTICULUS VI.

In quo ſubjectetur originale peccatum?

§. I.

Quorumdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

148 NOTANDUM primò, quod aliquid poteſt eſſe in alio tripliciter: vel ſicut in cauſa principali, ut filius in patre: vel ſicut in cauſa inſtrumentali, ut filius in ſemine patris: vel ſicut forma in ſubjecto, ut albedo in pariete, aut cœcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere ſubjectum.

149 Notandum ſecundò, peccatum originale poſſe conſiderari dupliciter, nempe formaliter & quoad eſſentiam culpæ, ſeu quantùm ad malitiam primariam & conſtitutivam; & effectivè quantùm ad proprietates, & effectus ex ipſo derivatos; qui in ipſo de materiali & ſecundariò importantur. His præmiſſis.

150 Dico primò, peccatum originale eſſe in Adamo ſicut in cauſa principali, & in ſemine ſicut in cauſa inſtrumentali. Ita D. Thomas hic qu. 83. art 1. in corp. ubi ſic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipſo Adam ſicut in prima cauſa principali, ſecundùm illud Apoſtoli ad Roman. 5. In quo omnes peccaverunt. In ſemine autem corporali eſt peccatum originale ſicut in cauſa inſtrumentali, eò quòd per virtutem activam ſeminis traducitur peccatum originale in prolem ſimul cum natura humana.* Ex quibus ſufficienter probata manet noſtra concluſio. Unde

151 Dico ſecundò, peccatum originale priùs & immediatiùs recipi in eſſentia animæ, quàm in ejus potentiis; imò ſi quoad eſſentiam & rationem formalem culpæ conſideretur, recipi in ſola eſſentia animæ; in potentiis verò ſolùm ratione proprietatum, vel effectuum ex ipſo procedentium inveniri.

Prima pars eſt D. Thomæ qu. 4. de malo art. 4 & hic qu. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demõſtrat. Prima quam hsbet in corpore, ſic poteſt proponi. Peccatum originale per originem ſeu generationem ex Adamo traducitur in poſteros: Sed origo ſeu generatio priùs attingit animam ut terminum, quàm potentias illius: Ergo priùs hoc peccatum inhæret animæ, quàm ejus potentiis.

152 Hæc ratio D. Thomæ diſplicet Vazquezio: Tum quia anima rationalis, cùm non educatur è ſinu materiæ, ſed à Deo immediatè procedat, non eſt terminus generationis, ſed creationis. Tum etiam, quia ſi peccatum originale, eò quòd per generationem traducatur, deberet eſſe priùs in eo quod immediſtiùs generationem terminat, ſequeretur illud immediatè recipi in toto compoſito: hoc enim, & non anima, immediatè per generationem attingitur.

153 Sed hæc frivola ſunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, ſed confirmant. Ad primum enim facile reſpondetur, quod quamvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus, aliàs homo non generaret hominem, ſi ſuâ actione nec effective, nec unitive animam rationalem attingeret.

Ad ſecundum dicatur, D. Thomam non feciſſe comparationem inter primò & ſecundù terminans generationem abſolutè, ſed inter ſubjecta quæ culpæ capacia ſunt; & quia compoſitum ſecundùm ſe totum non eſt capax culpæ, ſed ſecundùm partem principalem, quæ eſt anima rationalis, ut probavit art. 1. ubi carnem excludit à contractione culpæ originalis ſecundùm eſſentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediatè in eſſentia animæ, non verò in toto compoſito, vel in potentiis ejus. Unde ſic proponi & illuſtrari poteſt ratio D. Thomæ. Inter pates hominis, quæ ſunt culpæ capaces, illud priùs recipit in ſe culpam originalem, quod priùs per generationem corpori unitur: Sed prius unitur corpori per generationem anima rationalis ſecundùm eſſentiam, quàm ſecundùm potentias; cùm inter corpus & animam nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut ſubjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs recipitur in eſſentia animæ, quàm in ejus potentiis.

154 Confirmatur: Parvulus qui concipitur, priùs naturâ intelligitur habere animam quàm potentias: Sed in illo priori anima eſt infecta peccato originali, cùm ſit actu pars filii Adæ; unde ſi de potentia abſoluta ab eſſentia animæ potentiæ non reſultarent, ille parvulus non propterea à culpa originali eſſet immunis, ſed eo ipſo quod per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo priùs naturâ peccatum originale recipitur in eſſentia animæ, quàm in ejus potentiis.

155 Secunda ratio D Thomæ ſumitur ex reſp. ad 2. & ſic poteſt formari. Idem eſt ſubjectum privationis, & formæ quâ privat, nam v. g. cœcitas eſt in oculo, in quo ſubjectatur potentia viſiva: Sed anima eſt immediatum ſubjectum formæ, quâ privat peccatum originale, nimirum originalis juſtitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor, *Originalis iuſtitia pertinebat primordialiter ad eſſentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius reſpicit eſſentia animæ quàm potentiæ.* Addo quod juſtitia originalis, ut ſupra dicebamus, eſſentialiter & in recto gratiam ſanctificantem importabat: Sed gratia ſanctificans in eſſentia animæ immediatè recipitur: Ergo & originalis juſtitia.

156 Ex quo probata manet ſecunda pars concluſionis: Nam gratia habitualis ſecundùm ſuam eſſentiam ſolum in anima reſidet, in potentiis autem ſecundum proprietates & virtutes ab ipſa dimanantes exiſtit: Ergo pariter eſſentia culpæ originalis in eſſentia animæ recipitur; in potentiis autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipſa procedentium invenitur.

157 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio Quamvis in juſtificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentiæ; eſſentia tamen formæ juſtificantis in gratia habituali animam exornante adæquatè conſiſtit; aliàs forma nos juſtificans non eſſet una, ſed multiplex, contra id quod definit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica cauſa formalis noſtræ iuſtificationis eſt iuſtitia Dei, non quâ ipſe iuſtus eſt, ſed quâ nos iuſtos facit &c.* Ergo pariter, quamvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, eſſentia tamen illius adæquatè in animæ infectione conſiſtit; infectiones autem ſeu deordinationes potentiarum, ſecundariò tantum ad illam veluti ejus proprietates pertinent.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

158 OBIICIES primò contra primam partem hujus concluſionis, cum Scoto in 2. diſt. 32. Anima ſecundùm ſe non eſt ſuſceptiva culpæ, ſed ſolum mediâ voluntate: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs non recipitur in eſſentia animæ, quàm in ejus potentiis. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur: tum quia omne peccatum eſſentialiter eſt voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem à lege, quæ non poteſt ineſſe animæ, niſi media voluntate, cum non niſi illâ mediante, legis obligationi ſubeſſe poſſit.

159 Reſpondeo cum Cajetano, Antecedens eſſe verum de culpa actuali, non autem de habituali: cùm enim anima ſecundum ſuam eſſentiam rationalis & ſpiritualis ſit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non eſt cur ex hac parte repugnet illi eſſe immediatum ſubjectum alicujus quod ſit moraliter malum: unde ſi eſt aliquod peccatum, quod in ipſa non poſſit immediatè ſubjectari, provenit non ex eo quod eſt culpa ſeu malitia moralis, ſed ex eò quod eſt operatio, & ideò oblatâ ratione operationis à culpa, ſicut auſertur in peccato habituali, ſive originali, ſive perſonali, nihil obſtat quominus culpa immediatè ſubjectetur in eſſentia animæ. Ad primã probationem in contrarium, dicendum eſt peccatum habituale eſſe voluntarium per modum termini, non per modum actûs: licet autem id quod eſt voluntarium terminativè, debeat animæ competere mediâ voluntate propriâ, vel capitis, ut cauſa efficiente, non tamen mediâ voluntate concurrente in ratione ſubjecti. Ad ſecundam probationem eadem diſtinctione utendum eſt: quando enim dicitur quod deformitas à lege habitualiter permanens poſt peccatum, non ineſt animæ niſi mediâ voluntate, hoc falſum eſt, ſi ſenſus ſit nõ ineſſe niſi mediâ voluntate concurrente in ratione ſubjecti; verum autem, ſi intelligatur eam non in eſſe niſi mediâ voluntate ut cauſâ efficiente; ex eo enim quod voluntas deviet à divina lege per ſuum actum, reſultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

160 Objicies ſecundò: Ex D. Thoma hic qu. 82. art. 3. *Privatio originalis iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.* Sed privatio juſtitiæ originalis, ut ſubjicientis voluntatem Deo, reſidet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantum ad formale, in voluntate reſidet, non verò in eſſentia animæ.

161 Reſpondeo D. Thomam non loqui hic de ſubjectione formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ eſt à charitate, ſed de ſubjectio-

Digitized by Google

jectione primaria & radicali, quæ eſt à gratia ſanctificante, exiſtente in eſſentia animæ, indeque medio habitu charitatis influente voluntati rectitudinem, quâ illam Deo ut ultimo fini ſubjicit. Unde ibidem obſervat Cajetanus, D. Thomam nunquam dixiſſe, quod formale peccati originalis ſit privatio rectitudinis aut ſubjectionis voluntatis, ſed dixit *eſſe privationem originalis juſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo*, ut inſinuaret talem locutionem tranſitivam eſſe, & ſe loqui de ſubjectione cauſali & radicali voluntatis, quæ eſt à gratia ſanctificante, non verò de proxima & formali, quæ eſt ab habitu charitatis: quapropter in aliis locis ſupra adductis, S. Doctor, loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primariò dicit ipſam animam.

Articulus VII.

An pueri cum ſolo originali decedentes ſubeant pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ, vel ſaltem aliquam ex pœna damni triſtitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ.

162. CErtum & indubitatum eſt apud Catholicos, infantes decedentes ſine baptiſmo, & cum ſolo originali peccato ex hac vita migrantes, pœnâ damni, conſiſtente in carentia viſionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim apertè ex Scriptura colligitur, Joan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt introire in regnum Dei*: Et 1. ad Corinth. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Chriſto omnes vivificabuntur*: id eſt, nemo à morte contracta per Adamum liberatur, niſi Chriſto ut capiti uniatur; quæ unio non fit niſi per baptiſmum, per quam Chriſto incorporamur, & membra ejus efficimur. Idem definivit Synodus Palæſtina, ſeu Dioſpolitana, ut teſtatur S. Auguſt. lib. de geſtis Pelagii cap. 8. & Epiſt. 106. Synodus etiam Carthaginenſis & Milevitana apud eundem Epiſt. 90. & 92. & Tridentinum ſeſſ. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipuè qui reſtiterunt hæreſi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametſi non baptizati, vitam æternam habent*. Denique id ratio ſuadet: Nam ſine gratia gratum faciente nemo poteſt videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratiâ gratum faciente prædîti non ſunt, ſed eâ in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœnâ damni, in carentia viſionis intuitivæ Dei conſiſtente. Minor eſt certa, Major probatur. Viſio Dei eſt actus ſupernaturalis perfectus, imò & omnium perfectiſſimus: Sed actus ſupernaturalis non poteſt, connaturaliter ſaltem, elici ſine natura ejuſdem ordinis, ut in tractatu de gratia oſtendemus: Ergo ſine gratia gratum faciente, quæ eſt natura ordinis ſupernaturalis, & quæ in illo ordine gerit vices ſubſtantiæ, & principii radicalis actuum ſupernaturalium, nemo poteſt videre Deum.

163. In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici A contra Pelagianos. Sed difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an parvuli cum ſolo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia viſionis Dei conſiſtentem, pœnam aliquam ſenſûs patiantur, aut ſaltem an ipſa pœna damni, quam patiuntur, ſit illis cauſa alicujus mœſtitiæ vel doloris? In cujus difficultatis reſolutione quatuor invenio diverſas Authorum ſententias.

Prima aſſerit parvulos decedentes ſine baptiſ- 164
mo, & cum ſolo peccato originali ex hac vita migrantes, non ſolùm in perpetuum Dei viſione privari, ſed etiam pœnâ ignis æterni puniri, minùs tamen quàm adultos damnatos, eò quòd B leviori culpâ adſtringantur. Ita docent Gregorius Ariminenſis in 2. diſt. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus magnus in ſumma tract. 18. Pro hac etiam ſententia acriter pugnat Florentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Janſenii, *De ſtatu parvulorum ſine baptiſmo decedentium ex hac vita, ſecundùm mentem B. Auguſtini*, & ab eodem Janſenio approbato atque laudato lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit Author ille oppoſitam ſententiam, quàm à quingentis ferè annis omnes ferè amplectuntur Theologi, eſſe Pelagianam, & peccatum originale penitùs evacuare.

C Secunda docet parvulos in peccato originali 165
decedentes, nullâ quidem pœnâ ſenſûs fore plectendos, aliquam tamen triſtitiam de amiſſione ſuæ beatitudinis habituros: quæ triſtitia pertinet ad ipſam pœnam damni. Hanc tenent Abulenſis ſuper cap. 25. Matth. qu. 666 & 671. Bellarminus tomo 1. lib. 6. de amiſſione gratiæ & ſtatu peccati, cap. 6 & 7. Valentia tomo 2. diſp. 6. qu. 17. puncto 4. & probabilem cenſent Soto, Zumel, Curiel, & alii

Tertia exiſtimat quòd illi parvuli privantur 166
quidem in pœnam peccati originalis beatitudine ſupernaturali, in clara Dei viſione conſiſtente, non tamen beatitudine naturali, ſita in cognitione & dilectione Dei ut Authoris naturæ; & addit quod poſt diem judicii illi ſuper faciem D terræ veluti in paradiſo quodam terreſtri habitabunt, pleni ſapientiâ, & virtutibus moralibus inſtructi, & quod Angelorum conſortio, ac viſitationibus, ex quibus magnum percipient ſolatium, ſæpè fruentur. Ita Catharinus libro de ſtatu parvulorum decedentium ſine baptiſmo, Albertus Campenſis controv. 1. de peccato origin. proximè ad finem, Hieronymus Savanarola in libro de triumpho crucis. Eamque ſententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad E Roman. diſput. 48. Salas, & alii ex Recentioribus.

Ultima & vera ſententia defendit parvulos in 167
peccato originali decedentes, pœnâ quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturaliſque beatitudinis conſiſtente, puniri; non tamen pœnâ ſenſûs, aut interiore dolore ſeu triſtitia, ex carentia boni amiſſi cauſatâ. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 33. & D. Thoma ibidem qu. 1. art. 1. & 2. ad Annibal. diſt. 34. qu. unic. art. 4. & qu. 5. de malo art. 2. Unde ſit

§. II.

Prima ſententia reiicitur teſtimoniis Scripturæ & Sanctorum Patrum.

DIco primò: Parvuli cum ſolo originali decedentes non ſubibunt pœnam gehennæ, & combuſtionis æternæ.

168. Probatur primò ex Scriptura; dicitur enim Apocal. 18. de Babylone mittenda in ſtagnum ignis: *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam ſe glorificaverunt, nec delicioſè vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ ſola mittenda eſt in ſtagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non moritur*: Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, ſeu remorſus conſcientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conſcientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

169. Probatur ſecundò ex Innocentio III. in cap. *Maiorem* extra de baptiſmo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei; actualis verò peccati pœna, gehennæ perpetuæ cruciatus*: Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia viſionis Dei cum excluſione cruciatûs gehennæ; aliàs eædem pœnæ correſponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis à pœnis actualibus diſtinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cùm definit *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel ſolo originali decedunt, deſcendere mox in infernum, pœnis tamen diſparibus puniendas*, diſparibus ſcilicet, pro diſparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentiâ divinæ viſionis, atque inſuper pœnis ſenſibilibus ignis & aliorum ſuppliciorum, ſecundùm illud Pſal. 10. *Pluet ſuper peccatores laqueos: ignis, & ſulphur, & ſpiritus procellarum pars calicis eorum*; illi verò qui in ſolo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam ſenſibilem, ſed ſolam poenam damni, videlicet carentiam divinæ viſionis: non enim intelligi poteſt de diſparitate poenarum ſecundùm intenſionem; quia ſic etiam peccata actualia poenis diſparibus puniuntur.

170. Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas parvulorum, qui cum ſolo originali decedunt, in infernum deſcendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, ſicut & limbus Sanctorum Patrum ante Paſſionem Chriſti defunctorum, juxta illud Geneſ. 37. quod Jacob mortem filii ſui Joſeph deplorans ajebat: *Deſcendam ad filium meum lugens in infernum*. Unde S. Thomas in 3. diſt. 22. qu. 2 art. 1. in reſponſione ad 2. quæſtionem, ſive ad 1. quæſtiunc. ait: *quod quadruplex eſt infernus damnatorum, unus in quo ſunt tenebræ & quantùm ad carentiam divinæ viſionis, & quantùm ad carentiam gratiæ, & eſt ibi pœna ſenſibilis, & hic infernus eſt locus damnatorum. Alius eſt infernus ſupra iſtum, in quo ſunt tenebræ, & propter carentiam divinæ viſionis, & propter carentiam gratiæ: ſed non eſt ibi pœna ſenſibilis; & dicitur limbus puerorum. Alius ſupra hunc eſt, in quo ſunt tenebræ quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ; ſed eſt ibi pœna ſenſus, & dicitur purgatorium. Alius magis ſupra eſt, in quo eſt tenebra quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ, neque eſt ibi pœna ſenſibilis; & hic eſt infernus Sanctorum Patrum.*

Probatur tertiò concluſio ex SS. Patribus, qui apertè favent noſtræ ſententiæ. In primis enim 171
Gregorius Nazianzenus (cujus, Auguſtino ipſo teſte, tanta fuit authoritas, ut quod ipſe dicit, tota Eccleſia cenſenda ſit ipſius ore pronuntiaſſe) orat. 40 in ſanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes ſine baptiſmo, nec gloriam nec ſupplicia habituros*. Quod teſtimonium adeò clarum eſt, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hanc orationem dicat *Nazianzeni verbis manifeſtum eſſe, quòd huiuſmodi infantes nullis pœnis torquebuntur*.

Deinde Author commentarii in Epiſt. Pauli, 172.
qui inſcribitur nomine Ambroſii, exponens illud ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*, ſic habet: *Mors autem diſſolutio corporis eſt, cùm anima ſeparatur à corpore. Eſt & alia mors, quæ ſecunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, ſed eius occaſione propriis peccatis acquiritur*. Ubi particula, *quam*, refertur ad vocem, *gehenna*, proximè antecedentem, ſenſuſque eſt, gehennam ſive cruciatum ignis æterni non incurri vi ſolius originalis peccati, ſed proprio cujuſque peccato. Nomen enim gehennæ in Scripturis cruciatum illum ſignificat, deſumiturque ex Hebræo *Gehennon*, id eſt vallis Ennom, in qua valle filii Iſrael faciebant filios ſuos tranſire per ignem, id eſt comburi in manibus Idoli, tibiis interim & tympanis perſtrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem. 7. Dominus ait: *Ædificaverunt excelſa Topeth, quæ eſt in valle filii Ennom, ut incenderent filios ſuos & filias ſuas igni &c.*

Nec vim hujus teſtimonii effugit Contius, 173
reſpondens Auctorem illius commentarii faviſſe Pelagio, & peccatum originale cum illo negaſſe. Nam hic Author ſcripſit priuſquam Pelagii hæreſis naſceretur: ſiquidem explicans hæc verba 1. ad Timoth. 3. *In domo Dei, quæ eſt Eccleſia*, ſic ait: *Eſt quidem mundus totus domus Dei, ſed Dei domus ſpecialis eſt Eccleſia, cuius hodie rector eſt Damaſus*: Sed Damaſus fuit tertius ſummus Pontifex ante Innocentium I. ſub cujus pontificatu hæreſis Pelagii cœpit: Ergo non poteſt ille Author Pelagianus eſſe, & adhærere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cùm teſte Auguſtino lib. de peccat. meritis & remiſſ. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, ſeu illud negaverit.

His adjungi poteſt Gregorius Niſſenus, qui 174
in oratione de infantibus, qui immaturâ morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immatura mors infantium demonſtrat neque in doloribus & mœſtitia futuros eſſe eos qui ſic vivere deſierunt*: Sed ſi illi pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ ſubirent, eſſent in doloribus & mœſtitia: Ergo &c. Addi poteſt Chryſoſtomus in Panoplia Euthimii, quæ contexta eſt ferè ex ſolis ſententiis Chryſoſtomi: nam lib. 2. cap. 22. diſertè aſſeritur, infantes mortuos ſine baptiſmo non eſſe cruciandos pœnâ ignis. Denique D. Bernardus ſerm. 3. de reſurrect. ait: *Tolle propriam voluntatem, & non erit infernus, nihil ardebit in inferno præter propriam voluntatem*:

Atqui infantes eam nunquam habuerunt, cùm peccatum originale non ſit eis voluntarium voluntate propriâ, ſed tantùm aliena: Ergo non ardebunt in inferno.

175 Ex his ſanctorum Patrum teſtimoniis, & unanimi ferè Theologorum Scholaſticorum conſenſu, hoc argumentum efficax in favorem noſtræ ſententiæ poteſt deduci. Damnatio infantium ad ignem æternum, tam repugnans videtur clementiæ Dei, & rationi, ut non ſit aſſerenda, niſi evidenter ex divina traditione habeatur: Sed nullam fuiſſe talem traditionem manifeſtè oſtendunt teſtimonia Innocentii III. Eugenii IV. Nazianzeni, Niſſeni, Chryſoſtomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis ferè conſenſus Theologorum Scholaſticorum, qui à quingentis circiter annis ſcripſerunt: Ergo &c.

§. III.

Rationes Theologicæ expenduntur.

176 NON deſunt etiam rationes Theologicæ, quibus noſtræ concluſionis veritas ſuadetur. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis inſinuat, poteſt ſic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna ſenſus non eſt proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœnâ ſenſûs. Major patet, Minor probatur primò: quia pœna ſenſûs contingit per paſſionem hujus particularis perſonæ; peccatum autem originale non eſt per voluntatem perſonæ, ſed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per paſſionem perſonalem, non eſt proportionatum cum hoc quod eſt peccaſſe voluntate naturæ, & non perſonæ: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali.

Secundò, Pœna ſenſûs correſpondet peccato ſecundùm converſionem ad bonum commutabile; licèt enim talis pœna etiam averſioni in peccato perſonali repertæ debeatur, hoc tamen provenit ex eo quod talis averſio non eſt pura averſio, ſed aliquid converſionis participat, quia eſt voluntaria per actum propriæ voluntatis, & ratione hujus participationis debetur illi pœna ſenſûs: Sed in peccato originali non eſt converſio ad bonum commutabile etiam per participationem, cum tale peccatum nō ſit voluntarium per actum propriæ voluntatis, ſed ſolùm per volontatem capitis: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportinata culpæ originali.

Probatur tertiò: Pœna ſenſûs correſpondet culpæ pro delectatione quam cauſat, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm glorificat ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed in culpa originali nulla delectatio invenitur: Ergo pœna ſenſûs non reſpondet originali peccato, nec habet proportionem cum illo.

177 Secunda ratio affertur è D. Thoma qu. 5. de malo art. 2. ubi ſic diſcurrit. Ad ea quæ ſunt naturæ ſuæ propria unaquæque perſona per ſeipſam immediatè ordinatur, non verò ad ea quæ ſunt ſupra ejus naturam; unde nihil eſt abſurdi, ſi aliquis patiatur detrimentum in his quæ ſunt ſupra naturam, propter peccatum quod non commiſit; ſed nòn eſſet juſtum quòd illud pateretur in his quæ ſunt naturæ ſuæ propria, propter peccatum alterius: Atqui gratia & viſio Dei ſunt ſupra naturam humanam; bona autem diſpoſitio & habitudo naturæ eſt aliquid ipſi proprium, & connaturaliter debitum: Ergo licet juſtum & rationabile ſit, poſteros Adæ privari gratiâ & viſione beatifica in pœnam originalis peccati, quamvis non ſit propria cujuſque voluntate commiſſum; injuſtum tamen & irrationabile videtur, eos combuſtione ignis æterni, quæ integritati naturæ, & bonæ ejus habitudini opponitur, propter illud peccatum puniri.

Tertia ratio: illa culpa quæ non reddit vituperio & increpatione dignum, à fortiori non reddit dignum pœnâ aliquâ ſenſibili & poſitivâ, cùm hæc acerbior & durior ſit: Sed per originale peccatum nemo fit dignus reprehenſione & vituperio: Ergo nec pœna ſenſibili & poſitivâ, ſeu cruciatu ignis æterni. Major patet: Minor probatur ex Auguſtino lib. de duabus animabus cap. 11. ubi apertè docet, eum qui non fecit quod facere non poterat, non eſſe reprehenſione ullâ dignum, & ſubdit hoc ita eſſe cuilibet notum & pervium, *ut illud decantent & in montibus paſtores, & in theatris poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum*: At infantes ita contraxerunt peccatum originale, ut non potuerint non contrahere: Ergo ex Auguſtino nullâ increpatione & reprehenſione ſunt digni. Unde inauditum eſt in Eccleſia, quempiam argui quòd naſcendo contraxerit peccatum originale. 178

Quarta ratio: Eccleſia in imponendâ pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præſcriptum à divina juſtitia in punitione delictorum: Sed Eccleſia nullam pœnam poſitivam imponit pro peccato originali; Ergo nec divina juſtitia ullam ſenſibilem pœnam pro tali peccato taxavit. 179

§. IV.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBJICIUNT in primis Adverſarii: Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*: Sed nomine ignis pœna ſenſus intelligitur: Ergo illam parvuli ſuſtinebunt. 180

Confirmatur primò: Apocal. 20. dicitur: *Vidi Thronum magnum & candidum, & ſedentem ſuper eum; & vidi mortuos magnos & puſillos, ſtantes in conſpectu throni; & libri aperti ſunt, & apertus eſt liber vitæ, & qui non eſt inventus in illo, miſſus eſt in ſtagnum ignis.* Sed parvulus non baptizatus non reperitur in libro vitæ: Ergo mittitur in ſtagnum ignis. 181

Confirmatur ſecundo: Matth. 13. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id eſt non admittuntur in cœlum, ſunt zizania comburenda igne: Sed parvuli non baptizati non admittuntur in cœlum: Ergo igne inferni comburuntur.

Confirmatur tertiò: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filii iræ*. Sed ira Dei, cùm ſit tantùm metaphorica & per effectum, nihil eſt aliud quàm inflictio pœnæ; non quidem damni, cùm ſit mera privatio, ideòque propriè non infligatur; ſed pœnæ ſenſûs, quæ cùm ſit poſitivus aliquis cruciatus, propriè & per ſe infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœnâ ſenſûs puniuntur 182

Ad objectionem reſpondeo cum D. Thoma in 4. diſt. 47. qu. 1. art. 3. ad 3. quòd *Pueri ante* 183

er

perfectam ætatem decedentes, in judicio comparebunt, non ut judicentur, ſed ut videant gloriam Judicis. Sicut enim non peccaverunt in ſe, ſed in ſuo capite, ita non oportet quòd judicentur in ſe, ſed in ſuo capite. Unde verba illa Chriſti, *Ite maledicti in ignem æternum*, non dirigentur ad omnes reprobos qui à ſiniſtris Judicis erunt, ſed ſolùm ad adultos; non poteſt enim ad parvulos ſpectare cauſa quæ ibi redditur: *Eſurivi, & non dediſtis mihi manducare: ſitivi, & non dediſtis mihi potum &c.* Quod ſi aliquis contendat parvulos comparituros eſſe in judicio, non ſolùm ut gloriam Judicis videant, ſed etiam ut judicentur, ſicut inſinuare videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 5. verba illa Apoſtoli exponens, *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti*, & per conſequens non ſolùm ad adultos, ſed etiam ad parvulos, verba illa Chriſti, *Ite maledicti in ignem æternum*, eſſe dirigenda: reſponderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis æterni* pœna ſenſus determinatè intelligatur: nam, ut infra oſtendemus, juxta phraſim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna deſignatur; unde hoc nomine Chriſtus pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & ſenſus pro adultis ſignificavit.

184. Ad primam confirmationem dicendum, locum illum Apocalipſis, objectum ab Adverſariis, manifeſto dolo ab illis mutilari: nam poſt verba in objectione adducta, hæc immediatè ſequuntur, *Et judicati ſunt mortui ex his quæ ſcripta erant in libris, ſecundùm opera ipſorum &c.* Quæ verba manifeſtè demonſtrant, Joannem loqui tantùm de adultis, ſecundùm opera ſua bona vel mala judicandis, quando ſubdit, *Et qui non eſt inventus in illo* (libro vitæ) *miſſus eſt in ſtagnum ignis.* Nec obeſt quod ait, *magnos & puſillos*; nam ut rectè notat Cornelius in hunc locum, per *puſillos* intelligit non ætate aut ſtaturâ, ſed dignitate & gradu exiguos, id eſt viles & abjectos, ut ſunt ſervi, ruſtici, ancillæ &c.

185 Ad ſecundam confirmationem dicatur, zizania quæ comburentur igne, illa eſſe quæ creverunt uſque ad meſſem, id eſt reprobos qui malè operati ſunt uſque ad mortem, inter quos non ſunt infantes, qui nulla mala opera exercuerunt.

186 Ad tertiam reſponden Deum non tantùm iram ſuam oſtendere infligendo pœnam ſenſibilem, ſed etiam excludendo in æternum à ſuo regno. David enim 2. Regum 14. iram ſuam adversùs Abſalonem maximè oſtendit, cùm prohibuit ne ipſius conſpectu frueretur: unde ipſe Abſalon dicebat amico ſuo Joab, *Quare veni de Geſſur? melius erat ibi eſſe: obſecro ergo ut videam faciem Regis; quod ſi memor eſt iniquitatis meæ, interficiat me.* Item Reges hujus ſæculi, nobiles à ſuo palatio excludendo, ſuam adverſus eos iracundiam ſatis ſuperque maſeſtant: adeòque etiamſi parvuli, cum ſolo originali decedentes, non afficiantur pœnâ ſenſus, poſſunt tamen dici *filii iræ*, propter privationem viſionis, ſeu pœnam damni.

187 Objiciunt ſecundò Adverſarii quædam teſtimonia SS. Patrum, quæ apertè militare videntur contra noſtram ſententiam: nam D. Auguſtinus ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, affirmat parvulos ſine baptiſmo decedentes ituros in ignem æternum, juxta ſententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Similiter Author libri Hypognoſt. dicit quòd parvuli decedentes ſine baptiſmo, experientur gehennam ignis. Item Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 17. relatus in canone *firmiſſimè* de conſecrat. diſt. 4. ſic ait: *Firmiſſimè crede, & nullatenus dubites, non ſolùm homines ratione utentes, verùm etiam parvulos, ſi ſine Sacramento baptiſmi de hoc ſæculo transeunt, ignis æterni ſupplicio puniendos.* Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos à culpa originali Sacramenta non liberant: *Licèt ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Et lib. 9. inquit quod *Iudex ille diſtrictus, ut ſuâ animadverſione trucidat quos culpa propria actionis damnat; ſic & illos in æternum percutit, quos reatus arbitrii non adducit.*

Reſpondeo primò, juxta phraſim Scripturæ 188
& SS. Patrum, nomine *ignis* quamlibet pœnam ſignificari, ut docet Auguſtinus quæſt. 9. in Joſue, & patet ex illo Pſalmi 65. *Tranſivimus per ignem & aquam, & eduxiſti nos in refrigerium*: Unde quando idem S. Doctor, & alii Patres, docent pueros ſine baptiſmo decedentes torqueri, metaphoricè loquuntur, & nomine *ignis*, pœnam damni ſignificant. Ita affirmant S. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. diſt. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. & Gloſſa in cap. *nulla* de conſecr. diſt. 4. ubi non aliam pœnam aſſignans infantibus ſine baptiſmo decedentibus, quàm tenebras, id eſt privationem viſionis Dei, ſubdit: *Et hæc carentia eſt pœna ignis, de qua intelligendus eſt canon, firmiſſimè, deſumptus eſt ex Fulgentio.*

Hanc verò interpretationem eſſe legitimam, 189
& menti SS. Patrum conſonam, ſuaderi poteſt: Primò quia in his locis agebant contra Pelagianos, aſſerentes parvulos ſine baptiſmo morientes eſſe quidem excludendos à regno cœlorum, non tamen à vita æterna, ſed beatitudine eſſe donandos: unde intentum Auguſtini loco citato erat ſuadere, parvulos ſine baptiſmo decedentes non pervenire ad æternam beatitudinem, ſed ab ea excludi, quod ſufficienter convincitur, nomine ignis, combuſtionis, & cruciatus intelligendo æternum ſupplicium, ſeu pœnam æternam damni, cum qua æterna fœlicitas nequis componi. Secundò quod SS. Patres adducti docent de pœna parvulorum ſine baptiſmo decedentium, id aſſerunt pertinere ad fidem, ut conſtat ex loco citato Fulgentii, ubi ait, *Firmiſſimè crede, & nullatenus dubites &c.* Nullus autem ſine manifeſto errore aſſerere poteſt hoc eſſe fidei, quòd prædicti parvuli æternum cruciabuntur pœnâ ſenſus, ſive tormento ignis, ſed ſolùm quòd ſint damnati, & æternum puniendi pœnâ damni. Tertio ſi D. Auguſtinus in rigore accipiatur, ſecum conciliari non poterit: nam aliis in locis, ſatis apertè docet parvulos nullam pœnam ſenſus ſuſtinere.

Reſpondeo ſecundò, Auguſtinum valde 190
fuiſſe anxium & dubium in hac materia, & modò in unam, modò in alteram partem declinaſſe: quod patet, tum quia Epiſtola 28. ad Hieronymum ſuam hac in re hæſitationem & dubitationem manifeſtè declarat, his verbis: *Cùm ad pœnas ventum eſt parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor anguſtiis, nec quid reſpondeam prorſus invenio*: Tum etiam quia diſputans contra Pelagianos, virtualiter & per conſequentiam aſſerit ſe non audere dicere, quòd parvuli non baptizati æterno igne puniantur; ait enim lib. 5. contra Julian. cap. 8. *Non dico parvulos ſine Chriſti baptiſmo morientes, tantâ pœnâ eſſe plectendos*

plectendas, ut eis non naſci potiùs expediret. Et paulò infra: *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui ſolùm habent originale peccatum, in damnatione omnium leviſſima futuros? Quæ, qualis, & quanta erit, quamvis definire non poſſim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli eſſent, quàm ut ibi eſſent, potiùs expediret.* Quibus verbis non ſolum ſuam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, ſed etiam magis propendet & inclinat in noſtram ſententiam: docet enim hanc Chriſti Domini de proditore Juda ſententiam, *melius erat illi ſi natus non fuiſſet*, non poſſe parvulis accommodari: quod falſum eſſet, ſi illi pœnâ ignis torquerentur; nam licèt non eſſe ſecundùm ſe non ſit appetibile, utpote pura boni privatio, benè tamen inquantum eſt alleviativum cruciatus & pœnæ, ut docet D. Thomas in ſupplem. qu. 98. art. 3. Item ſubdit Auguſtinus, tales parvulos *eſſe in damnatione omnium leviſſima futuros*; quod non eſſet verum, ſi aliquam pœnam ſenſùs ſuſtinerent; è contra verò ſi à pœna ſenſùs immunes ſint; mitior procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio.

191. Addo quod idem S. Doctor lib. 3 de lib. arbit. cap. 23. ait quod *Sicut vita eſſe potuit media inter rectè factum atque peccatum, ita & poteſt dari ſententia Judicis media inter præmium atque ſupplicium*: Sed ſi parvuli paterentur pœnam damni & ſenſùs, illorum ſententia non eſſet media inter præmium & ſupplicium, ut de ſe patet: Ergo ex mente Auguſtini, parvuli ſolâ pœnâ damni puniuntur.

192. Nec valet ſi dicas, ſententiam parvulorum ideò ab Auguſtino mediam inter præmium & ſupplicium conſtitui, quia mitiori pœnâ quàm adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus miuùs alio punitur, & homines mitiori pœnâ quàm Dæmones regulariter loquendo ſunt puniendi; & tamen nemo dicet adultum mitiori pœnâ puniendum, vel auditurum mediam ſententiam inter præmium & ſupplicium: Ergo ſi parvuli pœnam ſenſus & damni paterentur, malè Auguſtinus aſſereret mediam eſſe inter præmium & ſupplicium parvulorum ſententiam.

193. Objicies tertiò: Parvuli in hac vita puniuntur poenâ ſenſùs: Ergo & in alia. Antecedens conſtat ipſa experientia, qua videmus parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, morti, aliiſque præſentis vitæ miſeriis eſſe obnoxios. Conſequentia verò probatur: Si parvuli pœnâ ſenſùs in hac vita punirentur, & poſt mortem eſſent ab illa immunes, ſequeretur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quàm ante mortem: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

194. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Parvuli in hac vita puniuntur poenâ ſenſùs, per accidens, concedo Antecedens: per ſe, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Mors & alii corporales defectus non ſunt poena per ſe taxata pro culpa originali, ſed tantùm carentia originalis juſtitiæ, quæ immortalitatem & impaſſibilitatem præſtabat, ac proinde illâ ſublatâ, ſequuntur mors & ærumnæ temporales ſeu corporales, in virtute agentium naturalium: in alia autem vita nihil aget virtute naturæ, ſed ſecundùm ordinem divinæ juſtitiæ, ſive in animam, ſive in corpus: quare ut poena ſenſibilis reſponderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri

A ex ordinatione divina, prædictam poenam taxante, & deſtinante per ſe ad illius punitionem. Unde ad probationem conſequentiæ, neganda eſt ſequela Majoris: licèt enim parvuli in hac vita corporales ærumnas ſuſtineant, & poſt mortem ſint ab illis immunes, non tamen ſequitur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quàm ante mortem; quia melius eſt omnes ſuſtinere miſerias cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quam omni calamitate poſitivâ carere, ſine hujuſmodi aptitudine.

Objicies quartò: Si tantùm poena damni debetur originali peccato, ſequitur quod adul- 195.
B tus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus poenæ, quàm ille qui moritur cum ſolo actuali mortali: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Per peccatum actuale mortale adultus incurrit totalem privationem viſionis beatæ: Ergo ſi peccato originali poena tantum damni, ſeu privatio viſionis beatæ, debeatur, non plus incurrit poenæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quàm qui moritur cum ſolo originali.

196. Reſpondeo morientem cum peccato originali & actuali ſimul, mereri plus pœnæ damni intenſivè quodammodo, quia meretur poenam
C damni duplici titulo totali, & poena damni intenditur moraliter, quando ex multiplici titulo tanquam cauſa totali debetur: quemadmodum, ut ait D. Thomas in 4 diſt. 18. qu 2. ar 3. in fine, magis excommunicatus eſt qui committit plura & diverſa peccata, quorum ſingulis annexa eſt major excommunicatio, quamvis quælibet major excommunicatio ſit totalis privatio bonorum communium Eccleſiæ.

197. Objicies ultimò: Veniale peccatum, quod levius eſt originali, in altera vita punitur poenâ ſenſùs: Ergo multò magis originale eàdem poenâ punietur.

Sed nego conſequentiam, & paritatem: nam
D peccatum veniale, quamvis ſit levius originali, eſt tamen voluntarium voluntate propriâ, & habet aliquam converſionem & delectationem inordinatam, ſecùs autem peccatum originale: unde cùm poena ſenſùs correſpondeat propriæ voluntati, & converſioni ac delectationi inordinatæ, non mirum ſi illud in altera vita poena ſenſùs puniatur, iſtud verò ſola poena damni.

§. IV.

Refellitur opinio Bellarmini.

198. DIco ſecundò, pueros cum originali ex hac vita migrantes, nullo affici dolore, vel triſtitia interiori, ob carentiam beatificæ viſionis.
E Ita D. Thomas locis ſupra citatis.

Probatur primò ex SS. Patribus: nam Gregorius Niſſenus ſupra relatus ait, quod *immatura mors infantium demonſtrat neque in doloribus & mæſtitia futuras eſſe eos, qui ſic vivere deſierunt.* Et Auguſtinus loco ſupra citato aſſerit poenam, qua punitur originale peccatum, omnium mitiſſimam eſſe; quod eſſet falſum, ſi ratione beatudinis amiſſæ parvuli dolorem & triſtitiam interiorem ſentirent: ut enim docet Chryſoſtomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antioch. dolor quem damnati ſentiunt ob amiſſam beatitudinem, major eſt dolore ſenſibili ab igne inferni cauſato.

199. Confirmatur: Auguſtinus ibidem profitetur A ſe non audere aſſerere, *parvulos ſine baptiſmo morientes tantâ pœna eſſe plectendos, ut eis non naſci potius expediret*: Nam ſi illi ex amiſſa beatitudine dolorem & mœſtitiam interiorem ſentirent, melius ipſis eſſet omnino non eſſe, cùm talis dolor non poſſit non eſſe gravis, imò teſte Chryſoſtomo citato, major ſit dolore ſenſibili per pœnam ſenſus incuſſo. Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut triſtitia interiori, ob amiſſam beatitudinem.

200. Ratio etiam id ſuadet: nam ut diſcurrit D. Thomas in 2. diſt. 33. qu. 2. *Ex hoc quod caret* B *aliquis eo quod ſuam proportionem excedit, non affligitur, ſi ſit recta rationis, ſed tantùm ex eo quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus ſapiens homo affligitur de hoc quod non poſſit volare ſicut avis, vel quia non eſt rex vel Imperator, cùm ſibi non ſit debitum; affligeretur autem ſi privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Quia ergo omnis homo uſum liberi arbitrii habens, proportionatus eſt ad vitam æternam conſequendam, quia poteſt ſe ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur; ideò ſi ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod ſuum eſſe poſſibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent: quia neque eis debebatur ex principiis naturæ,* C *cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum conſequerentur: & ideò nihil omnino dolebunt de carentia viſionis divinæ; imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*

201. Dices: Tales parvuli habuerunt ad ipſam beatitudinem, proportionem, & ordinationem in Adamo, in quo eorum voluntates interpretativè continebantur: Sed hoc ſufficit ut de illius jactura doleant: Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.

202. Confirmatur: Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minus dolet, quàm D ſi propria culpa exhæredetur; & tamen tunc patrimonium non fuit in illius poteſtate, ſicut nec culpa parentis: Ergo amiſſio boni non exiſtentis in ſubjecti poteſtate, dolorem rationabilem excitat.

203. Ad objectionem reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: Sapientes enim, qui à paſſionibus non moventur, ſed ſola ratione ducuntur (cujuſmodi erunt pueri illi) non dolent de amiſſione, vel de non adeptione bonorum, quæ ſibi gratis promiſſa ſunt, quando per ipſos non ſtat quominus ea recipiant; reputant enim illa ac ſi promiſſa ſibi non fuiſſent. Unde S. Thomas ibidem in 2. argum. *Sed contra*, ſic ait; *Recta ratio* E *non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipſo non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat, quod perturbatio in ſapientem non cadit: Sed in puero eſt ratio recta, nullo actuali peccato obliquata; Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam* (carentiam ſcilicet viſionis Dei) *ſuſtinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*

204. Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia ad proprium patrimonium quilibet eſt ordinatus, habetque naturale jus ad illud, & ideò ſive aliena, ſive propria culpa, aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum jus præceſſit in parvulis, vel ſi præceſſit, dependebat omnino ab extrinſeco; & ideò ob amiſſam beatitudinem non poſſunt contriſtari rationabiliter.

Nec diſplicet quod aliqui Theologi adducunt, nimirum admiſceri ibi divinæ providentiæ ſuavitatem, quæ parvulos illos in ſuo ſtatu ſub tranquillitate conſervat. Quam providentiæ ſuavitatem quotidie experimur: videmus enim pauperculos fruſto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licèt ſeminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos eſſe, dum vident nobiles ejuſdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

§. V.

Sententia Catharini confutatur.

DIco tertiò: Parvuli cum peccato originali decedentes, poſt diem judicii, non erunt 205. beati beatitudine naturali.

Probatur primò concluſio: Beatitudo naturalis non eſt compoſſibilis cum averſione à Deo ut conditore naturæ; ſicut nec ſupernaturalis cum averſione à Deo ut authore ſupernaturali: Atqui parvuli ratione culpæ originalis ſunt averſi à Deo, nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut naturæ conditore; tum quia una averſio ſine alia nequit ſubſiſtere, ut frequentiùs Theologi docent; tum etiam quia peccatum capitale Adami, quo parvuli ſunt inquinati, utramque averſionem continebat, & conſequenter utraque fuit per originem traducta: Ergo non ſunt beati beatitudine naturali.

Dices: D. Thomas in 2. diſt. 33. qu. 2. art. 2. 206. ad 5 ait: *Quamvis pueri non baptizati ſint ſeparati à Deo, quantùm ad illam conjunctionem quæ eſt per gloriam, non tamen ab eo penitus ſunt ſeparati, imò ipſi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, & ita de ipſo gaudere poterunt naturali cognitione & dilectione*: Sed cum dilectione naturali non poteſt ſtare averſio à Deo ut conditore naturæ: Ergo parvuli ratione culpæ originalis non ſunt averſi à Deo ut authore naturæ.

Reſpondeo D. Thomam non loqui de dilectione naturali amicabili, efficaci, & perfecta, 207. quæ ſola cum averſione à Deo ut authore naturæ incompoſſibilis eſt, ſed de dilectione naturali, quæ fertur in Deum, prout eſt eſſendi naturale principium, quæ cum averſione à Deo ut fine ultimo naturali ſtare poteſt, ut patet in Dæmonibus, qui Deum, prout eſt eſſendi naturale principium, pluſquam ſeipſos diligunt, ſicut demonſtrat D. Thomas 1. p. qu. 60. art. 5. & tamen ab ipſo ut fine ultimo tam naturali quam ſupernaturali averſi ſunt.

Probatur ſecundò concluſio: Parvuli ex hac 208. vita cum peccato originali migrantes, manebunt perpetuò incluſi in loco tenebroſo, nempe in limbo, eique alligati: Sed cum tali detentione & alligatione ſtare non poteſt naturalis fœlicitas; illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum excluſionem importat. Ergo illi parvuli non erunt naturali fœlicitate beati. Minor patet, Major autem probatur primò ex Auguſtino ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, ubi expreſsè docet non eſſe locum medium inter regnum & infernum: Sed parvuli poſt judicium non

erunt

erunt in loco regni, ſcilicet in cœlo empyreo: Ergo erunt in inferno, ſeu in limbo, qui, ut ſupra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur.

208 Confirmatur ex concilio Florentino ſupra citato, aſſerente *animas eorum qui in ſolo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, mox in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas*: Sed nulla eſt ratio cur ex eo loco poſt ultimum magni judicii diem liberandæ ſint, cùm poſt hanc vitam non ſit locus miſericordiæ, ſed juſtitiæ, & Eccli. 11. ſcriptum ſit, *Vbicumque ceciderit lignum, ſive ad Auſtrum, ſive ad Aquilonem, ibi erit*; quem lucum Hieronymus in commentario, & alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo ſtatu perpetuò erunt, in quo illos mors invenerit: Ergo parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, poſt diem judicii in limbo manebunt incluſi, & huic tenebroſo loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anſelmus lib. de conceptu Virgin. cap. 22. verſus finem ait, *Poſt diem judicii nullus erit Angelus aut homo, niſi aut in regno Dei, aut in inferno.*

Secundo Major principalia ſuaderi poteſt ex communi doctrina Theologorum, aſſerentium quod poſt univerſale judicium omnia elementa ſuum ſitum naturalem poſſidebunt, ita ut ignis ſupra aerem, aër ſupra aquam, & hæc ſupra terram ſit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus poſtulare videbatur, ac deinde juſſu Dei in locum unum congregata fuerit, ut ſupereſſet locus in terra generationi animantium & plantarum, generatione iſtâ ceſſante cum motu corporum cœleſtium, ratio ipſa & natura rerum poſtulat, ut aqua ad locum priſtinum revertatur, totamque ſuperficiem terræ coopenat. Ergo infantes poſt univerſale judicium non habitabunt ſuper faciem terræ, ut docent Adverſarii (niſi in aquis ad inſtar piſcium natare dicantur, quod ridiculum eſt) ſed in loco ſubterraneo & tenebroſo incluſi manebunt.

Tertiò probatur eadem Major: Ex communi Theologorum ſentẽtia, judicium particulare cujuslibet, & judicium univerſale, eandem ſententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari judicio deſtinantur ad limbum: Ergo poſt univerſale judicium in eodem loco manebunt.

209 Denique ſuaderi poteſt concluſio ex duplici inconvenienti & abſurdo, quod ſequitur ex Catharini ſententia: Nam ſi verum eſſet quod ipſe ſcribit, parvulos, cum originali peccato decedentes poſt diem judicii non ſolùm carituros omni dolore, tum interno, tum externo, ſed etiam fore beatos ac fœlices; & in quodam veluti terreſtri paradiſo perpetuò vitam acturos, plenos ſapientiâ & virtutibus, ſuâ ſorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique conſortio & revelationibus ſæpe fruentes; ſi hæc, inquam, vera eſſent, ſequeretur in primis illos parvulos in univerſali judicio tranſituros de non beatis in beatos beatitudine naturali: cùm enim ante illud in tenebroſo limbi carcere eſſent incluſi, beatitudine naturali, quæ cum detentione & alligatione ad hunc locum ſtare nequit, frui non poterant. Sequeretur deinde illus melioris conditionis eſſe quia peccaverunt in Adamo, quàm ſi in puris naturalibus deceſſiſſent; non enim tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus: unde parvuli iſti præmium & commodum ex peccato originali reſerrent: At hæc non ſolùm videntur abſurda, ſed etiam Pelagianorum errori affinia: Ergo &c.

§. VI.

Solvuntur objectiones.

210 OBIICIES primò: Parvuli ob culpam originalem nullâ triſtitiâ afficiuntur, ut §. præcedenti oſtendimus: Sed ſi in pœnam illius naturali fœlicitate privarentur, non poſſent non triſtari de ejus privatione; cùm eam ut ſibi poſſibilem cognoſcerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine.

211 Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam licèt demus quòd parvuli cognoſcant naturalem beatitudinem, ut ſibi poſſibilem, non tamen cognoſcunt ſe fuiſſe ad illam ordinatos; cùm ordinatio ad æternam fœlicitatem naturalem non ſit homini ab intrinſeco debita, ſed ex gratuita Dei voluntate proveniat; nullus autem, ſi ſit rectæ rationis, affligitur ex hoc quod caret aliquâ perfectione ſibi indebitâ, & ad quam ab intrinſeco, & ex ſua natura non eſt ordinatus, ut docet D. Thomas loco ſupra citato.

212 Objicies ſecundo: Deus in reſurrectione, non obſtante culpâ originali, concedet infantibus plura dona gratuita, ut immortalitatem, impaſſibilitatem, & quantitatem ſeu magnitudinem quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perveniſſent: Ergo non denegabit illis naturalem beatitudinem.

Sed nego conſequentiam, & paritatem: nam dona illa non ſunt cum peccato originali incompoſſibilia, naturalis autem beatitudo cum illo ſtare non poteſt; quia, ut in prima probatione dicebamus, beatitudo naturalis importat converſionem in Deum, ut authorem naturæ, peccatum verò originale à Deo nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut conditore naturæ avertit, ut ibidem oſtendimus.

213 Objicies tertiò contra ſecundam probationem noſtræ concluſionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent poſt diem judicii perpetuò incluſi in limbo, eique alligati, pœnam ſensûs paterentur: Sed hoc dici nequit, ut §. 2. fusè oſtendimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam ut docuimus in tractatu de Angelis diſp. 14. art. 2. pœna ſensûs, quam dæmones & animæ ſeparatæ patiuntur, eſt per alligationem ad ignem: Ergo ſi parvuli limbo alligati ſint, pœnâ ſensûs torquebuntur.

214 Reſpondeo primò negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: pœna ſensûs, quam dæmones & animæ ſeparatæ patiuntur, eſt per alligationem ad ignem, ut activè detinentem ſpirituales ſubſtantias, & occupantem contrariè, concedo Antecedens: ſolùm ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nam parvulorum animæ, etſi in limbo detineantur ut formaliter locante, non tamen contrariè occupantur ab illo ne Deum videant, nec activè detinentur à tali loco, ſed à Deo negante concurſum ad exeundum, & ideò non ſuſtinent pœnam ſensûs, quâ ab igne cruciantur Dæmones & animæ adul-

adultorum, conſiſtente non in hoc quod ignis locet formaliter, ſed in eo quod contrarie occupet, & activè detineat. Solutio eſt D. Thomæ quæſt. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi ſic ait: *Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ eſt ſola carentia divinæ viſionis, ſine aliquo contrario impediente active; ſed damnati in inferno non ſolùm privantur divinâ viſione propter defectum gratiæ, ſed impediuntur quaſi per contrarium, per hoc quod circà pœnas corporales occupantur.* Ponderanda ſunt illa verba, *ſine aliquo contrario impediente active*, quibus aperte indicatur, parvulorum animas non pati pœnam ſensûs, quam damnati ſuſtinent in inferno, quamvis detineantur in limbo; quia locus iſte non detinet active animas parvulorum: ignis autem activè detinet & contrarie occupat animas adultorum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia locat (quod illi naturaliter convenit,) ſed quia active detinet animas in ſe locatas, ut divinæ juſtitiæ inſtrumentum: limbus autem non torquet animas parvulorum, quia ſolum habet illas locare, non active detinere, nec occupare contrariè.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem in reſp. ad 5. dici poteſt, quod etſi animæ parvulorum in peccato originali decedentium detineantur in limbo, eique alligentur, ex hoc tamen nullam pœnam ſensûs patiuntur; quia non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, ut ſibi diſconvenientem, & nocivam, ſubindeque ex illa non triſtantur, nec ei reluctant: èontra verò Dæmones, & animæ adultorum, pœnam ſensûs patiuntur ab igne tartareo cui alligantur, quia cùm talem alligationem apprehendant ut nocivam, & ipſorum libertati contrariam & diſconvenientem, ex ea valde triſtantur & affliguntur, ut eleganter explicat Cajetanus tomo 3. opuſc in oratione de hac materia, habita coram Julio II. Summo Pontifice.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

215 EX dictis in hoc articulo habetur in primis, infantes cum peccato originali ex hac vita migrantes, nullâ pœnâ poſitivâ puniendos eſſe, ſed tantùm pœnis privativis, carentiâ ſcilicet gloriæ, & beatitudinis naturalis, abſque eo quod ex duplici illa privatione dolorem aliquem internum ſeu triſtitiam patiantur.

216 Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros quoad corpora integros, nec aliquâ perfectione corpori connaturaliter debitâ carituros, ſubindeque eos in generali reſurrectione accepturos à Deo quantitatem ſeu magnitudinem, quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perveniſſent, ut de omnibus etiam damnatis adultis docet D. Thomas in 4. diſt. 44. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 1 & probat ex eo quod corporum reſurrectio eſt opus divinæ virtutis; Dei autem perfecta ſunt opera.

217 Colliges tertiò, illos parvulos poſt reſurrectionem fore immortales & incorruptibiles, non quidem ab intrinſeco, ſed ab extrinſeco, ratione divinæ providentiæ & juſtitiæ, quæ illorum reſurrectionem ac reunionem animæ cum corpore ordinabit ad hoc ut totum ſuppoſitum, quod originalem culpam contraxit, pœnam æternam damni ſuſtineat; ex hoc enim ſolo fine immortalitate donabuntur. Illis etiam competet impaſſibilitas, non ratione dotis, quâ corpora Beatorum fruentur, nec ex defectu potentiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas quæſt. 5. de malo art. 2. ad 5. ſed ex defectu exterioris agentis: nam poſt reſurrectionem nullum corpus aget in alterum ad corruptionem inducendam, ſed ſolum erit actio ad puniendum ex ordinatione divinæ juſtitiæ, & quia parvulorum corporibus non debetur pœna ſenſibilis, nullum corpus aget in illa.

Inferes quartò, quod illi parvuli erunt impeccabiles, non ab intrinſeco ratione alicujus ſupernaturalis doni, ſed ab extrinſeco, nempe ex Dei providentia, ſubtrahente concurſum ad omne materiale peccati, ratione ſtatûs in termino; in quo ait D. Thomas quæſt. 5. de malo art. 3. in corp non mutatur voluntas à diſpoſitione quam habuit in via, atque adeò cùm infantes mortui ante rationis uſum, nullam inordinatam diſpoſitionem actualem habuerint, ad ſuavem Dei providentiam ſpectat, ut non ſinat illos poſt mortem in affectus inordinatos prorumpere. 218

Inferes quintò, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoſcent per ſpecies à Deo infuſas in ſtatu ſeparationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile cenſuit D. Thomas in 2. diſt 33. qu. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem hebebunt; non tamen adeò perfectam, quòd ad beatificandum illas beatitudine naturali ſufficiat. 219

Inferes ultimò, quod illi parvuli Deum naturæ authorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim ſtare nequit eum averſione à Deo conditore naturæ, incluſa in peccato originali) ſed dilectione quæ fertur in Deum prout eſt eſſendi naturale principium, ut antea expoſuimus. 220

DISPVTATIO VIII.

De effectibus peccati.

Ad quæſtionem 85. & duas ſequentes.

POSTQUAM Divus Thomas egit per plures quæſtiones de cauſis peccati, tam interioribus, quàm exterioribus, quæſt. 85. & duabus ſequentibus diſputat de ejus effectibus, qui ſunt diminutio boni naturalis, defectus naturales, macula, & reatus pœnæ: de quibus in hac diſputatione nobis incumbit agendum.

ARTICULUS PRIMUS.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

SUPPONO primò, naturæ rationali, ex eo quod rationalis eſt, inditum eſſe non modò capacitatem, ſed etiam inclinationem & propenſionem ad bonum honeſtum, quod eſt bonum rationi conſonum. Ratio eſt, quia unamquamque naturam conſequitur per ſe inclinatio

ad

ad bonum ipſi conſonum & proportionatum: Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per ſe conſonat bonum ipſius rationis, quod bonum honeſtum dicitur: Ergo naturæ rationali indita eſt inclinatio & propenſio ad bonum honeſtum.

2. Suppono ſecundò, inclinationem illam eſſe duplicem: unam remotam & radicalem, quæ eſt ipſa ſubſtantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ, & principii radicalis & mediati operationum rectarum: aliam proximam, quæ invenitur in potentiis quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujuſmodi autem potentiæ ſunt præcipuè intellectus & voluntas: quamvis etiam in ipſo appetitu ſenſitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta diſp. 5. art. 2.) imperfecte talis inclinatio reperiatur; unde ut ſit completa & perfecta, adduntur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu ſubjectantur.

3. Suppono tertiò, dupliciter fieri poſſe ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur: primò intrinſecè & ex parte ſubjecti, ſubtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intenſionis, ſicut diminuuntur habitus quando remittuntur: ſecundò extrinſece & ex parte termini, integra manente ſubjecti entitate, quatenus ſupervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel conſecutione termini in quem erat inclinata: quo enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eò fit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmiſſis.

4. Dico primò, inclinationem naturalem hominis ad bonum honeſtum minui per peccatum, non quidem intrinſece & quoad entitatem, ſed extrinſecè, ponendo ſcilicet obſtaculum & impedimentum, ne ita promptè & expeditè ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi ſic ait: *Cùm peccatum ſit contrarium virtuti, ex hoc ipſo quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod eſt inclinatio ad virtutem.* Et art. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honeſtum, dicit quod *dupliciter intelligi poteſt ejus diminutio: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit: *Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipſam naturam, ut ſupra dictum eſt; ſed diminuitur ſecundo modo, inquantum ſcilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.*

5. Probatur etiam concluſio ratione. Et in primis quòd inclinatio naturalis ad virtutem, ſeu ad bonum honeſtum, non minuatur intrinſecè per peccatum, manifeſtum eſt; cùm neque ſubſtantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & voluntas, poſſint diminui intrinſecè & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod verò minuatur extrinſecè & per appoſitionem impedimenti, non minùs evidens eſt, quia per peccatum acquiritur prava diſpoſitio inclinans ad bonum inhoneſtum: Sed iſta diſpoſitio eſt impedimentum ſeu obſtaculum, quo modo impeditur ne de facili feratur ad bonum honeſtum, & rationi conſonum: Ergo inclinatio naturalis ad bonum honeſtum, peccando minuitur extrinſecè, & per appoſitionem impedimenti.

Hæc ratio ſolùm procedit de peccato actuali, quod in aliquo poſitivo conſiſtit. De originali verò, quod ſupra diximus in ſola juſtitiæ originalis privatione conſiſtere, poteſt ſic oſtendi. Peccatum originale, auferendo juſtitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine: Sed homo ſic averſus non eſt ita promptus ad rectè operandum: Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas, & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honeſtum. Major patet, Minor probatur. Eodem modo ſe habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in ſpeculativis, ut paſſim docent Ariſtoteles & D. Thomas: Sed intellectus carens aſſenſu præmiſſarum, non eſt ita habilis & promptus ad aſſentiendum concluſionibus, ſicut dum aſſenſu præmiſſarum inſtructus eſt, utpote cùm per illum ultimò compleatur ad aſſentiendum concluſioni: Ergo nec voluntas averſa ab ultimo fine, ita prompta & expedita eſt ad bonum honeſtum proſequendum, ſicut dum ultimo fini adhæret. 6.

Confirmatur: Peccatum originale auferendo juſtitiam originalem, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compeſcebantur, & à malo prohibebantur, indirectè, & ſicut removens prohibens, cauſa eſt ut tales potentiæ effrænatè in ſua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneantque proinde debilitatæ, & minùs habiles ad bonum honeſtum, ut docet D. Thomas ſupra quæſt. 82. art. 1. ad 3. ubi recenſet quatuor vulnera naturæ ex peccato originali cauſata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in iraſcibili, & concupiſcentiam in concupiſcibili; de quibus egimus in tractatu de homine & variis ſtatibus naturæ humanæ, diſp. 4. art. 2. ibique art. 3. oſtendimus hominem in ſtatu naturæ lapſæ minores habere vires ad proſecutionem boni honeſti, quàm habuiſſet in ſtatu naturæ puræ, ſi in eo fuiſſet conditus. Ergo peccatum originale, indirectè ſaltem, & tanquam removens, prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honeſtum, & rationi conſonum. 7.

Dico ſecundò: Per peccatum, ſive originale, ſive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honeſtum. Ita D. Thomas hic art. 2. & omnes Catholici, contra Hæreticos hujus temporis, aſſerentes hominem per peccatum originale libertatem ad benè agendum, ſubindeque omnem ad bonum honeſtum & rationi conſonum inclinationem amiſiſſe, & ſolùm remanſiſſe potentem ad peccandum & malè agendum. Cui error in tractatu de actibus humanis fusè impugnatus eſt, poteſtque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco citato. Inclinatio ad bonum honeſtum, & rationi conſonum, homini convenit ex hoc ipſo quod rationalis eſt, & ad ipſam rationem ſequitur tanquam proprietas illius: At per peccatum non poteſt ab homine tolli quòd ſit rationalis, alioquin peccati capax non eſſet: Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honeſtum totaliter deſtrui. Unde videmus quod nullus eſt homo quantumcumque barbarus & infidelis, etiamſi adhuc exiſtat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honeſtum, putà ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos; & qui non approbet virtutem, ac non ſen- 8.

Diſp. 2. art. 2.

ſentiat remorſum conſcientiæ, quando quid in- A
honeſtum operatur.

Hinc ſequitur quod in ipſis etiam damnatis
maneat naturalis hæc ad bonum honeſtum in-
clinatio, quamvis ex defectu divini auxilii nun-
quam in actum reduci poſſit, ut docet S. Tho-
mas hic art. 2. ad 3. Talis enim inclinatio, ut di-
cebamus, quædam eſt creaturæ rationalis & in-
tellectualis proprietas, quæ ipſam neceſſariò
conſequitur, divinæque imaginis radius, qui
gehennæ igne comburi poteſt, ſed non exuri, ut
Serm. 1. de annunt. elegãter declarat D. Bernardus his verbis: *Ad
imaginem & ſimilitudinem factus eſt homo: imago in
libertate, ſimilitudo in virtutibus. Similitudo quidem
perit: veruntamen in imagine pertranſit homo. Imago* B
*ſiquidem in gehenna ipſa uri poterit, non exuri; ar-
dere, ſed non deleri. Hæc tunica inconſutilis non
ſcinditur, & quocumque pervenerit anima, ibi
erit.*

9. Poteſt etiam ſuaderi concluſio hac ratione,
quam in eodem articulo inſinuat S. Doctor. Li-
cèt quando aliqua inclinatio minuitur intrinſecè
& ex parte ſubjecti, poſſit totaliter corrumpi,
quia cùm ejus entitas ſit limitata, oportet quod
per continuam ſubtractionem partium aliquota-
rum tandem tota deſtruatur; ſecùs tamen quan-
dò minuitur ſolùm extrinſecè, & propter impe-
dimenta quæ continuò ſuperveniunt, quia nul-
lum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: C
Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non
minuitur per peccatum primo, ſed ſecundo mo-
do, ut præcedenti concluſione oſtenſum eſt: Er-
go per illud non poteſt totaliter deſtrui.

Argumenta, quæ contra has concluſiones fie-
ri ſolent, nullius ſunt roboris, & ex principiis
ſtatutis facilè dilui poſſunt: ideoque prætermit-
tuntur.

Articulus II.

Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miſeriæ corporales, ſint effectus peccati originalis?

10. RATIO dubitandi eſt primò: *Quia mors eſt*
homini naturalis; provenit enim ex condi-
tione materiæ appetentis alias formas, & hoc ap-
petitu formæ habitæ inſidiantis; unde homini
conveniret in ſtatu puræ naturæ, in quo nullum
præceſſiſſet peccatum: Sed quod naturaliter ho-
mini convenit, non eſt effectus vel pœna pecca-
ti: Ergo nec mors.

Secundò: Sublatâ cauſâ tollitur effectus: At
ſublato penitùs per baptiſmum originali pecca-
to, adhuc remanent in homine moriendi neceſ-
ſitas, morbi, & aliæ miſeriæ corporales: Ergo
illa non ſunt effectus aut pœnæ originalis pecca-
ti, ſed conditiones naturales humanæ naturæ,
quæ in ea eſſe non deſiiſſent, etiamſi Adamus
non peccaſſet.

Tertiò: Cauſa æqualis æqualem producit effe-
ctum: Sed culpa originalis eſt æqualis in omni-
bus Adæ poſteris, & tamen morbi & cæteræ mi-
ſeriæ corporales in ipſis non ſunt æquales, ut ex-
perientiâ conſtat: Ergo illa non ſunt effectus
originalis peccati. His tamen non obſtantibus.

11. Dico, mortem, & alias ærumnas quas patimur
in hac vita, eſſe effectus ſeu pœnas originalis
peccati. Ita docent omnes Catholici cum D.
Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut re-
ferunt Auguſtinus lib. de hæreſ. cap. 8. & Al-
phonſus à Caſtro lib. 2. adverſus hæreſes, ver-
bo *Adam*, hæreſi 4. aſſerebant Adamum mor-
tuum fuiſſe non in pœnam peccati, ſed ex ne-
ceſſitate naturæ. His adjungit Sixtus Senenſis lib.
5. bibliothecæ ſanctæ, annot. 36. & 52. Auguſti-
num Chiſami Epiſcopum, ſentientem peccatum
Adæ non intuliſſe homini corporis mortem, ſed
animi duntaxat; & Joſephum lib. 1. antiquit.
docentem primorum parentum delictum nonin-
tuliſſe illis neceſſitatem moriendi, ſed vitæ bre-
vitatem, & accelerationem ſenectutis ac mortis.
Hoc præmiſſo.

B Probatur primò concluſio ex Scriptura: dici- 12.
tur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inex-
terminabilem* (id eſt immortalem) *ſed invidiâ
diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccli. 25. *A
muliere factum eſt initium peccati, & per illam omnes
morimur.* Idem ſæpe docet Apoſtolus in Epiſt.
ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem
peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.*
Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus
mortuum eſt propter peccatum.*

Probatur ſecundò ex SS. Patribus: Augu- 13.
ſtinus enim lib. de peccato originali cap. 34. &
ſequentibus docet mortem, & alios defectus
corporales, *in nos venire de damnatione peccati.*
C Et lib. 13. de civit. cap. 15. *Conſtat* (inquit) *inter
Chriſtianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam
ipſam nobis mortem corporis, non lege naturæ, ſed
meritis inflictam eſſe peccati.* Idem Iſidorus in lib.
etymolog. docet quod mors à mordendo dicitur:
quia cùm primus parens fructum vetitum mo-
mordit, per morſum mortem incurrit. Similia
habet D. Julianus Archiep. Tolet. lib. 1.
de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *à
morſu primi hominis eſt appellata: nam cum pri-
mus humani generis parens lignum vetitum per in-
obedientiam contigit, per morſum mortem in-
currit.*

Probatur tertiò ex Tridentino ſeſſ. 5. decreto 14.
D de peccato origin. ubi expreſsè definitur primum
parentem peccando, in ſe & in omnem ſuam
poſteritatem, mortem vel neceſſitatem morien-
di invexiſſe. Idem priùs fuerat definitum in Mil-
levitano can. 1. & in Arauſicano 2. can. 2.

Denique ſuadetur concluſio ratione: Licèt 15.
mors, morbi, & aliæ miſeriæ corporales natura-
liter contingant homini, utpote ex quatuor ele-
mentis, ſubindeque quatuor primis qualitatibus
contrariis inter ſe pugnantibus compoſito; quia
tamen juſtitia originalis, perfectè ſubjiciens &
ſubordinans corpus animæ, hos defectus impe-
diebat, non minùs quam palus, qui navem in
medio flumine conſtitutam retinet, ne in mare
ad quod naturaliter tendit devolvatur: ideo ſicut
E qui palum auferret, cauſa eſſet per accidens, &
tanquam removens prohibens, deſcenſus navis
in mare; ita & peccatum originale, quod ſuſtu-
lit originalem juſtitiam, eſt cauſa per accidens
mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui
ſunt media ad illam.

Ex quo patet ſolutio ad primum argumentum 16.
In ratione dubitandi propoſitum: Eſto enim con-
cedamus mortem, & alios defectus corporales
eſſe homini naturales ex parte corporis, ex qua-
tuor elementis compoſiti, quia tamen per pec-
catum Adami jacturam fecimus illius doni gra-
tuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum di-
citur cauſa mortis, & conſequenter aliorum
defe-

defectuum qui ſunt media ad ipſam, ſi non per ſe, ſaltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem : quod naturaliter homini convenit, non eſt effectus aut pœna peccati, ſi non ſupponatur impeditum per gratiam, concedo Minorem : ſi impeditum ſupponatur, nego Minorem, & Conſequentiam.

17 Ad ſecundum reſpondeo veram eſſe Majorem de cauſa per ſe, falſam autem de cauſa per accidens : peccatum verò originale, ut diximus, non eſt cauſa per ſe mortis, & aliorum defectuum corporalium, ſed per accidens tantùm, & tanquam removens prohibens : unde illo dimiſſo in baptiſmo, poteſt perſeverare in homine neceſſitas moriendi, non reſtitutâ per illum originali juſtitiâ, quantum ad effectum ejus ſecundarium, qui erat perfectè ſubjicere corpus animæ, illudque per talem ſubjectionem reddere
18 impoſſibile & immortale.

Ad tertium ſimiliter diſtinguo Majorem: cauſa æqualis æqualem producit effectum, ſi ſit cauſa per ſe, concedo Majorem : ſi ſit cauſa tantùm per accidens, nego Majorem. Solutio eſt D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi ſic ait : *Dicendum quod æqualitas cauſæ per ſe, cauſat æqualem effectum . . . . ſed æqualitas cauſæ removentis prohibens non oſtendit æqualitatem effectuum : ſi quis enim æquali impulſu divellat columnas, non ſequitur quod lapides ſuperpoſiti æqualiter moveantur, ſed ille velocius movebitur, qui gravior erit ſecundùm proprietatem ſuæ naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remotâ originali juſtitiâ, natura corporis humani relicta eſt ſibi : & ſecundùm hoc, juxta diverſitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus ſubjacent, quorundam verò paucioribus, quamvis exiſtente originali peccato æquali.*

Articulus III.

Quid ſit macula peccati, ſeu peccatum habituale perſonale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ.

19 SUPPONO primò, ex peccato præterito relinqui quandam maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo inviſa, &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentiſſimè appellatur macula, immunditia, ſordes, &c. Item juſtificatio, quâ homo transfertur à ſtatu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel. 36. *Effundam ſuper vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris.* Præterea, ut diſcurrit D. Thomas hic art. 1. macula in rebus ſpiritualibus dicitur ad ſimilitudinem maculæ in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit ſplendorem ſeu nitorem, ut veſtis, cum inficitur luto vel oleo : ita anima maculam ſpiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui eſt veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem & ſplendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam

A ab benè & decenter agendum perficitur. Unde Auguſtinus (ab eodem S. Doctore opuſc. 61. cap. 13. relatus) ait quod *anima media inter Deum & creaturas, converſione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur : converſione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illuſtrat S. Doctor hic qu. 86. art. 1. reſp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur : Nam *actio intellectûs* (inquit) *perficitur ſecundùm quod res intelligibiles ſunt in intellectu per modum ipſius intellectûs, & ideò intellectus ex eis non inficitur, ſed magis perficitur. Sed actus volunta-*
B *tis conſiſtit in motu ad ipſas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat : & ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret ; ſecundùm illud Oſeæ 9. facti ſunt abominabiles, ſicut ea quæ dilexerunt.*

Suppono ſecundò, hanc maculam remanere in homine, donec peccatum à quo cauſatur fuerit remiſſum, & infuſa animæ gratia juſtificans, ut patet ex illo Joſue 22. *Peccaſtis in Beelphegor, & uſque in præſentem diem macula hujus ſceleris in vobis permanet.* 20

Suppono tertiò, maculam peccati mortalis, de qua ſolum agimus in præſenti, eſſe idem omnino quod peccatum habituale, & ſolo nomine diſtingui, quamvis inter hæc duo nomina unum 21
C altero magis vel minùs rem explicet : in hoc enim quod eſt exprimere Dei offenſam, adhuc per pœnitentiam non retractatam, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale* : in hoc verò quod eſt ſignificare turpitudinem & privationem nitoris debiti ſubjecto, videtur quod hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus ſuppoſitionis evidens eſt : nam eſſe maculatum & immundum coram Deo (quod eſt effectus formalis maculæ) nihil aliud eſt, quàm eſſe peccatis coinquinatum, & eſſe Deo injurioſum & offenſum ; quod eſt effectus formalis peccati habitualis : ubi autem effectus formalis eſt idem, eadem de-
D bet eſſe forma vel quaſi forma tribuens talem effectum. Unde Theologi his temporibus maculam peccati, & peccatum habituale, pro eodem indifferenter uſurpant : apud antiquos verò complexum illud, *peccatum habituale*, non erat in uſu (ideoque apud S. Thomam nuſquam reperitur, nec Bergomenſis in ſua tabula aurea ejus mentionem facit) ſed nomen peccati ad ſolum actuale vel originale reſtringebant, & quod nos peccatum habituale dicimus, illi non niſi peccati maculam appellabant.

Suppono ultimò, peccatum habituale aliud eſſe originale, quod per generationem transfunditur, & reſultat in nobis ex peccato actuali 22
E Adami, quo Dei præceptum in paradiſo terreſtri violavit, de quo fusè egimus diſputatione præcedenti : aliud perſonale, quod reſultat ex peccato actuali à nobis commiſſo, & in nobis remanet, donec per contritionem & infuſionem gratiæ auferatur: & de iſto in præſenti diſputamus, & inquirimus quid illud ſit, ſive in quo formaliter conſiſtat?

Variè circa hoc opinantur Authores. Scotus in 4. diſt. 14. qu. 1. aſſerit maculam peccati conſiſtere in ordinatione paſſiva ad pœnam ut diſconvenienti animæ, ſeu in relatione rationis reſultante in anima, propter culpam commiſſam ; quam dicit appellari maculam, reatum, & offenſam, 23

ſenſam, diverſa ratione : Nam quatenus reſpicit animam, & eſt illi diſconveniens, dicitur macula; quatenus refertur ad pœnam, appellatur reatus ſeu obligatio pœnæ, quatenus verò provenit ex actione divinæ voluntatis ordinantis peccatorem ad pœnam, vocatur offenſa. Scotum ſequuntur Gabriel, Major, Almainus, & alii Nominales, quamvis in modo explicandi talem doctrinam, nonnihil dividantur.

Alii docent cum Vazque hic diſp. 139. cap. 5. hominem tranſacto actu peccati non denominari habitualiter peccatorem ab aliquo ſibi intrinſeco, ſed ab extrinſeco, nempe à peccato actuali præterito, quod etſi phyſicè tranſierit, moraliter tamen perſeverare cenſetur, donec per pœnitentiam retractetur, & per infuſionem gratiæ tollatur : undè illi Authores maculam peccati, ſeu peccatum habituale, in ſola denominatione extrinſeca, provenıente à peccato præterito non retractato, conſiſtere aſſeverant.

Alii verò illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent converſæ habitualiter ad bonum commutabile ſicut ad finem ultimum, & à Deo averſæ. Ita Lorca, Martinez, Nunno, & alii, qui docent peccatum originale conſiſtere in converſione habituali ad creaturam : eodem enim modo, ſervatâ proportione, de peccato habituali perſonali philoſophandum exiſtimant.

Denique S. Thomas hic art. 1. & 2 & alibi paſſim aſſerit maculam peccati non eſſe aliquid poſitivum, ſed formaliter conſiſtere in privatione nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum actuale. Unde ſit

§. II.

Confutantur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur.

24 DIco primò, maculam peccati non eſſe ordinationem paſſivam ad pœnam peccato debitam.

Probatur concluſio multipliciter. In primis enim priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quàm deputatio ad pœnam ; ideò enim quis deputatur ad pœnam, quia eſt culpabilis ſeu peccator, & peccati maculâ infectus: Ergo deputatio ſeu ordinatio paſſiva ad pœnam non eſt ipſa macula peccati, ſed ipſam priùs ſaltem naturâ ſupponit. Unde D. Thomas in 2, diſt. 42. in expoſit. textûs ait *quod macula eſt medium inter actum peccati & reatum, quaſi effectus actûs, & fundamentum reatûs.*

Probatur ſecundò : Etſi Deus ſtatuiſſet nullam inferre pœnam peccato, adhuc eſſet anima poſt actum peccati maculata, immunda, & in ſtatu peccati : Ergo macula propriè non eſt ordinatio ad pœnam.

Tertiò : Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continuè committunt; & tamen cùm non ſint ampliùs in ſtatu demerendi, utpote in termino exiſtentes, non ordinantur à Deo ad novam pœnam : Ergo idem quod priùs

Quartò : Remiſsâ culpâ, & ablatâ maculâ, adhuc remanere poteſt ordinatio ad pœnam, quia in juſtificatione non ſemper pœna omnino remittitur, ſed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Auguſtini : *Ne culpa putaretur parva, ſi cùm ea finiretur & pœna, prolixiorem eſſe voluit pœnam, quàm culpam : temporaliter enim detinet pœna, quem iam reum ad damnationem non detinet culpa* Ergo macula peccati non conſiſtit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes eſt de genere mali culpæ, cum ſit ipſum habituale peccatum, atque adeò nequit ab aliquo Dei actu, ſive per modum effectus, ſive per modum denominationis provenire : ordinatio verò paſſiva peccatoris ad pœnam, procul dubio eſt de genere boni; nam bonum & juſtum eſt peccatorem ad pœnam deſtinari, imò eſt effectus vel denominatio ipſius actus divini deſtinantis : igitur ratio maculæ conſiſtere nequit in tali ordinatione.

25 Hæ rationes adeò convincentes ſunt ad demonſtrandum peccatum habituale non conſiſtere in deputatione paſſiva ad pœnam, ut Scotiſtæ ſuum Magiſtrum interpretari conentur, & aſſerant ipſum per ordinem ſeu deputationem ad pœnam intellexiſſe pœnæ condignitatem, & in ea collocaſſe eſſentiam peccati habitualis. Verùm hæc interpretatio non juvat, nec ſententiam Scoti probabiliorem reddit : Nam condignitas pœnæ eſt proprietas conſequens culpam, ſicut condignitas præmii conſequitur bonitatem moralem actua meritorii : Ergo eſſentia peccati habitualis conſiſtere nequit in reatu ſeu deputatione ad pœnam, accepta pro condignitate poeoæ.

Confirmatur : Non ideò aliquis eſt peccator, quia eſt dignus pœnâ, ſed potiùs èccontra dignus eſt pœnâ, quia eſt peccator : Ergo peccatum habituale non conſiſtit in condignitate pœnæ.

Uicò ſecundò, maculam peccati, ſeu peccatum habituale, non eſſe ſolam denominationem extrinſecam, deſumptam à peccato actuali præterito.

26 Probatur primò : Peccatum habituale originale eſt aliquid nobis intrinſecum, & diſtinctum à peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum, ut contra Pighium, & Catharinum diſputatione præcedenti oſtendimus : Ergo ſimiliter peccatum habituale perſonale erit aliquid nobia intrinſecum, diſtinctum à peccato actuali præterito, & non ſola denominatio extrinſeca ab illo petita. Conſequentia patet : Tum quia peccatum habituale perſonale non minus debet eſſe intrinſecum, nec minus afficere phyſicè peccatorem adultum, quàm peccatum habituale originale afficit parvulum : Tum etiam, quia ſi peccatum actuale Adami vim habet transfundendi in poſteros aliquid habituale intrinſecum, quod verè & propriè peccatum ſit, verèque & intrinſecè illos denominet peccatores, à fortiori relinquere debuit in Adamo aliquid habituale intrinſecum, per quod verè & propriè peccator diceretur : cumque eadem ſit ratio de peccato actuali aliorum hominum, dicendum eſt ex eo aliquid intrinſecum derivari, quo peccatores denominantur, & quod macula peccati, ſeu peccatum habituale dicitur.

27 Probatur ſecundò concluſio : Denominatio exprimens permanentiam & ſtatum, ſeu modum eſſendi fixum & quietum, non poteſt ſumi ab eo quod eſt tranſiens, & ſe habet per modum tendentiæ & motus; nam inter denominationem & formam denominantem debet eſſe proportio quantùm ad modum eſſendi : Sed denominatio injuſti & peccatoris dieit aliquid permanens, & fixum ac quietum; peccatum verò actuale eſt quid tranſiens, & dicit fluxum & tendentiam in aliud : Ergo denominatio peccatoris non ſumitur

tur ab actu peccati præterito, ſed ex aliquo termino intrinſeco ab ipſo in anima peccatoris relicto, & in ipſa habitualiter permanente, donec per gratiam juſtificantem tollatur.

28. Confirmatur à ſimili: Ita ſe habet quoad præſens denominatio peccatoris & injuſti ad formam ex qua oritur, ſicut oppoſita denominatio juſti & ſancti ad formam unde ſumitur: Sed hæc ſecunda denominatio, ex eo quod exprimit ſtatum ſubjecti, & modum eſſendi in illo fixum & permanentem, nequit deſumi ab aliqua operatione vel actu ſecundo, quantumvis optimo & perfecto, ſed ſolùm à gratia juſtificante, quæ eſt forma habitualis & permanens: Ergo neque illa prima poterit ob eandem rationem deſumi ab actu pravo & peccaminoſo, ſed ſolùm ab aliqua ratione, quæ ſit habitualis & permanens, qualis eſt gratiæ privatio.

29. Confirmatur ampliùs: Ab habitu vel forma permanente non poteſt ſumi immediatè denominatio exprimens tendentiam & motum, uti eſt denominatio peccantis, vel denominatio merentis: Ergo neque ab eo quod eſt tendentia & motus, ſicut ſunt peccatum actuale, & actus charitatis, ſumi poterunt denominationes exprimentes permanentiam & ſtatum, uti exprimunt denominatio peccatoris, & denominatio juſti.

Dico tertiò, maculam peccati, ſeu peccatum habituale, non eſſe habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

30. Probatur primò, ex D. Thoma in 4. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. in ſed contra, ubi ſic diſcurrit: *Ex peccato non remanet poſitivè aliquid in anima, niſi diſpoſitio vel habitus, qui conſequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit: Sed macula non eſt diſpoſitio ex actu cauſata, nec habitus; quod patet ex hoc quod diſpoſitio & habitus poſſunt ſine gratia deſtrui per contrariam conſuetudinem .... macula autem ſine gratia non aufertur: Ergo macula non ponit aliquid poſitivè in anima.* Addo quod per juſtificationem tollitur omnino macula, & tamen non tolluntur omnino pravæ diſpoſitiones & habitus vitioſi: Ergo macula non eſt prava aliqua diſpoſitio vel habitus.

31. Probatur ſecundò: Finis ultimus peccatoris eſt bonum proprium & privatum ipſius, ut patebit diſputatione ſequenti: At circa bonum proprium & privatum nullus conſtituitur habitus, cùm voluntas, utpote inclinatio totius ſuppoſiti, ſit circa tale bonum per ſeipſam ſufficienter determinata, ut in tractatu de virtutibus oſtenſum eſt: Ergo macula peccati non poteſt conſiſtere in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

Diſp. 2. a. 3.

32. Probatur tertiò: Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem, debet illam ſibi ſecundùm omnes inclinationes & affectus ſubjicere, eamque adæquatè & totaliter tali fini ſubordinare; cùm ratio ultimi finis ſine tali ſubjectione & ſubordinatione ſalvari nequeat: Sed nullus habitus à voluntate productus poteſt id præſtare, cùm ſit minoris & inferioris virtutis quàm ipſa voluntas, ſicut omnis effectus æquivocus eſt inferior ſuâ cauſâ: Ergo macula peccati non poteſt conſiſtere in habitu à voluntate producto, ipſam inclinante ſeu convertente ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

33. Confirmatur: Idcirco habitus charitatis poteſt convertere noſtram voluntatem ad Deum ſicut ad finem ultimum, quia cùm non ſit ejus effectus, neque virtute aut actibus ejus acquiſitus, ſed participatio voluntatis divinæ, & à Deo infuſus, eſt omnino ſuperior ipſa voluntate, quam convertit, & hac ratione poteſt eam ſibi, & Deo ut ultimo fini adæquatè ſubjicere: Ergo cùm habitui malo hæc ſuperioritas reſpectu voluntatis peccantis nullo ex capite poſſit accidere, non eſt quo pacto eam plenè ſibi ſubjiciat, & ad creaturam tanquam ad finem ultimum inclinet & convertat.

Denique ſuadetur concluſio: Habitus non generantur, nec deſtruuntur, niſi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philoſophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminoſum cauſatur in anima, & per unicum charitatis & contritionis actum deletur: Ergo non eſt habitus. 34.

Dico ultimò, maculam peccati mortalis, ſeu peccatum habituale, quatenus eſt morale, eſſe privationem nitoris gratiæ ſanctificantis, cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, à quo cauſatur. Ita expreſſè docet S. Thomas variis in locis: Nam hîc quæſt. 86. art. 1. ad 3. ſic ait: *Macula non eſt aliquid poſitive in anima, nec ſignificat privationem ſolam, ſed ſignificat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum: & ideò diverſa peccata diverſas maculas inducunt. Et eſt ſimile de umbra, quæ eſt privatio luminis ex objectu alicujus corporis, & ſecundùm diverſitatem corporum objectorum diverſificantur umbræ.* Et in 4. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. *Ipſa macula* (inquit) *quantùm in ſe eſt, nihil ponit de eſſentia ſua niſi privationem gratiæ, ſed ponit ut cauſam obſtaculum peccati, quod obſtat ad gratiæ receptionem, & propter hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item quæſt. 3. de potent. art. 6. ad 23. ſic habet: *Dicendum quod macula in anima non ponit naturam aliquam, ſed ſolùm gratiæ privationem, tamen cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, qui hujus privationis cauſa fuit, vel eſſe potuit.* Ex quibus locis non ſolùm habemus quòd macula nihil poſitivum dicat, ſed etiam quòd ſit privatio gratiæ cum connotatione ad ſuam cauſam, ſcilicet peccatum actuale præcedens: ſi enim eſſet privatiò ſine prædicto ordine, cùm omnia peccata conveniant ex parte averſionis & privationis gratiæ, ſequeretur quòd omnium peccatorum eſſet una macula, quod eſt abſurdum: tot enim ſunt maculæ, quot peccata actualia quæ committuntur, ut infrà dicemus. 35.

Poteſt etiam ſuaderi concluſio ratione: Primò quia id quod primò & per ſe excluditur per juſtificationem, eſt macula peccati, ſeu peccatum habituale; cùm juſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum, ut oſtendit D. Thomas infrà qu. 113. art. 1. Sed quod primò & per ſe per juſtificationem excluditur, eſt privatio gratiæ, cùm ejus infuſio ſit terminus ad quem juſtificationis, ut Theologi docent in tractatu de gratia, unde S. Doctor ibidem art. 2. ait quod *non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ.* Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, in privatione nitoris gratiæ ſanctificantis conſiſtit. 36.

Probatur ſecundò: Per illud homo conſtitui debet peccator & injuſtus habitualiter, cujus oppoſitum conſtituit illum habitualiter ſanctũ & juſtum; cùm denominationes oppoſitæ à formis ſeu rationibus oppoſitis petendæ ſint: Sed gratia ſanctificans immediatè conſtituit hominem ſanctum & juſtum habitualiter: Ergo ejus 37.

privatio immediatè illum denominat & conſtituit peccatorem & injuſtum habitualiter; & per conſequens in tali privatione ipſum peccatum habituale formaliter & immediatè conſiſtit.

38. Tertiò: Eodem proportionali modo philoſophari debemus de peccato habituali perſonali, ſicut de originali: Sed peccatum habituale originale in privatione juſtitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis, formaliter conſiſtit, ut diſputatione præcedenti vidimus: Ergo etiam peccatum habituale perſonale conſiſtet in privatione gratiæ ſanctificantis, ut voluntaria voluntate propria ejus qui illam habet.

39. Confirmatur: Sicut privatio originalis juſtitiæ habet quicquid requiritur ut ſit formaliter peccatum habituale originale, ut ibidem oſtendimus; ita & privationi gratiæ ſanctificantis nihil deeſt ex his quæ requiruntur ut ſit peccatum habituale perſonale; eſt enim habitualis & voluntaria averſio à Deo ut fine ultimo & ſupernaturali, ſicut ipſa gratia ſanctificans eſt unio & converſio habitualis ad Deum ut finem ultimum & ſupernaturalem: Ergo &c.

40. Denique probatur concluſio: Cùm peccatum habituale non conſiſtat in deputatione ad pœnam, nec in denominatione extrinſeca, deſumpta à peccato actuali præterito, nec in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, ut præcedentibus concluſionibus oſtenſum eſt, vix aliud reſtat per quod cõſtituatur, quàm privatio gratiæ ſanctificantis.

41. Adverte autem, me dixiſſe in concluſione, *peccatum habituale, quatenus mortale eſt*: quia ſi loquamur de peccato habituali ſecundùm ſe, & abſtrahendo à mortali, conſiſtit in privatione conformitatis ad legem, ſeu rectitudinis rationis, talis enim privatio ex quocunque peccato in anima relinquitur; ex ſolo autem peccato mortali, privatio gratiæ ſanctificantis cauſatur. Unde D. Thomas hîc art. 1. utriuſque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex reſulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus; alium verò ex reſulgentia divini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad benè & decenter agendum.*

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

42. **O**Bjicies primò: D. Thomas infrà quæſt. 113. art. 1. docet juſtificationem impii non eſſe ſimplicem mutationem, ſed motum à contrario in contrarium, atque adeò à poſitivo in poſitivum: Ergo cenſet peccatum habituale, quod eſt terminus à quo juſtificationis, eſſe aliquid poſitivum, & non ſolam privationem gratiæ ſanctificantis. Unde qu. 28. de verit. art. 6. dicit quod *culpa aliquid ponit, & non ſolam abſentiam gratiæ.*

43. Reſpondeo primò, D. Thomam non intendere, terminum à quo juſtificationis eſſe propriè & rigoroſè contrarium, ut contingit in aliis motibus ſtrictè ſumptis, putà calefactionis, aut dealbationis; ſed largè & impropriè, ut dici ſolent contraria quælibet oppoſita, inter quæ cadit medium, ſive utrumque ſit poſitivum, ſive unum poſitivum & alterum privativũ.

44. Secundò reſponderi poteſt, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: Ergo cenſet peccatum habituale eſſe quid poſitivum, ſecundùm id quod importat in recto, nego: ſe-

A cundùm illud quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam ſub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum dixit; & rationem offenſæ Deo illatæ per actum peccati, & non ſolam abſentiam ſeu privationem gratiæ. Ex quo patet ſolutio ad aliud teſtimonium ex quæſt. 28. de verit. deſumptum.

45. Objicies ſecundò: Si quis offendat aliquem Regem, poſt actum offenſæ nihil aliud remanet quàm reatus, ſeu deputatio ad pœnam: Ergo ſimiliter dum quis offendit Deum, poſt actum offenſæ nihil remanet in peccatore quàm reatus pœnæ æternæ; & ita macula pec-

B cati nihil aliud erit quàm reatus ſeu deputatio ad pœnam æternam.

46. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia amicitia Regis nihil intrinſecum ponit in eo quem diligit, benè tamen amicitia Dei conſiſtens in gratia & charitate: quare licèt dum quis offendit Regem, & amicitiam ejus amittit, nihil intrinſecum perdat, benè tamen qui offendit Deum, amittit enim habitum gratiæ & charitatis; ſubindeque per talem offenſam in eo cauſatur gratiæ privatio, quæ macula animæ dicitur, & ſic in peccatore poſt actum peccati, præter reatum pœnæ æternæ, macula peccati

C remanet. Unde inter propoſitiones Michaëlis Baii, à Pio V. & Gregorio XIII. damnatas, hæc erat 56. *In peccato duo ſunt, actus, & reatus: tranſeunte autem actu, nihil remanet niſi reatus ſive obligatio ad pœnam.*

47. Objicies tertiò: Homo tranſacto actu peccati, non ſolùm manet habitualiter averſus à Deo, ſed etiam converſus habitualiter ad creaturam, ſeu ad bonum commutabile tanquam in ultimum finem: Sed hæc converſio fieri nequit niſi per habitum poſitivum moraliter malum: Ergo in peccatore, tranſacto actu peccati, remanet prava aliqua diſpoſitio, ſeu habitus inclinans & convertens voluntatem ad bonum commutabi-

D le ut ad ultimum finem, in quo peccatum habituale conſiſtit. Major eſt certa, nam homo ſemper habet aliquem finem ultimum, cui adhæret vel in actu vel in habitu: Ergo ſicut exiſtens in ſtatu gratiæ, eſt habitualiter converſus in Deum ut in finem ultimum; ita exiſtens in ſtatu peccati mortalis, erit converſus ad creaturam, ſeu ad bonum commutabile, tanquam ad ultimum finem. Minor verò ſuadetur: nam talis converſio ex ipſo nomine importat & exprimit quid poſitivum, ſicut averſio privationem; ex eo autem quod eſt ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum, atque adeò perverſa & peccaminoſa, debet fieri per aliquid de genere ma-

E li; cùmque ſit converſio habitualis, oportet ut poſitivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

48. Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil aliud excogitari poteſt pro conſtituenda tali converſione, niſi vel ipſa voluntatis natura, vel privatio habitûs charitatis, per quem erat antea in Deum ut ultimum finem converſa, vel aliquis habitus vitioſus & pravus: Sed non conſtituitur per primum, natura enim voluntatis eadem eſt ſub gratia, & ſub peccato, & ſub converſione tum ad Deum, tum ad commutabile bonum, & ita nequit per ſeipſam ullam ex his converſionibus conſtituere. Neque per ſecundum, quia converſio, ut dicebamus, ex ipſo

nomine

nomine importat quid poſitivum, ac proinde per ſolam privationem nequit conſtitui: Ergo dicendum eſt tertium, videlicet conſtitui per habitum pravum & vitioſum.

49. Ad objectionem reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concedo quidem converſionem peccatoris ad bonum commutabile eſſe quid poſitivum, & malum moraliter: ſed nego inde ſequi eam debere fieri per habitum pravum & vitioſum; quia (ut ſupra annotavimus) finis ultimus peccatoris eſt bonum proprium & privatum ipſius; ad rationem autem communem boni proprii voluntas per ſeipſam eſt ſufficienter determinata, ſicut quælibet alia potentia ad rationem communem ſui objecti; & ita neque indiget habitu determinante ſeu inclinante erga tale bonum, neque eſt capax illius; ipſa quippe inclinatio eſſentialis præſtat eminentiùs quicquid præſtare poſſet habitus. Talis ergo converſio eſt ab inclinatione eſſentiali voluntatis (per quam ipſa eſt habitualiter converſa ad bonum proprium & privatum) non nudè & ſolitariè ſumptâ, ſed ut connotante privationem gratiæ & charitatis, per quam tale bonum redditur irreferibile ad Deum, ſubindeque habet rationem ultimi finis. Ex quo patet ad confirmationem: nam revera tam ipſa natura ſeu eſſentialis inclinatio voluntatis, quàm privatio charitatis & gratiæ, concurrunt in converſione habituali peccatoris in ſuum ultimum finem, unaquæque ſuo modo; quia totum poſitivum quod in tali converſione reperitur, eſt ab ipſa inclinatione voluntatis in bonum proprium & privatum; perverſio verò illius converſionis tota eſt ex privatione charitatis & gratiæ, impediente relationem ad bonum divinum, & cogente ſiſtere in ipſo bono proprio tanquam in ultimo fine.

50. Objicies quartò: Peccatum actuale conſiſtit in poſitiva tendentia ad objectum diſſonum regulis morum, ſeu in actuali converſione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum & cauſatum, in ſimili tendentia, ſeu converſione habituali debet conſiſtere. Antecedens patet ex dictis in 3. diſp. art. 1. Conſequentia verò manifeſta videtur ex paritate rationis.

51. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: ideò enim peccatum actuale in tali tendentia ſeu converſione actuali formaliter conſiſtit, quia primum quod in illo intelligitur eſt poſitiva tendentia in objectum prohibitum; privatio verò gratiæ aut rectitudinis actui debitæ, conſequenter tantùm & ſecundariò ad illud ſe habet: primum autem quod intelligitur in peccatore, remanens tranſacto actu peccati, non eſt habitualis tendentia in objectum prohibitum, ſeu converſio habitualis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, ſed privatio gratiæ & charitatis, ex qua (ut ſupra oſtendimus) oritur tota perverſitas quæ in habituali converſione ad bonum proprium & privatum reperitur.

52. Objicies quintò: Si quis in puris naturalibus peccaret, contraheret maculam: At tunc non eſſet privatio gratiæ, ſed ſola negatio, cùm in tali ſtatu natura humana ad ordinem gratiæ non eſſet elevata: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, non conſiſtit in privatione gratiæ.

53. Huic argumento in primis reſponderi poteſt, nullum eſſe inconveniens dicere, peccatum habituale in ſtatu naturæ puræ fore alterius eſſentiæ & rationis quàm modò eſt, ac proinde habiturum aliud conſtitutivum, nempè privationem ſubjectionis ſeu converſionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem.

Secundò dici poteſt, quòd ſicut macula relicta ex ſecundo peccato mortali quod committitur, eſt privatio gratiæ, quia licèt per accidens tale peccatum eam non deſtruat, eò quòd eam non inveniat in ſubjecto, per ſe tamen & ex natura ſua eſt deſtructivum illius; ita ſimiliter macula quam contraheret homo conſtitutus in puris naturalibus, ſi peccaret mortaliter, poſſet dici privatio gratiæ, quia illam excluderet, ſi in ſubjecto inveniret, & à Deo ut fine ſupernaturali averteret, ſi hominem ad talem finem ordinatum reperiret. 54.

Objicies ultimò: Si macula peccati eſſet privatio gratiæ, ſequerentur plura inconvenientia. 55. Primum eſſet, quòd macula peccati, ſeu peccatum habituale, nullius eſſet determinatæ ſpeciei in genere moris, cùm privatio gratiæ ſecundùm ſe ad nullam determinatam ſpeciem moris pertineat. Secundùm eſſet, quòd omnia peccata habitualia forent ejuſdem rationis & ſpeciei; privatio enim non aliter habet unitatem aut diſtinctionem, niſi juxta unitatem aut diſtinctionem formæ quâ privat: gratia autem ſanctificans, non eſt, nec eſſe poteſt, niſi unius ſpeciei, ut dicetur in tractatu de gratia. Tertium eſſet, quòd qui commiſit gravius peccatum, non haberet majorem ſeu deteriorem maculam, quàm qui commiſit minùs grave; quia qui commiſit minùs grave, æquè privatur gratiâ, ac qui graviori ſe obſtrinxit. Denique, cùm privatio gratiæ non ſit niſi una in unoquoque peccatore, ſi peccatum habituale in ea conſiſtat, unum tantùm erit in quolibet peccatore, etſi plura & diverſa peccata actualia commiſerit.

Diſp. 2. a. 4. §. 3. corol. 3.

Ut ſolvatur hoc argumentum, & clarè oſtendatur illa inconvenientia non ſequi ex noſtra ſententia, duo breviter præmittenda ſunt. 56. Primum eſt, quòd privatio gratiæ duplicem dicit reſpectum, nempe ad gratiam quâ privat, & ad actum peccaminoſum à quo cauſatur. Secundum eſt, quòd talis privatio non conſtituit peccatum habituale, quatenus præcisè dicit ordinem ad formam qua privat, ſed quatenus addit reſpectum ad illum actum qui fuit ejus cauſa, ut expreſsè docet S. Thomas locis infrà referendis. Ex his clarè patebit prædicta inconvenientia non ſequi ex noſtra ſententia. Unde

57. Ad primum negatur ſequela: Licèt enim privatio gratiæ, ſecundùm ſe conſiderata, ad nullam determinatam ſpeciem moris pertineat, ſi tamen conſideretur in ordine ad ſuam cauſam, ſic reductivè pertinet ad ſpeciem, ad quam ſpectat peccatum actuale à quo cauſatur, furti videlicet, mœchiæ, aut gulæ, &c.

58. Ad ſecundum nego pariter ſequelam: quia etſi privatio gratiæ materialiter, & quaſi in eſſe rei, unius tantùm ſit ſpeciei, formaliter tamen & in eſſe rationis conſtitutivæ peccati habitualis, multiplicatur, & diſtinguitur ſpecie, juxta diverſitatem ſpecificam peccatorum actualium ex quibus reſultat, ut docet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. his verbis: *Dicendum quod macula non eſt aliquid poſitivè in anima, nec ſignificat privationem ſolam, ſed ſignificat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam,* *qua*

qua eſt peccatum (ſcilicet actuale) *& ideò diverſa peccata diverſas maculas inducunt. Et eſt ſimile de umbra; quæ eſt privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & ſecundùm diverſitatem corporum objectorum diverſificantur umbræ.* Ex quo liquet tertium inconveniens non ſequi ex noſtra ſententia: tantò enim macula peccati, ac privatio gratiæ, cenſetur deterior, quantò peccatum à quo cauſatur, gravius eſt, & magis contrarium charitati.

59\. Ad ultimum etiam patet ſolutio, cùm enim peccatum habituale ſit privatio gratiæ, ut dicit reſpectum ad actum à quo cauſatur; tot ſunt peccata habitualia in homine, quot ſunt peccata actualia mortalia, quamvis omnia eandem gratiam auferant, ut docet D. Thomas in 2. diſt. 32. quæſt. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollant, non tamen omnium eſt una macula, ſed diverſa, ſecundùm quod defectus gratiæ ad diverſas cauſas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, eſt macula illius peccati, & ſic de aliis.* Et in 4. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 1. ad 1. *Quamvis* (inquit) *quantùm ad ipſam privationem gratiæ non differant maculæ peccatorum, differunt tamen quantùm ad cauſam ex qua macula conſequitur, & ſecundùm hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obſtaculum gratiæ ponit.*

60\. Ad complementum hujus quæſtionis, quæres in quo conſiſtat macula peccati venialis?

Reſpondeo illam conſiſtere in privatione fervoris charitatis, ſeu in diminutione charitatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos ſuos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex D. Thoma in 4. diſt. 16. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 1. ad 1. ubi diſtinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis; ſic ait: *Dicendum quod macula poteſt eſſe dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & ſic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, quæ eſt animæ decor: alio modo per hoc quod pulchritudo quæ eſt gratiæ, impeditur ne exteriùs appareat, ſicut per pulverem pulchritudo faciei fœdatur; & talis macula eſt in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exteriùs oſtendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non eſſe maculam ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid: quia non fœdat animam ſimpliciter, neque tollit formam per quam ineſt ei pulchritudo, ſcilicet gratiam & charitatem, ſed tantùm obnubilat & quaſi tegit, ut minùs reluceat & ſplendeſcat in actibus; haberque ſe ad animam exiſtentem in gratia, ſicut ad faciem venuſtam pulvis, quo non nihil ſordeſcit, nec tamen ejus pulchritudo deſtruitur. Quo ſenſu dixit S. Leo Papa: *Dum per varias actiones vita hujus ſolicitudo diſtenditur, neceſſe eſt de mundano pulvere etiam religioſa corda ſordeſcere.*

Ser. 4 qua drag.

Articulus IV.

Utrum peccatum non ſolùm maculam, ſed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille conſiſtat?

61\. Dico primò, peccatum non ſolùm maculam cauſare in anima, ſed etiam reatum pœnæ inducere. Concluſio eſt certa de fide: ex variis enim Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo Matth. 5. *Qui dixerit fratri, ſuo fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam ſuadet: Nam reatus pœnæ ſic ſe habet in peccatis, ut dignitas præmii in bonis operibus: Sed naturali lumine conſtat, honeſtam operationem dignam eſſe præmio: Ergo & peccatum ſupplicio. Præterea ut diſcurrit D. Thomas hîc quæſt. 87. art. 6. Recta ratio poſtulat, ut quando ab aliquo ordo ſeu æqualitas juſtitiæ violata eſt, ab ipſo reintegretur & reſtauretur: Sed qui peccat, tranſgreditur ordinem & æqualitatem divinæ juſtitiæ, plus voluntati ſuæ indulgendo quàm debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & æqualitatem reſtauret, & divinæ juſtitiæ ſatisfaciat per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum*, ſicque peccatum debitum pœnæ, ſeu reatum inducit.

62\. Dico ſecundò, peccatorem per peccatum triplicem reatum pœnæ incurrere, juxta triplicem legem, in quam offendit. Primus naſcitur, ex eo quod contra ordinem rectæ rationis nobis à natura inditum & præſcriptum agat: ſecundus, ex eo quod agat contra legem humanam: tertius, quòd contra divinam. Primus, ſeu prima pœna, eſt remorſus conſcientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, ſynderesis, quæ nobis à natura impreſſa eſt, & nunquam in ea extinguitur; unde Seneca: *Conſcientia eſt frænum ante peccatum, & flagellum poſt peccatum.* Cui etiam conſonat illud Auguſtini: *In teipſo eſt flagellum tuum, ſic vindicatur in rebellem adverſus Deum, ut ipſe ſibi ſit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna eſt temporalis, quæ ab humano judice in hac vita infligitur. Tertia denique eſt æterna, cujus Deus eſt author, cùm ignem inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita diſcurrit S. Doctor art. 1. ejuſdem quæſt. 87.

63\. Dico tertiò, reatum non eſſe ordinationem ad pœnam, ſed obligationem ſeu condignitatem ad pœnam ſuſtinendam.

Probatur: Sicut honeſta operatio priùs eſt digna præmio, quàm ad præmium ordinetur (ideò enim ad præmium ordinatur, quia eſt præmio proportionata, & eô digna) ita operatio mala, priuſquam ordinetur ad ſupplicium, eſt digna pœnâ; imò ad illud non ordinatur, niſi quia eſt digna pœnâ, ſicque reatum inducit: Ergo reatus non in ordinatione, ſeu deputatione ad pœnam, ſed in obligatione, ſeu condignitate ad illam ſuſtinendam formaliter conſiſtit.

64\. Confirmatur: Etſi Deus hominem, qui mortaliter delinquit, non deſtinaret ad pœnam (ut de lege abſoluta poteſt) nihilominùs haberet condignitatem & demeritum reſpectu illius; quia condignitas ad pœnam oritur ex ipſa culpa veluti ejus proprietas: Ergo in condignitate pœnæ, non verò in ordinatione ſeu deputatione ad illam, reatus pœnæ conſiſtit.

65\. Confirmatur ampliùs: Ordinatio ad pœnam eſt juſta & bona, ſubindeque à Deo; reatus verò pœnæ eſt quid malum, & à Deo non eſt; non enim Deus facit hominem reum, aut pœnâ dignum: Ergo reatus non eſt ordinatio ad pœnam, ſed condignitas ſeu demeritum illius.

66\. In hoc conveniunt ferè omnes Theologi contra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam quàm reatum conſtituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit poſſe conſiderari ut diſconvenientem animæ, & ſic eſſe ejus macu-

maculam; vel ut deſtinationem ad pœnam, &
ſic eſſe ejus reatom. Sed non conſtat apud illos
quid ſit hujuſmodi reatus ſeu condignitas pœ-
næ: aliqui enim exiſtimant eſſe reſpectum rea-
lem: alij dicunt eſſe relationem rationis, quam
intelligimus reſultare & fundari in macula in
ordine ad pœnam: alij deniq; aſſerunt eſſe ali-
quid abſolutum, à peccato habituali diſtin-
ctum. Nihilominus.

67. Dico quartò: Reatus pœnæ neq; eſt relatio
realis, vel rationis, aut aliquid realiter à pecca-
to habituali diſtinctum; neq; etiam ipſum pec-
catum habituale ſecundùm ſuum conceptum
primarium; ſed eſt quidam conceptus ejus ſe-
cundarius, virtualiter diſtinctus & conſecutus;
ſicut in ſubſtantia creata ratio naturæ eſt con-
ceptus virtualiter diſtinctus, & conſecutus ad
rationem eſſentiæ, quæ eſt conceptus rei prima-
rius. Ita docent Salmanticenſes hîc diſp. 17. du-
bio 1. concluſ. 3. & probant diſcurrendo per
ſingulas partes.

In primis ergo quòd talis reatus ſeu condigni-
tas pœnæ non ſit relatio realis, patet: Tum quia
reatus fundatur in peccato habituali; peccatum
autem habituale, cùm ſit aliquid privativum,
ut articulo præcedenti oſtendimus, nequit fun-
dare relationē poſitivam & realem: Tum etiam
quia relatio realis petit terminum realiter exi-
ſtentem; terminus verò prædictæ relationis qui
deberet eſſe pœna, ſæpè non exiſtit: Ergo rea-
tus pœnæ non poteſt eſſe relatio realis ad ipſam.

68. Quod autem non poſſit eſſe ſolus reſpectus
rationis, facilè ſuaderi poteſt contra aliquos ex
noſtris Thomiſtis, hac ratione. Denominatio
realis debet provenire à forma reali, repugnat
enim quod ens ſolius rationis talem denomina-
tionem tribuat: Sed denominatio reatûs, eſt de-
nominatio realis; realiter enim peccator eſt reus
pœnæ, & dignus ut puniatur, in quo reatus con-
ſiſtit: Ergo forma vel ratio à quo ſumitur, de-
bet eſſe realis.

69. Confirmatur: Relationes rationis non exi-
ſtunt ante operationem intellectûs: Sed antece-
denter ad quamlibet operationem noſtri intel-
lectûs peccator eſt dignus pœnâ, & habet con-
dignitatem ad illam: Ergo talis condignitas
non eſt relatio rationis.

70. Reſpondit Curiel, & alij, eſſe duplex genus
relationum rationis: quædam enim ſunt per in-
tellectum adinventæ & attributæ rebus, ut rela-
tio generis, ſpeciei, & ſimiles; & iſtæ non deno-
minant realiter, nec conveniunt rebus ante ope-
rationem intellectûs: aliæ verò ſunt, quæ non ex
adinventione intellectûs, ſed ex quadam neceſ-
ſitate conſequuntur in rebus quas intelligimus;
quo pacto ſe habent relatio Creatoris, & rela-
tio Domini in Deo erga creaturas, relatio æqua-
litatis inter Divinas Perſonas, & aliæ hujuſmo-
di; & iſtæ conveniunt rebus, & denominant il-
las antecedenter ad quamlibet operationem
noſtri intellectûs: unde quia relatio rationis, in
qua reatus pœnæ conſiſtit, eſt hujus ſecundi ge-
neris, poteſt tribuere denominationem realem,
& convenire peccatori ante omnem operatio-
nem noſtri intellectûs.

71. Sed hanc ſolutionem & doctrinam rectè im-
pugnant Salmanticenſes loco citato: nam vel
ſermo eſt de relatione rationis ſecundùm ſuum
eſſe formale, vel de fundamento talis relatio-
nis? Si hoc ſecundum, vera eſt prædicta doctri-
na, quia fundamentum relationis rationis non

A eſt ipſa relatio, neq; ens rationis, ſed aliqua rela-
tio realis in peccato habituali reperta. Si autem
ſermo ſit de prædicta relatione pro formali, quo
pacto eſt formaliter ens rationis, falsò dicitur
talem relationem, quantumvis neceſſariò ad
modum intelligendi conſequatur, non depen-
dere ab operatione intellectûs, aut convenire
rebus à parte rei, aut tribuere denominationem
realem: eſt enim manifeſta implicantia, quòd
ens ſolius rationis, cujuſcumq; generis ſit, à par-
te rei exiſtat, aut à parte rei conveniat ſubjecto,
vel illud denominet, aliàs tale ens rationis in
nullo diſtingueretur ab ente reali.

Ex quibus manet etiam probatum aliud quod
B dictmus, videlicet reatum pœnæ non eſſe ali-
quid realiter diſtinctum à peccato habituali:
nam præter relationem realem aut rationis, ni-
hil apparet quod poſſit ab illo realiter diſtingui.

Quod autem virtualiter ab illo diſtinguatur 72.
tanquam conceptus ejus ſecundarius (quæ eſt
ultima pars concluſionis) patet: Tum quia ra-
tio primaria peccati habitualis ſumitur per or-
dinem ad gratiam quâ privat, & ad peccatum
actuale à quo cauſatur, ut articulo præcedenti
declaravimus; è contra verò reatus ſumitur im-
mediatè per ordinem ad pœnam ſine qua non
poteſt intelligi: Tum etiam quia condignitas
pœnæ ſupponit peccatum habituale ſeu macu-
lam; prius enim concipimus aliquem habere
C maculam peccati, quàm intelligamus eſſe pœ-
nâ æternâ dignum. Unde de peccato habituali,
ſicut de gratia habituali, proportione ſervatâ,
philoſophandum eſt: quemadmodum enim pri-
marium gratiæ habitualis munus eſt ſanctificare
hominem, & reddere illum participem divinæ
naturæ; ſecundarium verò eſt facere illum di-
gnum vitâ æternâ: ita peccatum habituale duo
habet munia inadæquata, quorum primum eſt
maculare hominem, & reddere illum immun-
dum & odibilem Deo; ſecundum autem eſt fa-
cere illum condignum pœnâ æternâ, & in iſto
reatus pœnæ formaliter conſiſtit.

D Ex quo intelliges aliqua Scripturæ teſtimo- 73.
nia in quibus peccatum, *reatus* appellatur, ut
Exodi 32. *Percuſſit Dominus populum pro reatu vi-
tuli*: Et Deuteron. 21. *Aufertur ab eis reatus ſangui-
nis*. Hæc enim verificantur de peccato habitua-
li, quantùm ad munus ejus ſecundarium, quod
eſt facere hominem condignum pœnâ æternâ:
aut per methonymiam cauſa nomine effectus
appellatur. Vel ut ait D. Thomas in 2. diſt. 42.
qu. 1. art. 2. *Quia obligatio pœna quodammodo eſt me-
dia inter culpam & pœnam, ideò nomen medii tran-
ſumitur ad extremum, ut interdum ipſa culpa, vel
etiam pœna, reatus dicatur.*

E Pro majori hujus difficultatis elucidatione, 74.
duo breviter hîc obſervanda ſunt. Primum eſt,
quòd ſicut licèt privationes, negationes, & de-
nominationes extrinſecæ conveniant rebus à
parte rei, & ante omnem intellectûs operatio-
nem aut fictionem, adeòq; non ſint entia ratio-
nis, ſed ad genus entis realis reducantur; quia
tamen nullam ponunt entitatem in ſubjectis
quibus attribuuntur, & intellectus noſter nihil
concipere valet niſi ad modum entis, ideò cogi-
tur, quoties circa illas verſatur, efformare ali-
quod ens rationis, ſub quo eas apprehēdat: ita
pariter etſi reatus ſeu condignitas ad pœnam
peccato conveniat à parte rei, & ante omnem
mentis operationem, quia tamen nequit aliter
à nobis concipi, quàm ſub reſpectu & habitu-

dine ad pœnam, hinc eſt quod quotieſcumq; illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac fortè de cauſa aliqui ex noſtris Thomiſtis docent talem reatum conſiſtere in reſpectu rationis ad pœnam.

75. Secunda eſt, quod quando in hac ultima aſſertione diximus, reatum pœnæ non diſtingui realiter à culpa, hoc de reatu pœnæ æternæ, qui à culpa mortali ſeparari nequit, intelligendum eſt: ſi enim loquamur de reatu pœnæ temporalis; cùm iſte à culpa mortali ſeparari poſſit, & illâ per infuſionem gratiæ ablatâ, remanere, quouſq; vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra ſatisfactio; manifeſtum eſt ipſum à culpa habituali realiter diſtingui; cùm evidens ſignum diſtinctionis realis inter aliqua ſit ſeparatio unius ab alio.

Si autem quæras à quo, ſublatâ per infuſionem gratiæ culpâ habituali, homo denominetur reus pœnæ temporalis? Reſpondeo illum reum & obligatum ad talem pœnam denominari à jure quod habet divina juſtitia ut obliget ad talem pœnam, quandiu ea non eſt totaliter ſoluta aut condonata. Idem cum proportione dicendum de reatu peccati venialis, ſuppoſito quod ex illo nulla relinquatur macula habitualis in anima, quæ talem reatum fundare poſſit, ut aliqui exiſtimant: ſi autem aliqua macula ex eo in anima relinquatur (ut alij probabiliùs ſentiunt, ſicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipſa, ut connotans munus & effectum ſecundarium, habebit rationem reatûs; ut de macula peccati mortalis reſpectu reatûs pœnæ æternæ dictum eſt. Ex quo facilè ſolves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam aſſertionem fieri poſſent.

ARTICULUS V.

An peccatum ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere poſſit?

76. Certum & indubitatum eſt apud Theologos, peccatum poſſe habere rationem pœnæ ſecundùm aliquid, quod antecedenter, vel concomitanter, vel conſequenter ſe habet ad illud. Ex antecedentibus enim rationem pœnæ habent permiſſio ipſius peccati, & ſubtractio gratiæ & auxiliorum quibus vitandum erat: ex concomitantibus afflictio, moleſtia, laſſitudo, & ſimilia diſpendia & incommoda, quæ ſæpè illi admiſcentur: deniq; ex conſequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter ſequuntur. Unde ſolùm difficultas & controverſia eſt, an peccatum ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm ſuam deordinationem & malitiam intrinſecam, rationem pœnæ habere poſſit?

77. Affirmant D. Bonaventura in 2. diſt. 36. art. 1. qu. 1. Scotus ibidem diſt. 7. quæſt. unicâ, & ex Recentioribus Suarez hîc diſp. 7. ſect. 2. Valentia, & alii. Negant verò Diſcipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alij, cum quibus

78. Dico breviter, peccatum, quantùm ad ſuam malitiam & deordinationem, non poſſe habere rationem pœnæ.

Probatur primò ex D. Thoma hîc quæſt. 87. art. 2. ubi ſic diſcurrit: *Peccatum per ſe conſideratur ſecundùm quod egreditur à voluntate; ſic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ eſt quod ſit contra voluntatem: unde manifeſtum eſt, quòd peccatum per ſe loquendo nullo modo poteſt eſſe pœna peccati.* Simili diſcurſu utitur in 2. diſt. 36. qu. 1. art. 3. *Contingit* (inquit) *idem eſſe culpam & pœnam, non tamen ſecundùm eandem rationem, quia omnis pœna, inquantum pœna eſt, voluntati contraria invenitur: omnis autem culpa voluntarii rationem habet.* Quibus verbis S. Doctor rationem fundamentalem noſtræ aſſertionis expreſſit: Nam de ratione pœnæ eſt quod ſit quid malum & diſconveniens patienti, ſubindeq; repugnans ejus voluntati, quæ eſt inclinatio ad bonum proprij ſuppoſiti: Sed peccatum ſecundùm ſe conſideratum, ſeu quatenùs habet annexam malitiam & deformitatem, eſt voluntarium, ſaltem per accidens & interpretativè; licèt enim peccatores peccando nollent hanc deformitatem incurrere, conſideratis tamen omnibus circumſtantijs, eam hîc & nunc interpretativè volunt & amant, ſi non per ſe & immediatè, ſaltem mediatè, in aliquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito, quod expreſsè volunt: Ergo peccatum ſecundùm ſe, & quantùm ad ſuam malitiam & deordinationem, non poteſt habere rationem pœnæ.

79. Dices: Mortificationes & afflictiones ſponte ſuſceptæ, non repugnant inclinationi voluntatis, & tamen habent rationem pœnæ: Ergo non eſt de conceptu & ratione pœnæ quod repugnet voluntati.

Sed contra: Licèt tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, ſed ſponte ab ea acceptentur, repugnant tamen inclinationi, quâ omnis voluntas in proprium bonum propendet; quod ſufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas quæſt. 1. de malo art. 4. Peccatum verò, licèt repugnet inclinationi morali quam voluntas habet ad bonum honeſtum, non tamen inclinationi phyſicæ & eſſentiali, quâ propendet in bonum proprii ſuppoſiti; quia in peccato reperiri poteſt bonitas aliqua utilis aut delectabilis, quæ parti ſenſitivæ, totique ſuppoſito ſit conveniens.

80. Probatur ſecundò concluſio: De ratione pœnæ eſt ut ſit reparativa culpæ, ſeu boni honeſti deſtructi per illam: Sed peccatum ſecundùm ſuam malitiam nullo modo reparat tale bonum, ſed potiùs illud deſtruit: Ergo quantùm ad illam nequit habere rationem pœnæ. Major patet: Pœna enim ex ſua propria ratione, & ex juſtitiæ lege, ordinatur ad reparandam culpam, & ejus deordinationem reintegrandam; quia lex juſtitiæ poſtulat, ut quoties ordo juſtitiæ & rationis ab aliquo fuerit perverſus, periculo ſeu impenſis illius adeòq; per pœnam ab eo ſolutam, reſtituatur. Minor verò ſuadetur: Malitia moralis ex ſe tendit ad deſtructionem boni honeſti, ad invertendum ordinem rationis, conſtitutivum talis bonis, imò quælibet talis malitia addit novam inverſionem & deſtructionem hujus ordinis: Ergo non poteſt eſſe illius reparativa.

81. Tertiò probatur concluſio: Quælibet pœna juſta eſt, & à Deo tanquam ab authore proficiſcitur, ex Dionyſio 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati eſt mala, & à Deo non procedit, ſed à voluntate creata deficiente, & difformiter ad regulas morum operante;

rante: Ergo non poteſt habere rationem pœnæ.

82. Dices primò, deformitatem peccati eſſe quidem malam in ſe, ſed tamen ut per ordinationem juſtitiæ refertur ad puniendum ipſum peccatorem, eumq; ad ordinem reducendum, eſſe bonam, & ſic habere rationem pœnæ inflictæ à Deo.

Contra: Quod per ſe, & ex natura ſua malum eſt, non poteſt ex bono fine honeſtari, ut patet in mendacio, furto, adulterio, & alijs actibus intrinſecè, & ex ſua natura malis: Sed deformitas peccati, cùm ſit vel importet privationem rectitudinis debitæ, naturâ ſuâ mala eſt, ut per ſe patet: Ergo ex ordinatione divinæ juſtitiæ, eam referentis ad punitionem peccatoris, nequit eſſe bona.

83. Dices ſecundò, non requiri ad rationem pœnæ, quod ſit à Deo poſitivè tanquam ab influente in illam, ſed ſufficere quod ſit ab illo permiſſivè, tanquam à non impediente.

Sed contra: Si hoc ſufficeret, nullum eſſet diſcrimen inter culpam & pœnam, & Deus tam culpæ quàm pœnæ author dici poſſet, cùm reſpectu culpæ ſe habeat permiſſivè: Debemus ergo ultra permiſſionem, ſeu non impeditionē, tribuere Deo alium modum concurrendi ad pœnam.

84. Dices tertiò cum Scoto: Licèt Deus non poſſit poſitivè cauſare peccatum ut eſt actio, ſeu quatenus egreditur effectivè à voluntate, benè tamen inquantum eſt paſſio, & recipitur in ipſa voluntate; unde quamvis priori modo non poſſit eſſe pœna, benè tamen poſteriori, nam ut ſic poteſt eſſe bonum: ſicut paſſio Chriſti, ut recepta in ipſo, erat bona, & à Deo intenta, ut pœna & ſatisfactio pro peccatis noſtris; licèt inquantum erat actio Judæorum, eſſet peſſima, & contra divinam voluntatem.

85. Contra primò: In actibus immanentibus, qui non identificant ſibi motum propriè dictum, proindeq; non ſunt de prædicamento actionis, ſed potiùs de prædicamento qualitatis, non datur paſſio prædicamentalis, quæ ſit aliquid ab actione diſtinctum, ſed ipſamet qualitas, quæ prout egreditur à potentia dicitur actio, ut recipitur in illa, & informat eam, habet modum paſſionis: Atqui peccatum formaliter ſumptum eſt actio immanens, cùm ſit actus voluntatis: Ergo in eo locū non habet prædicta diſtinctio.

86. Deinde, Non minùs repugnat Deo cauſare effectivè malitiam ut informantem ſubjectum, & habentem modum paſſionis, quàm ut eſt actio egrediens à principio, cùm cauſare effectivè malitiam ut informantem ſubjectum, nihil aliud ſit quàm cauſare efficienter effectum formalem ipſius malitiæ, qui conſiſtit in tali informatione, ſeu facere quod malitia tribuat ſubjecto talem effectum, reddatque illud malum, turpe, & peccaminoſum: Ergo non minùs repugnat peccato, ut eſt paſſio, habere rationem pœnæ, quàm inquantum eſt actio egrediens à principio.

Nec valet exemplum de paſſione Chriſti, & peccato Judæorum, quia talis paſſio recepta in Chriſto, quamvis fuerit effectus illius peccati, non tamen fuit ipſum peccatum, aut ejus malitia, etiam prout iſta conſideratur per modum paſſionis, ſed aliquid omnino diverſum, & in ſubjecto diſtincto exiſtens; paſſio quippe erat in Chriſti corpore, peccatum verò & malitia in Judæorum voluntate; unde non mirum quod A talis paſſio fuerit volita à Deo, ſicut plura alia quæ ſunt peccati effectus. Secùs autem paſſio, de qua in præſenti loquimur, quæ nullo modo eſt aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

87. Ex dictis in prima probatione concluſionis inferes, entitatem quæ ſubeſt malitiæ peccati, & ſe habet ut quid materiale reſpectu illius, non poſſe habere rationem pœnæ: nam ratio voluntarii priùs & magis entitati convenit quàm ipſi malitiæ; cùm illa per ſe & directè volita ſit, iſta verò per accidens tantùm & indirectè: Ergo ſi de ratione pœnæ ſit eſſe involuntariam, ſeu voluntati repugnantem, manifeſtum eſt, entitatem B phyſicam actûs peccaminoſi non poſſe habere rationem pœnæ.

88. Objiciunt in primis Adverſarij aliqua Scripturæ & SS. Patrum teſtimonia, quæ videntur militare contra noſtram ſententiam. Apoſtolus enim ad Roman. 1. de aliquibus peccatoribus, qui graviter deliquerant, dicit quod Deus propter illa peccata, *tradidit illos in deſideria cordis eorum, in immunditiam &c.* Et inferiùs idem repetit, ſubdens: *Propterea tradidit illos Deus in paſſiones ignominiæ.* Item Pſal. 68. dicitur: *Appone iniquitatem ſuper iniquitatem eorum*: Id eſt, permitte ut peccatores propter ſuam iniquitatem in alteram incidant: Ergo ex Scriptura u- C num peccatum poteſt eſſe pœna alterius. Unde Magiſter Sententiarum in 2. diſt. 36. teſtimoniis Scripturæ & SS. Patrum oſtendit crimina criminibus ſæpè à Deo vindicari, & poſteriora peccata eſſe pœnas priorum. Imò aliqui SS. Patres docent peccatum eſſe pœnam ſui ipſius: Auguſtinus enim 2. Confeſſ. cap. 12. ait: *Juſſiſti Domine, & ſic eſt, ut pœna ſua ſit ſibi omnis inordinatus animus.* Et in Pſal. 75. *In teipſo* (inquit) *eſt flagellum tuum, ſic vindicatur in rebellem adversùs Deum, ut ipſe ſibi ſit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo.* Cui conſonat illud Senecæ in Epiſtolis: *Maxima pœna peccantium eſt peccaſſe, & ſcelus in ſcelere ſupplicium eſt.* Et iſtud: *Nulla ava-* D *ritia ſine pœna eſt, quamvis ſit ſatis ipſa pœnarum.*

89. Reſpondeo hæc & ſimilia teſtimonia intelligenda eſſe de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actûs voluntatis, ſed ſolùm quantùm ad alia quæ antecedunt, concomitantur, vel conſequuntur: ſufficit enim ad verificandas ſimiles locutiones, quod aliquid peccati, ſive antecedens, ſive concomitans, ſive conſequens, habeat rationem pœnæ, & ordinetur à Deo ad malitiæ punitionem.

90. Objiciunt ſecundò; In peccato ſemper reperitur aliqua deformitas ſeu macula, quam vo- E luntas nollet ullo modo recipere; quælibet enim creatura, quantùm in ſe eſt, vult non deformari & inquinari: Sed quod voluntas invita & renitens patitur, habet rationem pœnæ: Ergo peccatum ratione hujus deformitatis pœna eſt ſui ipſius.

91. Reſpondeo deformitatem illam eſſe voluntariam per accidens & interpretativè: quod ſufficit ut non habeat rationem pœnæ, ſed culpæ; cùm ad pœnam neceſſariò requiratur ut ea ſit prorſus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex ſupra dictis patet.

92. Objicies tertiò: Peccatum habitnale, ſive originale, ſive perſonale, habet ſimul rationem culpæ & pœnæ: Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utrumq; partem ſupra à nobis oſten-

oſtenſum eſt. Conſequentia verò liquet à paritate rationis: Nam ſicut peccatum habituale conſiſtit in privatione gratiæ ſanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debitæ actui: Sed nulla eſt ratio cur privatio rectitudinis non habeat ſimul rationem culpæ & pœnæ, ſecundùm diverſas formalitates, ſicut habet privatio gratiæ: Ergo &c.

93. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum eſt, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile eſſe diſcrimen: privatio enim rectitudinis ſolùm afficit actum, tollens ab eo debitam commenſurationem cum lege, & ita ſolùm eſt mala reſpectu ipſius actûs; quod genus mali pertinet ad culpam, & non ad pœnam: privatio verò gratiæ afficit ſuppoſitum etiam in ordine ad ſeipſum, & tollit ab eo formam perficientem in ordine ad ſe, eſtq; proinde malum etiam ipſius ſuppoſiti, quod genus mali pertinet ad pœnam.

94. Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt ex dictis diſp. præcedenti art. 5. §. 7. ubi cum Salmanticenſibus, in gratia ſanctificante duo munia diſtinximus, unum ſubjiciendi hominem Deo, ut ſit totus ipſius, & ab eo poſſideatur; aliud trahendi Deum ad hominem, mediâ participatione divinæ naturæ, ut homo per talem participationem in ſeipſo perficiatur: ex quibus illud prius pertinet ad bonum Dei; & hoc poſterius ad bonum hominis, ut ibidem explicuimus. Unde quia privatio gratiæ hæc duo munia aufert, conſequenter duo mala includit, nempe & malum Dei, prout tollit ſubjectionem ipſi debitam, & hoc modo habet rationem culpæ; & malum hominis, quatenus ab eo aufert formam, illum in ordine ad ſeipſum perficientem; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem diſtinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ eſt malitia actualis? quia talis rectitudo ſolùm eſt perfectio actûs in ordine ad legem, non verò eſt forma perficiens ſuppoſitum in ordine ad ſe; ac proinde non poteſt eſſe malum pœnæ ſecundùm aliquid ſui, ſed tota debet ſpectare ad malum culpæ.

Articulus VI.

Vtrum peccatum mortale per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducat?

95. SUPPONIMUS ut certum de fide, pœnas damnatorum fore æternas, nullumq; finem habituras, ſaltem de lege communi; atq; adeò omne peccatum mortale, quod in hac vita per baptiſmum aut pœnitentiam non dimittitur, pœnâ æternâ in futura eſſe plectendum. Hæc ſuppoſitio eſt contra Origenem, qui lib. 1. Periarchon cap. 6. aſſeruit pœnas damnatorum non eſſe in æternum duraturas, ſed per Dei miſericordiam tandem aliquando finiendas. Et quamvis nonnulli eum ab hoc errore vindicent, ita tamen eum ſenſiſſe teſtantur Hieronymus in 1. & 2. cap. Epiſtolæ ad Epheſ. & Auguſtinus 1. de hæreſib. cap. 43. ubi ait: *Miſericordiorem fuiſſe Origenem quàm deceret, & tantò erraſſe deformiùs, quantò ſenſit hac in re* (id eſt, in pœna damnatorum) *clementiùs*. Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. *Hac in re miſericordior profectò fuit Origenes, qui & ipſum Diabolum atque Angelos ejus poſt graviora pro meritis atque diuturniora ſupplicia, ex illis cruciatibus eruendos, atque ſanctis Angelis ſociandos credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia nonnulla, & maximè propter alternantes ſine ceſſatione beatitudines ac miſerias, non immeritò reprobavit Eccleſia.* Epiphanius etiam in Epiſtola ad Joannem Conſtantinopolitanum Epiſcopum hæc de Origine ſcribit: *Quando complemus orationem, ſecundùm ritum myſteriorum, pro omnibus, & pro eo quoque dicimus: Cuſtodi illum qui prædicat veritatem, ne Origenis erroribus in pravum ſenſum adducatur. Illud enim (doleam an rideam neſcio) doctor egregius Origenes audet docere, & aſſerere nititur, diabolum id rurſus futurum eſſe quod fuerat, & ad eandem rediturum dignitatem, & conſcenſurum regna cælorum; ſicque gehennæ pœnarum æternam negat durationem.* Quod ex anilibus & fictitijs Platonis commentis (quem Tertullianus *Omnium hæreticorum condimentarium* appellat) deprompſiſſe videtur.

Hic error varijs Scripturæ teſtimonijs refelli poteſt. Præcipuum eſt illud quod habet Iſaiæ 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quo teſtimonio utitur Chriſtus Marci 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum eſt tibi debilem introire ad vitam, quàm duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* Nec valet quod dicebat Origenes, ignem quidem inferni fore æternum, ſed non combuſtionem aut cruciatum damnatorum per ipſum. Nam ut obſervat Auguſtinus lib. de fide & operib. cap. 15. Chriſtus hanc reſponſionem prævidens, ut eam excluderet, dixit Matth. 25. *Ibunt hi* (nempe damnati) *in ſupplicium æternum*; vel ut legit idem S. Doctor, *in combuſtionem æternam*. Quibus verbis apertè declarat non tantùm ignem inferni fore æternum, ſed etiam combuſtionem ſeu cruciatum damnatorum: unde Apoſtolus 2. ad Theſſalon. 1. ait, quod cùm in die judicij revelabitur Dominus Jeſus de cœlo, dabit vindictam in flamma ignis iis *qui non obediunt Evangelio, qui pœnas dabunt in interitu æternas à facie Domini, à gloria virtutis ejus.* Et Apocal. 14. de reprobis dicitur: *Cruciabuntur igne & ſulphure in ſæcula ſæculorum.* 96.

In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ quadraginta novem cubitos ſupra fornacem 97. aſcendebat, ut teſtatur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquageſimum, qui eſt numerus Jubilei, perveniebat, ut per hoc ſignificaretur, ignis tartarei combuſtionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam ſeu indulgentiam peccatorum conſecuturos. Unde egregiè Cyprianus: *Immortales miſeri vivent inter incendia, & inconſumptibiles flammæ nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives, neque erit qui æſtuanti linguæ ſtillam aquæ infundat; in proprio adipe frixæ libidines bullient, & inter ſartagines flammeas miſerabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrociùs deſperatio condemnatos affliget. Non miſerebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, ſera erit illa confeſſio, & cùm clauſa erit janua, fruſtra carentes oleo acclamabunt excluſi; nullum* *ibi*

Serm. de aſcenſ. ad ſinem.

ibi refrigerium, nullum remedium. Semel Chriſtus deſcendit ad inferos, ulteriùs non deſcendet, non ultra videbunt Deum in tenebris ſigillati, irregreſſibilis erit illa ſententia, & immutabile judicium, & ſtabit damnationis hujus immobile conſtitutum.

98 Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job. 20. *Luet quæ fecit omnia, nec tamen conſumetur. Perſolvit* (inquit) *impius in tormento ea quæ hic illicita ſervavit deſideria, & flammis ultricibus traditus, ſemper moritur, quia ſemper in morte ſervatur: non enim in morte conſumitur, quia ſi conſumeretur vita morientis, cum vita etiam pœna finiretur: ſed ut ſine fine crucietur, vivere ſine fine in pœna compellitur, ut cujus vita hic mortua fuit in culpa, illic ejus mors vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Pſal. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depaſcet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferendo, ſed depaſcet, conſervando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depaſcendi. Unde Bernardus: *Mors depaſcet eos, quia ſemper moriuntur ad vitam, & ſemper vivent ad mortem.*

Serm. 2. de verb. Apoſtoli.

99 Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Chriſtianos ſi in peccatis præventi fuerint, ſalvandos eſſe poſt pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, ſaltem in his qui fuerunt Chriſtiani, non erunt æternæ.

Communis ſolutio eſt, D. Hieronymum non dixiſſe hoc ex propria mente, & quaſi aſſerendo, ſed ex aliorum ſententia, & quaſi arguendo. Magis tamen placet reſponſio quam adhibet Marianus Victor in ſcholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctorem loqui de Chriſtianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato præventi, quia moriuntur poſt peccata commiſſa, & non dimiſſa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & poſtea ad cælos evolabunt.

100 Hæc ſuppoſitio, ut dixi, de lege communi & ordinaria intelligenda eſt; quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & ſingulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, exiſtimant S. Thomas in 4. diſt. 45. qu. 2. art. 2. quæſtiunc. 1. Abulenſis in 4. lib. Regum cap. 4. qu. 57. Vincentius Bellovacenſis in ſpeculo hiſtoriali lib. 22. cap. 22. Sixtus Senenſis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonſus Ciaconius in libello ſive Apologia de hac re conſcripta, ubi veritatem hujus hiſtoriæ variis argumentis & teſtimoniis demonſtrare conatur. Eam tamen ut fabuloſam, & à quibuſdam perſonis, rigorem divinæ juſtitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tomo 8. ad Annum 604. dicens *riſu potiùs deſpicandam eſſe, quàm diſputatione ſeriâ confutandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc hiſtoria legitur, non eſſe Damaſceni, cui attribuitur, ſed incerti cujuſdam Authoris, nullius in Eccleſia authoritatis; præſertim cùm in ea multa fidei contraria extent. Sed quicquid ſit de veritate hujus hiſtoriæ, negari non poteſt, ex tanta multitudine mortuorum, quos Chriſtus Dominus, & Apoſtoli, aliique Sancti reſuſcitarunt, plurimos in peccato mortali obiiſſe, cùm non pauci fuerint idololatræ & infideles; atque adeò ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, A fuiſſe revocatos, ſubindeque non repugnare aliquos ex ſpeciali privilegio, & potentia extraordinaria, à pœnis inferni liberari.

Unde ſolùm difficultas eſt, an peccatum mortale, de ſe & ex malitia ſua intrinſeca exigat pœnam æternam, vel ſolùm id ei conveniat per accidens, propter legem à Deo latam, quæ illud ſub pœna æterna prohibuit, vel ratione ſubjecti; quod quia in æternum erit privatum gratiâ, aut maculatum, in æternum punietur.

Ratio verò dubitandi eſt, quia pœna debet eſſe proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 25. *Pro menſura peccati, erit & plagarum nume-* B *rus*: Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuò durat, iſta verò breviſſimo tempore committitur, imò in momento, & in ictu oculi, cùm committatur per conſenſum voluntatis, qui in inſtanti, ſecundùm Philoſophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur eſſe ultra demeritum ipſius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quàm commiſſum fuerit in culpa. Unde Gloſſa ordinaria ex Auguſtino deſumpta, exponens verſiculum Pſalm. 71. *Ex uſuris & iniquitate redimet animas eorum*, inquit, *uſuras eſſe peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas pariunt*, & ſubdit: *Deus enim plus exi-* C *git in pœnis, quàm commiſſum fuerit in culpis.* Nihilominus 101

Dicendum eſt, peccatum mortale per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducere. 102

Hanc concluſionem probat D. Thomas hîc art. 3. egregio diſcurſu, qui ſic poteſt in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione ſuæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quandiu D remanet inordinatio culpæ, ſubindeque ſi iſta ſit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic poteſt ſuaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex ſua propria ratione, & ex parte peccantis, eſt irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis; error autem circa primum principium in ſpeculativis, irreparabilis eſt: Ergo &c. Ex qua ratione ſequitur, peccatum veniale de ſe reatum pœnæ temporalis ſolùm inducere, quia non dicit in- E ordinationem irreparabilem; cùm talis deordinatio non ſit circa finem, ſed tantùm circa media, quæ proinde poteſt reparari ex recta intentione finis, ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale ſe habet ut mors animæ deſtruens primum principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale eſt veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantùm langorem & debilitatem ſpiritualem inducit.

Digitized by Google

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. cap. 144. quas fusè expendunt Salmanticenſes hîc diſp. 17. dubio 3. §. 3. ſed eas brevitatis causâ prætermittimus. Unde

103 Ad rationem dubitandi dicendum eſt, inter culpam & pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præſertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro breviſſimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium ſæpe infligi: ſed ſufficere quod ſit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut ſi iſta æterna ſit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis eſſe debeat, ut antea expoſuimus.

104 Addo quod licèt actus peccati mortalis ſit tranſitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi eſt aliquo modo æterna, inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v.g. Deo præfert, ita affectus eſt, ut ſi ſemper viveret, in peccato ſemper vellet perſeverare, & tali voluptate perpetuò frui; juxta illud Gregorii Magni: *Peccator vellet ſine fine vivere, ut ſine fine poſſet peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, inquantum affectus peccatoris erga bonum commutabile, in quo rationem ultimi finis conſtituit, virtualiter & æquivalenter æternus eſt. Quam rationem tangit D. Thomas 3. contra gent. cap 144. ubi ſic diſcurrit: *Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur: quia ſicut homines vident ea quæ exteriùs aguntur, ita Deus inſpicit hominum corda. Qui autem propter aliquod bonum temporale averſus eſt ab ultimo fine, qui in æternum poſſideretur, præpoſuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni ultimi finis; unde patet quod multò magis voluiſſet in æternum illo bono temporali frui: Ergo ſecundùm divinum judicium ita puniri debet, ac ſi æternaliter peccaviſſet. Nulli autem dubium eſt, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.*

4 Dialog. cap. 4

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hîc art. 3. ad 1. dicens: *Juſtum eſt ſecundùm Gregorium quod qui in ſuo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſecundùm continuationem actûs in tota hominis vita durantis, ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

105 Ad locum Auguſtini deſumptum ex Gloſſa ordinaria ſuper hunc verſiculum Pſalm. 71. *Ex uſuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum eſt, Auguſtinum ſolùm intendere, quod pœna quantùm ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; ſentiet enim damnatus acerbiſſimum & æternum dolorem, pro delectatione modica & breviſſima quam peccando percepit: non autem vult menſuram pœnæ, quam Deus infligit, quamvis graviſſima & longiſſima ſit, excedere demeritum culpæ, aut eſſe, ſecundùm juſtam appretiationem, majorem quàm illa mereatur.

Articulus VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur?

CONSTAT ex dictis articulo præcedenti peccatum veniale per ſe non inducere reatum pœnæ æternæ; cùm non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipſum privet gratiâ & charitate, quæ ſunt primum principium vitæ ſpiritualis. Sed difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, an ſaltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? Quæ quæſtio in duplici caſu poteſt agitari, vel de peccato veniali remiſſo quoad culpam in hac vita, & remanente ſolùm in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro reſolutione, ab hoc ſecundo caſu incipiendo. 106

Dico primò: Peccatum veniale non remiſſum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali, per accidens punietur in inferno pœnâ in æternum duraturâ; quamvis aliàs pœna illi debita temporalis eſſet. Eſt contra Scotum in 4. diſt. 21 qu. 2. Almaïnum, Bellarminum tomo 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma quæſt. 7. de malo ar. 10. ubi in corpore ſic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex ſpecie ſua, neque ex parte inhærentiæ ad ſubjectum, per ſe loquendo, quia non privat gratiâ: ſed per accidens fit irremiſſibile peccato mortali conjunctum, inquantum eſt in ſubjecto privato gratiâ, & ſic per accidens punitur pœnâ æternâ.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait: *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æternâ pœnâ punitur, propter gratiæ carentiam: & ſimili modo eſſet, ſi quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hîc art. 5. ad 3. 107

Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis inſinuat. Peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Conſequentia manifeſta eſt, cùm enim reatus pœnæ ſit effectus culpæ, tandiu perſeverat, quandiu permanet culpa; unde ſi iſta in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, probatur multipliciter. Primò, quia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 82. art. 4. peccatum veniale remitti non poteſt ſine mortali cum quo eſt conjunctum: Sed conſtat damnatis non dimitti mortale quoad culpam: Ergo nec veniale. 108

Secundò probatur Antecedens: Exiſtenti in termino non datur remiſſio peccati quoad culpam: Sed damnati ſunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipſis quoad culpam.

Dices: Animæ exiſtentes in purgatorio ſunt in termino, cùm ſint extra ſtatum viæ; & tamen ipſis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plenè remiſſa. 109

Sed contra: Animæ exiſtentes in purgatorio, ſecundùm quid ſunt in via, cùm non totaliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant

fidem

fidem & ſpem, quæ ſunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati verò ſunt ſimpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec ſpem : Ergo licèt peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio exiſtentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110 Probatur tertiò idem Antecedens: Remiſſio cujuſcumque peccati non fit ſine aliqua applicatione meritorum Chriſti: Sed Chriſti merita non applicantur damnatis, quia non ſunt Chriſti membra, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 8. art. 3. nec pro illis ſub tali ſtatu exiſtentibus Chriſtus obtulit merita & paſſionem ſuam; unde Eccleſia dicit quod *in inferno nulla eſt redemptio*: Ergo peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quantùm ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cùm enim ſint extra Eccleſiam, & in peccato mortali propter ſuam infidelitatem, ſemper verſentur, Deus illis nullam remiſſionem applicat: Ergo multò minùs aliquam applicat damnatis.

111 Dices, pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per ſatisfactionem, aut per meritorum Chriſti applicationem, cujus damnati ſunt incapaces; benè tamen per ſatiſpaſſionem, ſeu per ſolutionem pœnæ illis debitæ, quæ cùm finita ſit, poteſt finito tempore ſolvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remiſſis debita, per ſatiſpaſſionem aliquam finitam perſolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licèt remiſsâ culpâ veniali pœna per ſatiſpaſſionem ſolvi poſſit, culpa tamen remanente, pœna per ſatiſpaſſionem remitti nequit, præſertim ſi ſit affectus formalis aut virtualis ad culpam: Sed culpa venialis, in hac vita non dimiſſa, in damnatis ſemper remanet, ut jam oſtendimus; imò cùm illi ſint obſtinati in malo, & diſplicentiam nullius peccati, quæ ſit actus moraliter bonus, habere poſſint, ſemper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam: Ergo per ſatiſpaſſionem pœna illi debita remitti nequit, ſicut remittitur animabus in purgatorio exiſtentibus; nam ut ait S. Thomas in 4. diſt. 21. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. *Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, poſt hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ ſimul cum gratia ſtare poteſt.*

112 Dico ſecundò: Valde probabile eſt, peccatum, ſive mortale, ſive veniale, dimiſſum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœnâ æternâ, ſed duntaxat temporali. Ita docent aliqui ex noſtris Thomiſtis cum Durando in 4. diſt. 21. qu. 2. quos ſequitur illuſtriſſimus D. de Marinis, Archiepiſcopus Avenionenſis, hîc qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 5. ubi licèt in prima reſponſione inſinuet oppoſitam ſententiam, in ſecunda tamen quam magis approbat, apertè noſtram profitetur. Verba ejus ſunt: *Ad quintum dicendum quod* (damnatus) *pro illa parte pœna quæ ſibi dimiſſa eſt in confeſſione vel contritione, nunquam punietur, ſed pro reſidua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debetur: ſicut eſt in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœnâ temporali, & in inferno æternâ. Sed hoc non videtur ſimile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia ſemper manet, cùm non ſit ibi aliquid quod culpam delere poſſit; ſed pœna ex hoc ipſo quod ſolvitur, expiatur. Et ideò alii dicunt, quod pœna, cujus eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc ſequitur quod ſit inferno redemptio, quia pœna ſolvitur, non redimitur: nec eſt inconveniens quod quantùm ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur uſque ad diem judicii, ſicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor concluſionem noſtram & docuit, & probavit. Ideò enim peccatum veniale, non remiſſum in hac vita quoad culpam, per ſatiſpaſſionem in inferno remitti non poteſt quantùm ad pœnam, quòd in inferno ſemper remaneat, & nunquam deleatur quantùm ad culpam, & remanente culpâ, reatus pœnæ deſinere nequeat, ut in præcedenti concluſione expoſuimus. Ergo ſi ſupponatur peccatum veniale aut mortale dimiſſum in hac vita quantùm ad culpam, non eſt cur per ſatiſpaſſionem condignam & æqualem pœna temporalis ipſi debita in inferno ſolvi non poſſit.

Dices, talem pœnam, licèt condignam & æqualem culpæ, non eſſe ſufficientem; quia cùm ſit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo eſſe grata & acceptabilis. 113

Sed contra: Licèt ad meritum vel ſatisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur ſit voluntaria, ſeu ſpontaneè acceptata, non tamen ad ſatiſpaſſionem; ad illam enim ſufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui ſuſtinet pœnam à Judice taxatam & præſcriptam, ſolvit debitum juſtitiæ, licèt eam non ſpontaneè, ſed invitè patiatur.

Objicies primò contra primam concluſionem: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignũ, & remunerat ultra condignum: At ſi in inferno pœnâ æternâ puniret peccata venialia, non remiſſa quoad culpam in hac vita, ea non citra, ſed ultra condignum puniret; cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo ea non punit in inferno pœnâ in æternum duraturâ. 114

Reſpondet D. Lugo diſp. 10. de pœnit. ſect. 2. Deum non punire in inferno peccata venialia ultra, ſed citra condignum, quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, ſed cùm temporalis futura eſſet valde intenſa, æterna fiat ita levis intenſione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intenſionis, etſi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valde intenſa. Sed hæc ſolutio cùm ſit omnino voluntaria, & gratis excogitata, eadem facilitate rejicitur quâ aſſeritur. Unde 115

Meliùs & ſolidiùs reſpondetur, Deum non punire in inferno peccatum veniale ultra condignum: quia licèt ei per ſe debita non ſit pœna æterna, ipſi tamen debetur per accidens, ex mutatione ſtatûs, & conditione ſubjecti: dum enim eſt in ſubjecto privato gratiâ, & conjun- 116

gitur cum mortali, fit irremiſſibile; culpa autem per accidens irremiſſibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio eſt D. Thumæ loco in prima concluſione adducto.

117. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem. Unanimis Eccleſiæ conſenſus tradit in inferno nô tantùm nullam eſſe redemptionem, ſed nec etiam ullam pœnarum mitigationem: At ſi peccata venialia & mortalia dimiſſa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœnâ æternâ, ſed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remiſſio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis eſſet ſoluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœnâ æternâ puniuntur. Minor eſt evidens, Major verò ſuadetur: tum quia damnati ſunt in termino qui eſt prorſus invariabilis; tum etiam quia diviti epuloni gutta aquæ ad linguæ ſuæ refrigerium ab Abrahamo denegata eſt; ut per hoc deſignaretur, nullum refrigerium, nullamque pœnarum mitigationem eſſe in inferis. Quare Auguſtinus in Pſal. 105 proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et reſpondet non ita mitigari, quaſi ea quam quiſque ſemel ſubiit fiat mitior, aut totaliter, aut per intervalla, quandoquidem dives ille, qui guttam aquæ petiit, eam non obtinuit. Hinc Theologi inferunt, nedum improhabilem, ſed etiam erroneam planè ac intulerabilem eſſe quorumdam Antiquorum opinionem, qui exiſtimant dæmones, & animas damnatas, in pervigilio Paſchæ, quod olim Chriſtiani precibus & ſacrificiis traducere ſolebant, à tormentis quieſcere. Quam ſententiam Aurelius Prudentius in hymno de novo lumine Paſchalis ſabbati, his verſibus expreſſit.

Sunt & Spiritibus ſæpè nocentibus
Pœnarum celebres ſub ſtyge feriæ:
Illâ nocte ſacer quâ redit Deus
Stagnis ad ſuperos ex Acheronticis,
Marcent ſuppliciis tartara mitibus,
Exultatque ſui carceris otio
Umbrarum populus, liber ab igne,
Nec fervent ſolito flumina ſulphure.

118. Reſpondeo ex D. Thoma loco in ſecunda concluſione relato, quod licèt pœna inferni non remittatur aut minuatur quantùm ad aliquid eſſentiale; quia pœna eſſentialis damnatorum eſt invariabilis, ſicut & gloria eſſentialis Beatorum, eò quod utrique ſint in termino; benè tamen quantùm ad aliquid accidentale; nam ſicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & poteſt diminui. Unde ad Auguſtinum dicendum eſt, vel ipſum locutum fuiſſe de pœna eſſentiali damnatorum, vel non reſpexiſſe ad hunc caſum particularem de peccatis venialibus aut mortalibus remiſſis in hac vita quantùm ad culpam, quando dixit eam, quam quiſque in inferis ſemel ſubiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri mitiorem, ſed ſpectaſſe ſolùm communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnari patiuntur, quæ ſunt præcipuè mortalia, & venialia, in vita nôn remiſſa quantùm ad culpam.

119. Objicies tertiò contra eandem concluſionem. D. Thomas in 4. diſt. 21. qu. 1. art. 2. quæſtiunc. 3. ait: *In illis qui damnantur non poteſt aliqua pœna dimitti, neque aliquis reatus tolli, cùm careant charitate, per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur: & ideò culpa venialis in eis ſemper manebit, vel reatus ejus, etiamſi ante peccatum mortale veniale dimiſſum fuiſſet quantùm ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus puniuntur.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet peccatum veniale, dimiſſum in hac vita quoad culpam, puniri in inferno pœnâ æternâ.

Reſpondeo D. Thomam ibi quidem hanc ſententiam ut probabilem tenuiſſe, ſed poſtea diſtinctione ſequenti qu. 1. art. 1. ad 5. rem accuratiùs examinantem, noſtræ ſententiæ, ut veriori & probabiliori adhæſiſſe, ut patet ex verbis quæ in ſecunda concluſione retulimus.

ARTICULUS III.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

Dico primò: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, ſcilicet damni & ſenſûs.

Explicatur concluſio, & quid nomine pœnæ damni & ſenſûs intelligi debeat, breviter declaratur. Per pœnam damni intelligitur amiſſio bonorum, quæ hominibus ex divina promiſſione debentur, inter quæ potiſſimum eſt ultima beatitudo, in clara Dei viſione conſiſtens, quæ eſt nobiliſſima hæreditas, & patrimonium filiorum Dei, ad quod adoptantur per gratiam: unde amiſſio hujus divinę viſionis, quaſi per antonomaſiam *pœna damni* dicta eſt. Pœna autem ſenſûs vocatur, quæ inferendo aliquid diſconveniens & nocivum, ſive animæ, ſive corpori, torquet & affligit. Quia enim nocumenta afflictiva potiſſimùm ſenſibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, ſive ad corpus, ſive ad animam ſpectet, *pœna ſenſûs* appellari ſolet. Hoc præmiſſo. 120.

Poſſet probari concluſio ex multis Scripturæ 121.
teſtimoniis. Sed ſufficiat ſententia extrema à Chriſto his verbis in die judicii pronuncianda: *Diſcedite maledicti in ignem æternum* &c. nam particula hæc, *diſcedite*, exprimit pœnam damni ſeu ſeparationis à Deo: hæc verò, *in ignem*, declarat pœnam ſenſûs, cauſandam præcipuè ex igne inferorum, agente in corpora, & in ſpiritus reprobos; denique ultima particula, *æternum*, perpetuam utriuſque pœnæ durationem deſignat.

Eandem veritatem ratione congruâ ſuadere 122.
nititur S. Doctor hîc art. 4. Pœna (inquit) debet culpæ commenſurari: At in peccato lethali duo ſunt, nempe averſio à Deo ſummo & incommutabili bono, & converſio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ apertè innuitur: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem vivum, & foderunt ſibi ciſternas diſſipatas*: Ergo ut ſit proportio inter pœnam & culpam, duplex debet illi pœna à Deo infligi, nempe pœna damni, quæ averſioni reſpondet, & pœna ſenſûs, quæ converſioni inordinatæ commenſuratur. Unde Iſaiæ 14. dicitur: *Suſcepit impius de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis ſuis*. Et Apocal. 18. *Duplicate illi duplicia ſecundùm opera ejus.*

Dices: Juxta doctrinam ejuſdem D. Thomæ, 123.
peccato eâ ratione debetur pœna ſenſûs, quia eſt voluntarium per propriam voluntatem; ideò-

Ideòque pueri decedentes cum ſolo originali A puniuntur ſolùm pœnâ damni, ut diſputatione præcedenti oſtenſum eſt: At in peccato mortali actuali non ſolùm eſt converſio voluntaria per propriam voluntatem, ſed etiam averſio: Ergo pœna ſensûs non ſolùm converſioni, ſed etiam averſioni debetur. Item converſio in peccato mortali reperta, non utcumq; converſio eſt, ſed converſio averſiva à Deo; cùm ſecum trahat averſionem formalem: Ergo non ſula averſio, ſed etiam converſio debet puniri perpetuâ ſeparatione à Deo, in qua pœna damni conſiſtit.

124 Propter hæc argumenta cum pluribus Thomiſtis exiſtimo, D. Thomam diſtribuiſſe prædictas pœnas prædictis malitiis, ſolùm per quandam analogiam & accommodationem: nam B quia converſio eſt inordinata adhæſio voluntatis ad bona creata, tribuitur illi pœna ſensûs, quæ infligitur mediis creaturis: averſioni verò tribuitur pœna damni, quia utraque conſiſtit in receſſu & ſeparatione à Deo; cùm tamen revera unicuique ex illis malitiis utraque hæc pœna ſimul correſpondeat. Sicut in Divinis Potentia tribuitur Patri, Sapientia Filio, & Amor Spiritui Sancto, quamvis hæc Attributa his tribus Perſonis communia ſint.

125 Dico ſecundò, utramque ex his pœnis eſſe ſimpliciter finitam, quamvis pœna damni poſſit dici infinita ſecundùm quid. C

Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis ſciendum eſt, dupliciter poſſe aliquid dici infinitum: vel intrinſecè & formaliter, & hoc eſt infinitum ſimpliciter, quia in ſeipſo habet intenſionem & magnitudinem infinitam, ſicut habent perfectiones divinæ, & valor operum Chriſti Domini: vel extrinſecè & terminativè, eò quod licèt in ſe finitum ſit, reſpiciat tamen objectum vel terminum infinitum: ſicut actus charitatis, & viſio beatifica, quæ licèt ſint actus finitæ intenſionis, habent tamen pro objecto infinitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præmiſſo.

126 Probatur concluſio quoad utramque partem: D Et primò de pœna damni, quæ importat duo, nempe privationem beatitudinis, quæ eſt clara Dei viſio, & triſtitiam de ejus amiſſione ex tali privatione conſequentem, quæ triſtitia, ut infra patebit, reductivè ad pœnam damni pertinet: quamvis autem utraque ſit infinita ſecundùm quid; eò quòd prior privet nos Deo, qui eſt bonum infinitum, & poſterior ſit de bono infinito amiſſo; ſimpliciter tamen utraque eſt finita, quia illa non privat nos Deo ut eſt in ſeipſo, ſed ut eſt participabilis à creatura per viſionem finitam; iſta verò non eſt de amiſſione Dei ut eſt in ſe, ſed de amiſſione participationis finitæ: præterquam quod ſicut nulla creatura poteſt elicere actum infinitè E intenſum, ita nec eſſe capax infinitæ triſtitiæ.

127 Quod verò pœna ſensûs ſit intenſivè finita, faciliùs ſuaderi poteſt: Tum quia nulla qualitas, aut res alia quæ poſſit habere rationem pœnæ, capax eſt augmenti aut intenſionis infinitæ, ut communiter docent Philoſophi in 3. phyſicorum: Tum etiam quia pœna ſensûs in damnatis inæqualis eſt, juxta diverſa ipſorum demerita: quod autem eſt infinitum ſimpliciter, non ſuſcipit majus aut minus.

129 Confirmatur concluſio quoad utramq; partem: Debet eſſe proportio inter quantitatem pœnæ & quantitatem malitiæ: Sed hæc ſimpliciter eſt limitata & finita: A Ergo & illa. Minor probatur: Duplex, ut ſuprà annotavimus, in peccato mortali malitia reperitur, una privativa, quæ importat averſionem à Deo, & ab ejus lege; alia poſitiva, quæ dicit converſionem ad bonum commutabile: Sed utraque eſt finita & limitata: Ergo &c. Major patet ex ſupra dictis, Minor verò ſuadetur: Tum quia utraque eſt in ſubjecto finito, ſcilicet in actu humano, vel in voluntate; quicquid autem in ſubjecto finito recipitur, limitatur & finitur per ipſum ſubjectum: Tum etiam quia utraque habet terminum & ſpecificativum finitum; nam converſio ſpecificatur à bono commutabili ſicut à proprio objecto, quod apud omnes eſt aliquid finitum; B averſio verò prout à converſione diſtinguitur, dicit privationem rectitudinis & perfectionis debitæ ineſſe actui, vel voluntati, ut per eam in Deum ſicut in finem convertatur; unde ejus terminus & menſura eſt ipſa converſio quâ privat, ſeu perfectio per quam debet fieri talis converſio, quam perfectionem & converſionem conſtat eſſe ſimpliciter finitam.

129 Dices: In peccato mortali præter converſionem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ offenſæ, quæ eſt infinitæ gravitatis, cùm ſit contra perſonam infinitæ dignitatis & magnitudinis; & ideò ſolus Chriſtus, cujus opera fuerunt C valoris infiniti, potuit ad æqualitatem pro illa ſatisfacere, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. Ergo ſi debeat eſſe proportio inter malitiam peccati, & pœnam ipſi debitam, peccato mortali debetur pœna intrinſecè infinita.

130 Reſpondent aliqui concedendo totum: Exiſtimant enim peccatum mortale, quantùm eſt ex ſe, promereri pœnam intenſivè infinitam, licèt de facto tali pœnâ non puniatur, quia non eſt poſſibilis, vel ſaltem homo non eſt capax illius; ideoque ex Dei ordinatione commutata eſt in pœnam æternam, ut infinitas durationis æquivaleat intenſioni infinitæ. Videturque hæc ſolutio deſumi ex D. Thoma opuſcul. 2. cap. D 183. & in 4. diſt. 46. qu. 1. art. 3. in corp. ubi ad probandum deberi peccato mortali pœnam æternam, ſic diſcurrit ſub finem: *Poteſt & alia ratio aſſignari quare pœna peccati mortalis ſit æterna, quia per illud circa Deum qui eſt infinitus peccatur; unde cùm non poſſit eſſe pœna infinita per intenſionem, quia creatura non eſt capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quod ſit ſaltem duratione infinita.* Hæc ſolutio probabilitate non caret, nec per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hîc art. 4. ſtatuentis peccato mortali deberi pœnam ſolùm infinitam ſecundùm quid: loquitur enim de peccato ut eſt malum morale, non verò inquantum eſt offenſa Dei; vel de pœna quam E peccatum in actu ſecundo meretur, ſeu quæ de facto illi ex divina lege correſpondet; non verò de illa ad quam ex vi ſuæ gravitatis habet proportionem, & quæ ſi eſſet poſſibilis, juſtè illi applicari poſſet.

131 Reſpondent ſecundò Salmanticenſes hîc diſp. 17. dubio 4. §. 2. concesſo Antecedente, negando Conſequentiam: Peccatum enim mortale (inquiunt) dupliciter conſiderari poteſt, vel quantùm ad rationẽ malitiæ moralis, vel quantùm ad rationem offenſæ: ſub prima ratione correſpondet illi pœna, quæ ordinatur contra turpitudinem & deordinationẽ malitiæ: ſecundo autem modo non reſpondet illi pœna, ſed ſatisfactio & reſtitutio, ut docet D. Thomas

loco ultimò citato in ſolut. ad 6. ubi ait, quod A *pœna propriè loquendo reſpondet culpæ ſecundùm inordinationem* (id eſt malitiam) *quam in ipſa invenitur, non verò ſecundùm dignitatem ejus in quem peccatur*, ac proinde neque ſecundùm gravitatem offenſæ, quæ attenditur ſecundùm talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offenſæ ſit infinitum ſimpliciter, ex hoc non habetur quod ipſi debeatur pœna infinitè intenſa, ſed ſolùm quod ſatisfactio exhibenda pro eo, ut ſit condigna & æqualis, debet eſſe infiniti valoris, ſubindeque quod ſolus Chriſtus potuit ad æqualitatem pro illo ſatisfacere.

132 Advertendum tamen eſt, quod licèt offenſæ per ſe ſolùm correſpondeat ſatisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei ſatisfieri per pœnam: vel quia ſæpiſſimè accidit quod eadem res ſit pœnalis & ſatisfactoria; vel quia offenſus B putat ſufficienter ſibi ſatisfactum iri, ſi quod ipſe paſſus eſt videat ſuſtinere offendentem; vel denique quia debitore non valente alio modo ſatisfacere, expoſtulat offenſus pœnam loco ſatisfactionis.

133 Quæres primò: Ad quam pœnam pertineat dolor ille, quem damnati ob amiſſam beatitudinem patiuntur, an ad pœnam ſenſûs, vel ad pœnam damni?

Reſpondeo cum Salmanticenſibus diſp. 18. dubio 1. hujuſmodi dolorem propriè & per ſe neque eſſe pœnam damni, neque pœnam ſenſûs, reductivè tamen ad pœnam damni pertinere.

Probatur breviter: Dolor ſupponit pœnam; C dolet enim quis de malo, ſeu de pœna quam patitur, & ideò dolet quia illam patitur, non verò ideò patitur quia dolet: Ergo non ipſe, ſed malum ex quo reſultat, habet rationem pœnæ, dolor autem eſt velut accidens conſequens ad pœnam, ſicut ad beatitudinem conſequitur gaudium. Sicut tamen gaudium, quamvis non ſit ipſa beatitudo, ad eam reducitur: ita & dolor, licèt non ſit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua conſurgit: unde cùm dolor, quem damnati ob amiſſam beatitudinem patiuntur, non reſultet ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam ſenſûs, ſed ex carentia beatificæ viſionis, ad pœnam damni, non verò ad pœnam ſenſûs debet D reduci.

134 Quæres ſecundò: Quænam ex his duabus pœnis ſit gravior?

Reſpondeo pœnam damni multò graviorem eſſe pœnâ ſenſûs: Tum quia illa eſt quaſi eſſentialis, & ex adverſo opponitur viſioni beatificæ, quæ primum locum tenet in ipſo beatitudinis ſtatu; iſta verò quaſi accidentalis, & beatitudini accidentali oppoſita: Tum etiam quia pœna damni reſpondet averſioni à Deo, quæ graviorem habet malitiam, ſubindeque majorem meretur pœnam, quàm converſio ad creaturam, quam pœna ſenſûs conſequitur. Unde E Chryſoſtomus homil. 47. ad populum Antioch. ſic ait: *Multi hominum gehennam tantùm formidant, ego autem illius gloriæ amiſſionem gehennâ multò majorem eſſe dico: ſi verò ſermone probari non poteſt, nihil mirandum; nec enim illorum novimus bonorum beatitudinem, ut miſeriam ex eorum privatione manifeſtè ſciamus.*

135 Quæres tertiò: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis ſit?

Reſpondeo negativè, quicquid in contrarium dicant Vazquez hìc diſp. 100. cap. 5. Granado, Salas, Aaorius, & alii ex recentioribus. Ratio eſt, quia inæqualitas ſupplicii pro peccatis inæqualibus non debet ſolùm attendi ſecundùm pœnam quaſi accidentalem, & ſecundariam, ſed etiam ſecundùm præcipuam & eſſentialem: ſicut inæqualitas peccati præcipuè attenditur ſecundùm malitiam ſibi eſſentialem, & inæqualitas præmii ſecundùm eſſentialem beatitudinem, quæ eſt viſio beatifica: Sed factâ collatione inter pœnam damni & pœnam ſenſûs, illa eſt præcipua & eſſentialis, hæc verò quaſi accidentalis & ſecundaria, ut ſuprà dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantùm in iſta debet conſtitui inæqualitas.

Confirmatur primò: Ita ſe habet pœna damni in ratione ſupplicii ad condemnatos, ſicut viſio beatifica in ratione præmii ad beatos: At hæc non eſt æqualis, ſed major & minor, juxta diverſitatem meritorum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet eſſe æqualis, ſed major vel minor ſecundùm inæqualitatem peccatorum. 136

Confirmatur ſecundò: Unus damnatus magis triſtatur de viſione Dei quàm alter: Ergo cùm non ſit deceptio quantùm ad hoc, oportet quod illa carentia ſit majus malum in unico quàm in altero. 137

Confirmatur tertiò: Si ſupponamus duos adultos, in quorum uno fuerit remiſſum peccatum originale, & non in alio, decedere cum unico peccato mortali omnino æquali quantùm ad ſpeciem & circumſtantias, poſterior habens originale & mortale, graviùs punitur quàm habens tantùm mortale, quis hoc neget? Sed non graviùs punitur pœnâ ſenſûs, quia hæc non debetur peccato originali, ut diſputatione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo pœna damni. 138

Dices: Privatio totalis & in facto eſſe non ſuſcipit majus & minus, ut docet S. Thomas ſuprà qu. 73. art. 1. & qu. 2. de malo art. 9. Sed pœna damni eſt privatio totalis & in facto eſſe; cùm nihil relinquat de forma oppoſita, ſcilicet de viſione beatifica, ſed eam totam auferat: Ergo non poteſt ſuſcipere majus & minus, nec per conſequens eſſe inæqualis in damnatis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Privatio totalis & in facto eſſe non ſuſcipit magis & minus, extenſivè, concedo: intenſivè, nego: & conceſſa Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris. 139

Explicatur ſolutio: Sicut forma poſitiva, v. g. ſcientia, non ſolùm creſcit & perficitur per hoc quod extendatur ad plures concluſiones, ſed etiam per hoc quod circa eandem concluſionē firmiùs inhæreat ſubjecto, & radicetur magis in illo; diciturque hoc augmentum intenſivum, illud verò extenſivum: ita poſſumus intelligere aliquam privationem dupliciter creſcere in propria ratione privationis & carentiæ; vel quaſi extenſivè, quia plus formæ aufert; vel quaſi intenſivè, quia aufert endo eandem formam, magis quaſi radicatur & firmatur in ſubjecto, ſecuriùſque illud poſſidet. Ut ergo pœna damni in ratione privationis viſionis beatificæ dicatur intēſivè major in uno damnato quàm in alio, non requiritur quod plus in uno auferat de viſione beatifica quàm in altero; ſed ſufficit quod ex cōnotatione plurium, vel graviorum peccatorum, magis ſubjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur; ſeu quòd per plura aut graviora peccata ſint in uno plura vel majora impedimenta ad videndum Deum, quàm in alio, & major elongatio ſeu diſtantia à beatifica viſione.

Sicut

Sicut licèt quælibet cœcitas ſit privatio viſûs in facto eſſe major tamen & pejor cenſetur ea, quæ majus illi impedimentum apponit, *& ideo* (verba ſunt D. Thomæ in 2. diſt. 42. qu. 2. art. 5.) *magis cœcus dicitur cui ex toto erutus eſt oculus, quàm qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente viſum amittit, quamvis uterque cœcus ſit.*

140 Dices rurſus: Idem S. Doctor 3. p. qu. 71. art. 3. ad 1. expreſsè dicit carentiam viſionis divinæ non ſuſcipere magis aut minùs: Ergo cenſet pœnam damni eſſe æqualem in damnatis.

Reſpondeo D. Thomam ibi loqui de carentia viſionis beatificæ, prout reperitur in pueris cum ſolo originali decedentibus: in his autem ex nullo capite ponimus inæqualitatem in pœna damni, quia reſpectu omnium habet cauſam æqualem, ſcilicet Adami peccatum.

DISPVTATIO IX.

De peccato mortali & veniali.

Ad quæſtionem 88. *&* 89.

POSTQUAM D. Thomas eſſentiam, ſpecies, ſubjectum, cauſas & effectus peccati inveſtigavit, tractatum hunc complentus, conſiderat differentias aliquas accidentales illius, nimirum rationes mortalis & venialis, ſeu, ut ita loquar, venialitatem, & mortalitatem: & primò comparat inter ſe peccatum mortale & veniale; poſtea de veniali ſecundùm ſe conſiderato diſſerit. Nos autem in hac diſputatione præcipuas difficultates, quæ circa utrumque hoc genus peccati in ſcholis agitari ſolent, breviter diſcutiemus & reſolvemus.

ARTICVLVS I.

An veniale peccatum naturâ ſuâ diſtinguatur à mortali, & quæ ſint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ.

1 SUPPONO primò, ut de fide certum, non omnia peccata, quæ ab hominibus committuntur, eſſe mortalia, id eſt mortem animæ, & pœnæ æternæ reatum inferentia, ſed aliqua dari levia, quæ nulli æternam pœnam, ſeu mortem animæ inferunt, & quæ ſolent venialia dici; ſubindeque peccatum rectè dividi à Theologis in mortale & veniale.

Hæc ſuppoſitio in primis probari poteſt ex variis Scripturæ locis, præſertim ex illo Proverb. 27. *Septies cadet juſtus, & reſurget: impii autem corruent in malum.* Quod licèt D. Auguſtinus 11. de civit. cap. 31. non de iniquitatibus, ſed de tribulationibus intelligat, tamen D. Hieronymus, vel Auctor illorum Commentariorum, ibi ſic habet: *Quomodo autem juſtus appellatur, qui cadere, id eſt peccare, memoratur, niſi quia de levibus, quotidianiſque loquitur peccatis?*

Secundò ſuaderi poteſt ex traditione, & fide Eccleſiæ à primis ſæculis; cujus fidei teſtimonia habentur primò in Concilio Millevitano, cui interſuit Auguſtinus, ubi definitur canone 7. *Sanctos in hac vita non tantùm humiliter, ſed etiam veraciter dicere: dimitte nobis debita noſtra,* id eſt peccata noſtra. Quibus verbis Sacra Synodus apertè profitetur, quædam eſſe peccata, quæ qui committunt non deſinunt eſſe Sancti, & quæ per conſequens charitatem & gratiam ſanctificantem non auferunt; ſubindeque non ſunt mortalia, ſeu mortem animæ inferentia, ſed duntaxat venialia. Idem expreſſiùs habetur in Concilio Africano, in cujus epiſtola, (quæ eſt 95. inter Epiſtolas D. Auguſtini) aſſeritur in fine, multos eſſe fideles, qui poſt ſuam converſionem ad Deum vivunt toto tempore vitæ ſine querela, *hoc eſt* (inquit Concilium) *ſine crimine, neque tamen ſunt ſine quotidianis, & levibus offenſionibus.* Ubi Concilium expreſsè diſtinguit peccata mortalia à venialibus. Denique Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 11. hanc veritatem adhuc expreſſiùs definivit his verbis. *Licèt in hac mortali vita quantumvis ſancti & juſti in levia ſaltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea deſinunt eſſe juſti: nam juſtorum illa vox eſt & humilis & verax, Dimitte nobis debita noſtra &c.*

Tertiò probatur ex SS. Patribus: Auguſtinus enim libro quinquaginta Homiliarum, [Hom. 50.] de quibuſdam peccatis levibus quæ à juſtis committuntur, ſic ait: *Quamvis ſingula non lethali vulnere ferire ſentiantur, tamen omnia ſimul congregata velut ſcabies noſtrum decus ita exterminant, ut ab illius ſponſi ſpecioſi formâ præ filiis hominum caſtiſſimis amplexibus ſeparent, niſi medicamento quotidianæ pœnitentiæ deſecentur. Quod ſi falſum eſt, unde quotidiè tundimus pectora? Quod nos quoque Antiſtites ad altare aſſiſtentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus quod in tota vita iſta oportet ut dicamus, Dimitte nobis debita noſtra &c. Non enim ea dimitti precamur quæ in baptiſmo dimiſſa ſunt, & niſi dimiſſa credimus, de ipſa fide dubitamus; ſed utique de quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam ſacrificia eleemoſynarum, jejuniorum, & ipſarum orationum, ac ſupplicationum, quiſque pro ſuis viribus offerre non ceſſat.* Huc etiam ſpectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. *Pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis,* ſcribit: *Intendere in aliud quàm in Deum* (inquit) *non Mariæ etiam, ſed Marthæ negotium eſt: Abſit autem ut quæ ejuſmodi eſt, quidquam illam dixerim habere difforme, nec tamen ad perfectum affirmaverim perveniſſe decoris; quippe quæ adhuc ſolicita eſt & turbatur erga plurima, & non poteſt terrenorum actuum vel tenui pulvere non reſpergi, quem tamen citò facilèque deterget, vel in hora ſancta dormitionis caſta intentio, & bona conſcientiæ interrogatio in Deum.* [Serm. 40. ſuper Cant.] Quibus conſonant verba illa Leonis Papæ, quæ ſupra retulimus: [Serm. 4. Quadrag.] *Dum per varias actiones vita hujus ſolicitudo diſtenditur, neceſſe eſt de mundano pulvere etiam religioſa corda ſordeſcere.*

Suppono ſecundò ex D. Thoma hîc art. 2. in corp. & qu. 7. de malo art. 1. peccatum multipliciter dici veniale Primò ab eventu, quia veniam eſt conſecutum; & in hoc ſenſu quodlibet peccatum, quamvis graviſſimum, poteſt dici veniale reſpectu divinæ miſericordiæ. Hoc modo veniale uſurpavit Ambroſius citatus à D. Thoma, dum

dum dixit, *Omne peccatum fieri veniale per pœnitentiam*, quia ſcilicet per hanc conſequitur remiſſionem. In eodem ſenſu locutus eſt Auguſtinus tract. 24. in Joan. ubi ait: *Nullum eſſe peccatum, quantumcunque parvum, quod ſit veniale, quandiu placet; nullum verò quod mortale, ſi verè diſplicet.* Senſus enim eſt quod nullum peccatum, quantumvis leve, ſine aliquo dolore formali aut virtuali remittitur; & nullum, quantumvis grave, ſi per pœnitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut pœnam æternam infert. Secundò peccatum veniale dicitur ex parte cauſæ, quia habet in ſe aliquam cauſam minuentem vel excuſantem: & in hoc ſenſu venialia dicuntur, quæ ex infirmitate vel ignorantia proveniunt, quamvis aliquando mortalia ſint. Tertiò veniale ſumitur in ſtricta acceptione, prout ſcilicet non excludit à ſubjecto principium veniæ & remiſſionis; & quia hujuſmodi principium eſt gratia, omnia illa peccata quæ gratiam non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione ſumitur veniale à Theologis, cùm dividitur contra mortale.

3 Suppono tertiò, peccatum veniale ſtrictè ſumptum eſſe in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere ſuo, ut verbum otioſum, quia quantumcunque creſcat circa propriam materiam & objectum, habere non poteſt ex illo unde fiat mortale: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud deniq; ex imperfecta deliberatione; quia licèt circa objectum ex ſe mortale, vel circa materiam gravem verſetur, ab ea tamen non ſumit malitiam mortalem, eò quod in ejus commiſſione pars inferior antevertat rationem ſuperioris, & ejus judicium perturbet, ac proinde efficiat quod abſque plena deliberatione rei illicitæ conſentiat. His præmiſſis.

4 Circa propoſitam difficultatem in primis eſt error Hæreticorum hujus temporis, aſſerentium omnia peccata ex ſua natura eſſe mortalia, & mortem animæ ac pœnæ æternæ reatum inferentia; quod verò de facto ea non inferant, provenire ex ſola Dei miſericordia, quæ non vult quod in prædeſtinatis, vel in juſtificatis ex fide, tales effectus producant; ſicque volunt differentiam inter peccatum mortale & veniale non eſſe ex natura rei, ſed ex Dei lege & miſericordia, vel ex conditione perſonæ peccantis.

5 Huic errori affinis videtur ſententia Joannis Gerſonis Cancellarii Pariſienſis, qui 3. p. tract. de vita ſpirit. alphab. 6. ſimiliter docet quodlibet peccatum quantùm eſt ex ſe mereri pœnam æternam, quia cùm ſit offenſa Dei, qui eſt infinitus, continet malitiam infinitam: licèt Deus commiſeratione quadam puniens citra condignum, talem pœnam ei non imputet, ſed pœnā æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc ſententiā peccatum mortale non diſtinguitur à veniali intrinſecè & ex natura rei, ſed extrinſecè tantùm & ex divina miſericordia, quæ vult quod aliquibus peccatis privemur gratiâ, & reatum pœnæ æternæ contrahamus, non verò aliis. Idem docent Roffenſis contra Lutherum art. 32. & Almaînus tract. 3. moral. cap. 20.

6 Cæteri verò Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum naturâ ſuâ diſtingui à mortali, & non ſolùm ex Dei lege & miſericordia, vel ex conditione perſonæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valdè diſſentiunt: Scotus verò in 2. diſt. 21. qu. 1. ait peccatum mortale primò differre à veniali, per hoc quod mortale ſit contra præceptum, veniale verò ſolùm contra conſilium. Idemque aſſerere videtur Gabriel in 4. diſt. 16. qu. 5. art. 1. notab. 1. Alii unum diſtinguunt ab alio, per hoc quod primum opponitur gratiæ & charitati, illaſque deſtruit, non verò ſecundum. Alii ex eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale verò pœnam ſolùm temporalem meretur. Alii denique alia aſſignant diſcrimina, alioſque dicendi modos, quos referunt Alvarez, Curiel, Montezino, aliique D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defenſione veræ ſententiæ ſit.

§. II.

Statuitur prima concluſio, & oſtenditur peccatum veniale naturâ ſuâ à mortali diſtingui.

DIco primò, dari aliqua peccata, quæ de ſe & ex ſua levitate intrinſeca venialia ſunt, ſubindeque à mortalibus naturâ ſuâ diſtincta, & non ex Dei lege aut miſericordia, vel conditione perſonæ peccantis.

7 Probatur primò ex Scriptura: Chriſtus enim Lucæ 6. vocat quædam peccata feſtucas in oculo, alia trabes: At feſtucæ non poſſunt per ſe excœcare oculum in quo ſunt: Ergo levia quædam ſunt peccata, quæ non tantùm actu non extingunt gratiam, quæ eſt animæ lumen, ſed quæ nec extinguere poſſunt, ſubindeque de ſe & ex natura ſua, ac levitate intrinſeca, venialia ſunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ juſti committunt, retinentes tamen adhæſionem vivam ad Chriſtum ut fundamentum ſuum, comparat fœno & ſtipulæ ſuperimpoſitis fundamento, ut explicant Cyprianus in epiſtola ad Antonianum, Ambroſius Serm. 2. in pſal. 118. & Auguſtinus lib. 21. de civit. cap. 16. Sed fœnum & ſtipula non poſſunt ex ſe deſtruere fundamentum: Ergo nec illa peccata ex ſe & ex natura ſua ſunt capacia deſtruendi gratiam & charitatem, per quam Chriſto ut fundamento unimur.

8 Probatur ſecundò ratione, quam inſinuat S. Thomas hîc art. 1. Peccatum eſt quædam animi infirmitas, juxta illud Prophetæ: *Miſerere mei Domine, quoniam infirmus ſum: ſana animam meam, quia peccavi tibi*: unde ſicut inter infirmitates corporis quædam ſunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ, quædam verò leves, quæ in eo periculo non conſtituunt, quamvis ad id diſponant; ita & inter peccata, aliqua de ſe & ex natura ſua ſunt gravia, quæ mortem ſpiritualem animæ inferunt, eam privando gratiâ & charitate; alia levia, quæ licèt ad talem effectum diſponant, de ſe tamen illum non valent producere.

9 Confirmatur: Offenſio in re leviſſima habet ſecundùm ſe & ex natura rei quod amicitiam non ſolvat; non verò ex gratia amici offenſi: Ergò cùm peccatum mortale Dei amicitiam ſolvat, culpa levis, v.g. riſus ſuperfluus, vel otioſum verbum, non erit ex natura ſua mortalis, & ex lege, miſericordia, & gratia Dei venialis; ſed intrinſecè & ex natura rei venialis erit.

Addo quod Gerſonis ſententia reprobata videtur à Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaëlis Baii propoſitionem damnarunt: *Nullum eſt peccatum naturâ ſuâ veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde poſt hanc cen-

cenſuram talis opinio ad minus temeraria cenſenda eſt.

10. Denique quod peccata venialia non differant à mortalibus ex ſola conditione perſonæ peccantis, quæ ſcilicet eſt fidelis, vel prædeſtinata, ut docent Hæretici noſtri temporis, conſtat ex Scriptura, ex qua habemus, Adam, David, Petrum, & Magdalenam peccaſſe mortaliter, & tamen certum eſt illos fuiſſe prædeſtinatos & fideles; & non peccaſſe peccato infidelitatis. Ratio etiam ſuffragatur: nam dignitas perſonæ non minuit ſed auget rationem culpæ, ut docet & probat D. Thomas ſupra qu. 71. art. 10 & infra qu. 89. art. 5. Unde tantum abeſt quòd peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cùm à fideli ſeu Chriſtiano committitur, quin potiùs ex circumſtantia illa perſonæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvinianus li. 4. de gubern. ubi ſic in Chriſtianos peccantes invehitur: *Omnis Chriſtianorum culpa, divinitatis injuria eſt: atrociùs ſub ſancti nominis profeſſione peccamus; ipſa errores noſtros religio quam profitemur accuſat.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

11. Objicies primò: Chriſtus Matth. 5. ait: *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum*, id eſt, rejicietur à regno cælorum, & minimè in eum vocabitur, ut plures interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas, *minimus vocabitur in regno cælorum, id eſt, nullus, quia non erit ibi.* Ergo non ſolùm peccata mortalia, quæ ſunt contra maxima mandata, ſed etiam venialia, quæ ſunt contra minima, excludunt à regno cælorum, & per conſequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12. Reſpondeo primò cum Cajetano ſuper hunc locum Matthæi, quod ſicut peccatum veniale non eſt peccatum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid (utpote non contra, ſed præter legem) ita mandatum circa venialia non eſt mandatum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid; ac per hoc appellatione mandatorum non veniunt niſi illa quibus prohibentur mortalia, & quæ ſi violentur, fit contra legem. *Minima verò appellantur* (inquit S. Thomas ibidem) *moralia vel legalia aliqua, quia minus ſunt ſignificatione, vel minima quantum ad remunerationem, in comparatione ad illa quæ Chriſtus dixit. Unde Chryſoſtomus: Mandata Moyſi in actu facilia ſunt, ut non occidas; ideò in remuneratione modica, & in peccato magna, ſed mandata Chriſti, ut non iraſcaris, in actu difficilia, & ideò in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocantur etiam minima, non re, ſed æſtimatione Phariſæorum, qui diligere inimicos, abſtinere à concupiſcentia carnis, mandata minima appellabant.

13. Secundò reſponderi poteſt, eo loco non dici tantùm, *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis*, ſed addi, *& docuerit ſic homines, minimus vocabitur*, ſeu non vocabitur in regnum cælorum. At non eſt peccatum tantùm veniale, docere homines ſolvenda eſſe Dei mandata, quantumvis minora aliis; hoc enim non poteſt provenire niſi ex contemptu legis, qui eſt lethaliter culpabilis, quamvis lex minima præcipiat. Loquitur ergo Chriſtus de ſolventibus mandata minima, modo Phariſaico: Phariſæi autem, ut

A dicitur eo loco, ſolvebant minima mandata, ea eludendo pravâ interpretatione, & dicendo prohiberi tantùm lege divinâ homicidium, vel adulterium, reipſa executioni poſitum, non autem affectum utriuſq; corde conceptum. Unde ibidem ſubditur: *Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cælorum.*

Objicies ſecundò: Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum ſic definit peccatum: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam:* Sed eſſe contra legem æternam, dat peccato quod ſit mortale: Ergo omne peccatum eſt mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, 14.
B quantùm eſt ex ſe, inducit. Unde Ezechiel. 18. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipſa morietur:* & ad Roman. 6. *Stipendia peccati mors.* Non igitur veniale peccatum diſtinguitur à mortali ex natura ſua, ſed tantùm ex divina lege, aut miſericordia, decernente quod iſtud, non verò illud, reatum mortis æternæ inferat.

Reſpondeo hæc teſtimonia Scripturæ & Auguſtini intelligenda eſſe de peccato mortali: 15.
Tum quia peccatum, ut infra dicemus, analogicè dicitur de mortali & veniali; analogum autem ſtat pro famoſiori ſignificato, ut communiter dicitur: Tum etiam quia in communi modo loquendi, res quæ aliquo nomine quan-
C titatem aliquam ſignificare exprimuntur, tunc tantùm ſimpliciter ſortiuntur hoc nomen, quãdo ſunt ſub quantitate perfecta, nomine illo expreſſa; v.g. planta, quæ nondum juſtam ſuam magnitudinem eſt adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud ſolùm in Scriptura peccatum ſimpliciter & antonomaſticè dicitur, quod perfectum & conſummatum per conſenſum, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1. Veniale autem, præſertim ſi ſit tale defectu perfectæ deliberationis & conſenſus, non dicitur peccatum ſimpliciter, ſed quaſi conceptus peccati, & initium ſeu diſpoſitio ad illud.

Objicies tertiò: Auguſtinus variis in locis aſ- 16.
D ſerit neminem fore ſalvum, ſi abſq; miſericordia judicetur à Deo: At hoc non eſſe verum, ſi venialia non excluderent à ſalute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cùm multi ſint qui in morte non habent niſi venialia peccata: Ergo &c.

Reſpondeo Auguſtinum ſolùm velle, nemi- 17.
nem reipſa conſecuturum vitam æternam ſine miſericordia, quatenus venialia etiam debent remitti ut quis ſalvus fiat, & ingrediatur regnum cælorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare poteſt. Quòd autem in hoc ſenſu loquatur, patet ex lib. 9. confeſſ. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre ſua defuncta, *ut* (inquit) *conſequatur Dei miſericor-*
E *diam*: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, ſed venialia tantùm: Ergo iſtorum remiſſio eſt miſericordia quædam, neceſſaria cuicumq; ut recipiatur in vitam æternam.

Objicies quartò: Quæ Deus præcipit vel pro- 18.
hibet ſub veniali, potuiſſet præcipere vel prohibere ſub mortali, ut noſtram exerceret obedientiam, vel ſupremum dominium quod in nos habet manifeſtaret; in quo caſu omnes tranſgreſſiones illorum præceptorũ eſſent peccata mortalia, ut patet: Ergo quòd aliquod peccatum non ſit mortale, ſed duntaxat veniale, non provenit ex natura rei, ſeu ex intrinſeca levitate illius, ſed ex divina miſericordia,

quæ noluit illud ſub mortali prohibere.

19. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: Tum quia ſi hic diſcurſus valeret, probaret non eſſe ex natura rei, ſed ex divina ſolùm benignitate & miſericordia, quod actus indifferens, v.g. manducatio pomi, mortem & pœnam æternam non inferat; quia Deus ex abſoluto dominio potuiſſet hunc actum ſub mortali prohibere, in quo caſu qui ſcienter & liberè illum eliceret, peccaret mortaliter; ſicut de facto Adamus lethaliter deliquit, cùm pomum vetitum comedit: Tum etiam quia ad diſcernendum an aliquod peccatum de ſe & ex natura ſua ſit veniale aut mortale, non eſt attendendum an Deus poſſit de abſoluta potentia illud prohibere ſub veniali aut mortali, ſed an ipſa peccata, attentâ eorum naturâ, & materiâ circa quam verſantur, ita prohiberi poſtulent.

20 Objicies quintò: Offenſa infinita meretur de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam, & ſecundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale eſt offenſa infinita, cùm per illud offendatur Deus, qui infinitus eſt. Unde Bernardus Epiſt. 42. ad Henricum Archiepiſcopum Senonenſem: *Singuli illiciti motus animi mei, ſunt quædam in te Deus convitia; puta iracundiæ motus, in manſuetudinem tuam, invidiæ, in charitatem; turpitudinis, in caſtitatem; & innumera his ſimilia, quæ de cœnoſo lacu prurientis pectoris mei, etiam nunc inceſſanter ebulliunt, inundantes, & impingentes in ſerenitatem præfulgentis vultus tui*: Ergo de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam meretur; ſubindeque non habet ex levitate ſua intrinſeca quod veniale ſit, ſed tantùm ex divina lege & miſericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat.

21. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem; licèt enim peccatum veniale ſit offenſa Dei infiniti, non tamen eſt offenſa infinita, ſicut peccatum mortale, quia non offendit illum ſimpliciter, tollendo ab eodem rationem ultimi finis ſecundùm effectum, ſicut culpa mortalis; ſed tantùm ſecundùm quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infra patebit.

§. IV.

Secunda difficultas reſolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina exponuntur.

DIco ſecundò, peccatum mortale non diſtingui à veniali, per hoc quod illud ſit contra præceptum, iſtud verò ſolùm contra conſilium.

22. Probatur primò: De ratione omnis peccati eſt quod ſit violatio alicujus obligationis, & tranſgreſſio alicujus legis; ubi enim non eſt lex, neq; prævaricatio eſſe poteſt: At conſilium, præcisè ut tale, non inducit obligationem, neq; habet vim legis, ſed proponitur nobis ut omnino liberè amplectendum: Ergo cùm peccatum veniale ſit verum peccatum, non ſufficit ad ejus rationem oppoſitio ad conſilium.

23. Probatur ſecundò: De ratione peccati venialis eſt quod ſit malum moraliter: At quod eſt contra conſilium, non eſt malum moraliter, ſed poteſt eſſe bonum; cùm conſilium ſit de meliori bono, ſubindeq; quod ipſi opponitur ſit minus bonum: Ergo quod eſt contra conſilium, non eſt veniale peccatum.

24. Confirmatur: Qui manet in ſæculo, & uxorem ducit, facit contra conſilia evangelica, & tamen non peccat, etiam venialiter, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccaſti, & ſi nupſerit virgo, non peccavit*: Ergo facere contra conſilium, non eſt peccatum, etiam veniale.

Dico tertiò, inter peccatum mortale & veniale quinq; præcipua reperiri diſcrimina.

25. Probatur concluſio, illa diſcrimina exponendo. Primum conſiſtit in eo quod peccatum mortale opponitur gratiæ & charitati, deſtruitque illas; veniale verò ſolùm opponitur charitatis fervori, & neq; ipſam charitatem, neq; gratiam corrumpit. Hoc diſcrimen aſſignat S. Thomas qu. 7. de malo art. 1. his verbis: *Si charitas excludatur, eſt peccatum mortale: ſi autem ſit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Hinc denominatio illa mortalis & venialis deſumitur: cùm enim charitas, quâ anima Deo conjungitur, ſit veluti forma quâ vivit vitâ ſupernaturali, peccatum quod illam deſtruit, rectè *mortale* dicitur, utpote cauſans mortem ſpiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in ſubjecto, *veniale* appellatur, quia non excludit principium veniæ, ſed relinquit in ſubjecto aliquid per quod eam poteſt obtinere. Hanc differentiam tangit D. Auguſtinus ſerm. 5. de verbis Domini, ubi ſic ait: *Sicut anima eſt vita corporis, ſic anima vita eſt Deus. Sicut expirat corpus cùm animam emittit, ita expirat anima cùm Deum amittit. Deus amiſſus, mors animæ: anima emiſſa, mors corporis.*

26. Secundum diſcrimen in eo ſitum eſt, quòd peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, ſeu averſionem & deordinationem ab ultimo fine; venialia verò habent deordinationem circa ea quæ ſunt ad finem, conſervato ordine ad ultimum finem. Quod diſcrimen oritur ex præcedenti: nam cùm charitas ſit quæ convertit ſeu ordinat hominem in ultimum finem, conſequens eſt ut peccatum quod charitatem excludit, avertat & deordinet ab ultimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem averſionem & deordinationem non cauſet.

27. Ex hoc diſcrimine ſequitur aliud, nempe quòd mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 1. ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis: unde ſicut error circa prima principia eſt incorrigibilis, ſeu irreparabilis; ita peccatum quod inducit averſionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinſecum, ſed ſolùm per virtutem divinam: è contra verò illud quod non importat inordinationem à fine, ſed tantùm à medijs, reparari poteſt per aliquod principium intrinſecum, ſcilicet per rectam intentionem finis; ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principij.

28. Ex quo oritur quartum diſcrimen, conſiſtens in eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ; veniale autem pœnam ſolùm temporalem meretur. Ut enim idem S. Doctor qu. præcedenti art. 5. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit ordinem divinæ juſtitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm eſt de ſe irreparabilem, ſubindeque æternam, importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab

intrin-

intrinſeco reparabilem, proindeq; de ſe tranſitoriam & temporalem.

29. Ultima differentia, quam aſſignat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. & 2. 2. qu. 105. art. 1. conſiſtit in eo quod peccatum mortale ſimpliciter eſt contra legem, & veniale præter legem, ſeu contra legem ſecundùm quid. Ut autem verificetur aliquem actum eſſe contra legem ſimpliciter, duo requiruntur: primum eſt, quòd lex cui opponitur, ſit de numero illarum quæ ſimpliciter leges vocantur, eò quòd omnino neceſſariæ ſint ad finem ultimum aſſequendum; quæ aſſecutio eſt præcipuus & veluti ſubſtantialis legis effectus: ſecundum, quòd talis actus ſimpliciter tendat contra talem legem, ſeu ſimpliciter illam tranſgrediatur: nam ly *ſimpliciter*, poſitum in iſta differentia, afficit tam modum eſſendi contra legem, quàm legem ipſam; atq; adeò ex cujuſcumq; parte deficiat, à ratione culpæ mortalis deficiet. Cæterum ut verificetur eſſe contra legem ſecundùm quid, ſatis eſt quod unum illorum deficiat, atq; adeo quòd vel lex non ſit ſimpliciter neceſſaria ad finis ultimi aſſecutionem, vel quod actus non violet ſimpliciter talem legem, neq; ſimpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt à ratione peccati mortalis omnia illa quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocoſum, verbum otioſum, ſuperfluus ludus, &c. quia leges quibus iſta prohibentur, non ſunt leges ſimpliciter, & ut ita dicam ſubſtantiales, eò quòd illarum obſervatio ad finem ultimum conſequendum non ſit ſimpliciter neceſſaria. Ex ſecundo verò capite deficiunt à ratione mortalis cætera omnia, quæ vel ob parvitatem materiæ, vel ob defectum plenæ deliberationis, venialia vocamus, ut furtum rei parvæ, & motus contra fidem non plenè deliberatus: quamvis enim leges quibus hæc peccata opponuntur, ſint leges ſimpliciter, & ſimpliciter neceſſariæ ad finem ultimum conſequendum, non tamen ſimpliciter violantur per talia peccata, neq; hæc ſimpliciter illis contrariantur. Non enim lex juſtitiæ, quæ prohibet rei alienæ acceptionem, ſimpliciter violari dicitur per unius pomi vel ovi acceptionem, ob levitatem materiæ: nec ſi materia ſit gravis, per actum non ſimpliciter liberum: quia ſicut leges ſolis agentibus liberis imponuntur, ita ab iis ſolùm violari cenſentur, qui liberè ſimpliciter operantur.

30. Hanc ultimam differentiam inter aſſignatas exiſtimo eſſe præcipuam & quaſi primariam: tum quia primò & immediatiùs convenit peccato, cui ex ſua communi ratione per ſe primò convenit eſſe aliquo modo contra legem; atq; adeò eſſe contra legem ſimpliciter, vel tantùm ſecundùm quid, primariò & per ſe illi advenit: ſicut quia animal ſecundùm ſuam communem & genericam rationem eſt vivens ſenſibile, nulla differentia priùs illi advenit, aut magis ſe habet per ſe, quàm talis vel talis modus ſentiendi. Tum etiam, quia aliquæ ex differentiis aſſignatis extrinſecæ ſunt & à poſteriori, ſeu ex effectibus peccati mortalis & venialis deſumptæ: nam hoc quod eſt expellere vel non expellere gratiã & charitatem; & reatum pœnæ æternæ, vel tantùm temporalis inducere; ſe habent ut effectus peccati mortalis & venialis, ſubindeque differentiam conſtitutivam & diſtinctivam illorum adinvicem ſupponunt. Unde S. Thomas q. 7. de malo art. 1. dùm dixiſſet, quod peccatum mortale & veniale differunt ſecundùm reatum; nam peccatum mortale incretur pœnam æternam, veniale verò temporalem, ſubdit: *Sed iſta differentia conſequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem conſtituit ipſam: non enim ex hoc eſt tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, ſed potiùs è converſo, quia peccatum eſt tale, ideò talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantùm ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiâ; veniale verò non. Sed neque iſta eſt differentia quam quærimus, quia iſta differentia conſequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum eſt tale, talem effectum habet, & non è converſo.*

Advertendum tamen eſt, quod ſi ly *excludere charitatem*, non ſignificet auferre habitum charitatis (quod eſt peccati mortalis effectus, ſicut & privare gratia ſanctificante) ſed ſignificet facere aliquid contrarium charitati Dei vel proximi, ex qua univerſa lex pendet, ut dicitur Matth. 22. & quæ eſt finis præcepti, ut teſtatur Apoſtolus 1. ad Timoth. 1. differentia illa eſt eſſentialis, & à priori, & coincidit cum ultima, quam diximus eſſe præcipuam. Si autem quæras, quænam peccata contrarientur charitati Dei & proximi? 31.

Reſpondeo cum D. Thoma loco citato, *illa eſſe per quæ tollitur ſubjectio & reverentia hominis ad Deum, ut eſt blaſphemia, idololatria, & hujuſmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum ſocietatis humanæ, ſicut furtum, homicidium, & hujuſmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 4. ſic ait: *Quando aliquis peccat in his, ſine quibus rectè ſervatis non remanet ſubjectio hominis ad Deum, & fœdus humanæ ſocietatis, tunc eſt peccatum mortale ex genere.... ſicut patet quod non poteſt homo debitè Deo eſſe ſubjectus, ſi Deo non credat, ſi ei non obediat, & hujuſmodi. Similiter etiam ſocietas humana vita ſervari non poſſet, niſi unicuique ſervaretur quod ſuum eſt; & ideò furtum, & aliæ ſpecies injuſtitiæ, ſunt peccata mortalia ex genere: & ſimiliter eſt in omnibus aliis. Ea verò ſine quibus ſocietas humana ſervari poteſt, non faciunt peccatum eſſe mortale ex genere, quamvis etiam de formis actus ſit; ſicut ſuperfluus ludus, & aliquid hujuſmodi: & talia dicuntur venialia ex genere.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

32. EX dictis de differentia inter mortale & veniale facilè colligi poſſunt cætera quæ docet D. Thomas qu. 88. Ex his enim inferes primò, malitiam peccati mortalis & malitiam venialis eſſentialiter & ſpecie inter ſe differre; ſubindeque diviſionem peccati in mortale & veniale eſſe eſſentialem, ſi illa conſiderentur in ratione peccati, ſeu mali moralis formaliter. Patet hoc corollarium ex dictis: Nam, ut ſupra oſtendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis pertingit uſq; ad finem, & ipſum deſtruit; inordinatio verò ſeu malitia peccati venialis, non pertingit uſq; ad finem, ſed ſiſtit in ipſis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, ſed duntaxat habitualiter, ut infra dicemus: Atqui inordinatio & malitia pertingens ad finem, eſſentialiter & ſpecie differt ab illa quæ ſiſtit in mediis, & quæ uſq; ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis eſſentialiter & ſpecie differt à malitia peccati venialis.

Con-

33. Confirmatur: Eo ipſo quod malitia mortalis A deordinet voluntatem uſq; ad finem ultimum, deſtruendo ipſum finem, malitia autem venialis ſolùm retardet à finis conſecutione, ita ſe habent ſicut finis & id quod eſt ad finem, & ſicut diſpoſitio & forma ad quam diſponit: Sed quod eſt ad finem, diſtinguitur eſſentialiter à fine, & diſpoſitio, à ſua forma: Ergo & malitia peccati venialis à malitia peccati mortalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod cùm peccatum, quod ex genere ſuo eſſet mortale, ſit veniale propter imperfectionem deliberationis aut cõſenſus, *ſolvitur ſpecies*, atq; adeò non manet illa ſpecies malitiæ, quæ in conſenſu plenè deliberato, ſed alia diverſa reſultat. Et art. 5. ſic habet: B *Circumſtantia non poteſt de veniali facere mortale, manens circumſtantia, ſed ſolùm tunc quando transfert in aliam ſpeciem, & fit quodammodo differentia ſpecifica moralis actûs.* Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter ſolùm differret à malitia peccati venialis, non requireretur neceſſariò mutatio aut diſſolutio ſpeciei, ut unum in alterum tranſiret, ſed ſufficeret mutatio quoad aliqua accidentia quæ ſunt extra ſpeciem: Ergo &c.

34. Dices: Illa peccata ſunt ejuſdem ſpeciei, quorum objecta ſpecificè non differunt: Sed objecta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt ſpecie, ut patet in objecto C furti; nam ejuſdem ſpeciei eſt res aliena, ſive ſit in parva, ſive in magna quantitate: Ergo peccatum mortale & veniale ſunt ejuſdem ſpeciei in ratione peccati.

35. Confirmatur: Magis & minùs non diverſificant ſpeciem: Sed peccatum mortale & veniale differunt ſolùm penes magis & minus, ut patet in furto gravi & levi: Ergo non differunt ſpecie. Unde S. Thomas ſupra qu. 72. art. 5. docet differentias venialis & mortalis non conſtituere diverſitatem ſpecificam peccatorum.

36. Confirmatur ampliùs: Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicito cum ſemiplena, quàm amor elicitus cum D cognitione clariſſima & perfectiſſima, qualis eſt amor Dei in patria, ab amore elicito cum cognitione obſcura & imperfecta, qualis eſt amor viæ: Sed iſti duo actus non differunt eſſentialiter, ſed ſolùm penes majorem vel minorem perfectionem intra eandem ſpeciem: Ergo nec peccatum veniale ex defectu perfectæ cognitionis & deliberationis, ſpecie differt à peccato mortali circa idem objectum, cum plena & perfecta deliberatione commiſſo.

37. Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: Illa peccata ſunt ejuſdem ſpeciei, quorum objecta ſpecie non differunt, formaliter & in eſſe objecti, concedo Majorem: materialiter tantùm & in eſſe rei, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: objecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt ſpecie, materialiter & in eſſe entis, concedo Minorem: formaliter & in eſſe objecti, nego Minorem: nam in hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ eſt diverſæ rationis & ſpeciei in objecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoſo, cùm prim[illegible]icat improportionem averſivam & deſtruct[illegible]n ipſius finis, non verò alterum; qua[illegible] verſa improportio conſtituit objecta formaliter diverſa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos E diſtinctionem eſſentialem in ratione peccati ſeu mali moralis.

Ad primam confirmationem dicendum cum D. Thoma qu. 7. de malo art. 1. ad 19. *quod magis & minùs quando conſequuntur rationes diverſas, diverſificant ſpeciem.* Et ita eſt in propoſito: nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem uſq; ad finem ultimum; in objecto verò furti levis, parvum ſolùm deordinat circa talem finem: unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto cauſant, magnum & parvum conſtituunt peccata ſpecie diverſa. Quare cùm idem S. Doctor ſupra qu. 18. art. 11. agens de circumſtantijs quæ non mutant ſpeciem, ait quod *tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diverſificat ſpeciem peccati*, loquitur de magno & parvo, præcisè ut talia ſunt, ſeu quæ nullam aliam involvunt differentiam, niſi penes magis & minus ſub eodem modo oppoſitionis ad rationem (quo pacto ſe habent furtum majus & furtum minus, quando vel utrumq; eſt intra quantitatem ſufficientem ad culpam mortalem, vel utrumq; non excedit quantitatem culpæ venialis) non verò loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt diſcrimina, & diverſas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando verò artic. 5. quæſt. 72. docet differentias venialis & mortalis non conſtituere diverſitatem ſpecificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis quæ ſumitur à reatu pœnæ; hæc enim, cùm non ſit primaria & eſſentialis, ſed ſecundaria tantùm & accidentalis, diverſitatem ſpecificam peccatorum conſtituere nequit. Non negat tamen, peccatum mortale & veniale eſſentialiter & ſpecificè inter ſe differre in ratione peccati ſeu mali moralis, penes aliam differentiam quam aſſignavimus, nempe penes hoc quod unum avertat & deordinet ab ultimo fine, non verò aliud, ſubindeq; unum ſit ſimpliciter contra legem, aliud verò præter legem, ſeu contra legem ſecundùm quid, ut antea expoſuimus. 38.

Ad ſecundam confirmationem nego Majorem: Quia cognitio plena, ſive ſit clara, ſive obſcura, poteſt applicare objectum ſub eadem formali ratione: eadem enim bonitas formaliſſimè, quæ in patria clarè cognoſcitur per viſionem beatificam, cognoſcitur in via obſcurè per fidem. At verò cognitio ſemiplena & imperfecta nequit applicare eandem rationem formalem objectivam, quam plena & perfecta applicat; hæc enim poteſt applicare & proponere rationem finis ultimi, & averſionem ab illo, ad quam illa non poteſt pertingere. 39.

Inferes ſecundò cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. diviſionem peccati in mortale & veniale, non eſſe univocam, ſed analogam. Ratio eſt 40. quia diviſio illa eſt analoga, in qua diviſum inæqualiter participatur à membris dividentibus: Sed ratio peccati, quæ eſt diviſum in tali diviſione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali: Ergo diviſio illa eſt analoga. Major communiter ſupponitur: Minor verò ſuadetur. Ratio peccati ut ſic conſiſtit in hoc quod eſt eſſe contra legem, ſeu tendere in objectum ut difforme legi: Sed eſſe contra legem, ſeu tendere in objectum ut difforme legi, peccatis mortalibus convenit ſimpliciter, venialibus autem ſolùm ſecundùm quid, ut in ultimo diſcrimine peccati mortalis à veniali expoſuimus:

mis:Ergo ratio peccati, mortali & veniali inæqualiter convenit.

Addo quod malitia averſiva à fine,& malitia quæ ſolùm ponit inordinationem in mediis,valdè inæquales ſunt; ſicut ipſe finis, & ea quæ ſunt ad finem, valde ſunt inæqualia: Sed malitia peccati mortalis deordinat & avertit ab ultimo fine; malitia autem venialis ſolùm ponit inordinationem in mediis,ut ex ſuprà dictis patet: Ergo,&c.

41. Dices: In omnibus quæ analogicè dicuntur ratio nominis nulli competit niſi per attributionem ad unum, quod per prius & ſimpliciter dicitur tale: Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad mortale; quia ſi non eſſet aliquod peccatum mortale, nihilominus poſſet dari veniale: Ergo ratio peccati non convenit illis analogicè.

42. Reſpondeo ex Cajetano hîc art. 2. conceſsâ Majori, negando Minorem: Nam ſicut omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitæ, quæ eſt infirmitas mortalis, & ſimpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat fine, qui eſt principium vitæ moralis. Unde ad probationem in contrarium dicendum cum eodem Cardinali, quod licèt peccatum veniale poſſit eſſe in hoc vel illo ſine mortali, ſimpliciter tamen non poteſt eſſe abſque mortali; ſicut neque infirmitas curabilis abſque incurabili, qualis eſt mortalis. Addit peccatum mortale eſſe contra legem Dei ſimpliciter; peccatum autem veniale ſolùm eſſe contra illam ſecundùm quid, ut antea declaravimus: eſſe autem contra legem Dei ſecundùm quid, non poteſt intelligi, nin præintellecto eſſe contra legem Dei abſolutè & ſimpliciter, ſicut neque album ſecundùm quid, ſine albo ſimpliciter.

43. Inferes tertiò, peccatum veniale diſponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita poſſe aggravari, ut tranſeat in mortale; neque ex multis venialibus poſſe fieri unquam unum mortale. Ita D. Thomas hîc art. 3. 4. & 5.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quòd peccatum veniale diſponat ad mortale, patet: quia homo negligendo venialia, paulatim & ſenſim aſſueſcit contemptui & tranſgreſſioni legis, quò fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui ſpernit modica, paulatim decidet*. Unde eleganter Caſſianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domûs neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primò quidem veluti minutiſsima quadam penetrant animam ſtillicidia paſsionum, quæ ſi velut parva & levia negligantur, corrumpunt tigna virtutum, quibus deſtructis, in animam tandem defluunt imbres largiſsimi vitiorum.* Quò ſapiens Eccli. 10 procul dubio reſpexit, dum dixit: *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perſtillabit domus.* Hinc Chryſoſtomus Caſſiani magiſter homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori ſolicitudine aliquo modo cavendum eſſe à venialibus, quàm à mortalibus. *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto ſtudio magna videri peccata eſſe vitanda, quàm parva & viliora: illa enim ut averſemur, ipſa peccati natura efficit; hæc autem ipſa re, quia parva ſunt, deſides reddunt, & dum contemnuntur, non poteſt ad expulſionem eorum animus generosè inſurgere: unde citò ex parvis magna fiunt, negligentiâ noſtra.*

44. Quòd verò peccatum veniale nunquam poſſit ita augeri & aggravari, ut tranſeat in mortale, non minùs evidens eſt. Nam ea quæ ſunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam ſpeciem augeantur, nunquam poſſunt pertingere ad ea quæ ſunt ordinis ſuperioris: Sed malitia peccati venialis eſt inferioris ordinis, & diverſæ ſpeciei à malitia mortalis; cùm iſta ſit averſiva ab ultimo fine, & deſtructiva illius: non verò illa, ut ex ſuprà dictis patet: Ergo peccatum veniale nunquam poteſt tranſire in mortale.

45. Ex quo probata manet tertia pars corollarii: nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non poſſunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ inducere: Ergo non poſſunt facere unum mortale per integritatem; ſicut nec ex multis punctis ſimul junctis poteſt linea conſurgere. Unde quando Auguſtinus tract. 12. in Joan. ait: *Minuta plura peccata, ſi negligantur, occidunt*, ſolùm intendit, quòd illa occidunt diſpoſitivè, diſponendo ſcilicet ad mortale; non verò formaliter, privando animam gratiâ & charitate, ut explicat S. Thomas hîc art. 4. ad 1.

46. Dices primò: Diſpoſitio poteſt fieri habitus: Ergo ſi peccatum veniale diſponat ad mortale, poterit fieri mortale.

Reſpondeo cum D. Thoma ibidem in ſolut. ad 4. *Quod diſpoſitio quæ fit habitus, eſt ſicut imperfectum in eadem ſpecie; ſicut imperfecta ſcientia, dum perficitur, fit habitus: ſed veniale peccatum eſt diſpoſitio alterius generis; ſicut accidens ad formam ſubſtantialem, in quam nunquam mutatur.*

47. Dices ſecundò: Plura furta levia multiplicata, conſtituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale poteſt effici.

Reſpondeo negando Antecedens: Nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis ſimul junctis & collectis unum peccatum mortale non reſultat; ſed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, eſt peccatum mortale: quia licèt tale furtum ſit rei ſecundùm ſe levis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo; ut explicant Caſuiſtæ circa ſeptimum Decalogi præceptum, & in materia de reſtitutione.

ARTICULUS II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituat?

NEgat Adrianus quodlib. 7. art. 3. affirmant cæteri omnes Theologi tam domeſtici quàm extranei. Unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco breviter, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura conſtituere; ſi non expreſsè & formaliter, virtualiter ſaltem & interpretativè.

48. Probatur primò ex Scriptura: nam ad Philip.

cendum de eo qui peccat ea ignorantia vincibili: quamvis enim cognitâ veritate fortè non peccaret, dum tamen quantùm poteſt non curat ignorantiam depellere, non movetur ex vero deſiderio placendi Deo, ſed ex amore alicujus creaturæ, ex cujus appetitu & occaſione negligit inquirere ea quæ tenetur ſcire; unde illam habet pro fine proximo, pro ultimo autem bonum proprium & privatum, ex quo tanquam ex prima radice amor inordinatus talis creaturæ pullulat, ut patebit ex infrà dicendis.

54. Objicies ſecundò: Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato conſtitueret, maximè in eo quod eſt objectũ peccati; illud enim eſt quod appretiativè diligitur pluſquam Deus: Sed tale objectum non poteſt eſſe finis ultimus peccantis: Ergo &c. Minor probatur: Primò quia de ratione ultimi finis eſt quod ſuper omnia diligatur, ſubindeq; non referatur ad aliud: Atqui peccans mortaliter, non ſemper diligit ſuper omnia creaturam illam propter quam peccat, ſed eam refert ad aliam; ut patet in eo qui furatur ut fornicetur, nam rem alienam quam tollit, ut medium ad fornicandum appetit: Ergo, &c. Secundò, ſi peccans mortaliter conſtitueret ultimum finem in objecto peccati, homo poſſet ſimul habere plures ultimos fines; cùm poſſit plura peccata habentia diverſa objecta diſparata committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine diſp. 1. art. 6. fusè oſtendimus: Ergo & illud.

55. Quidam Recentiores ut ab hoc argumento ſe expediant, concedunt quidem eum qui peccat mortaliter, habere creaturam quæ eſt objectum peccati pro ultimo fine; dicunt tamen hanc non eſſe finem ultimum poſitivè (quem ipſi vocant *finem operantis*) quia non refert omnia in creaturam tanquam in optimum, ſed negativè, (quem *finem operis* appellant) quia creaturam non refert in alium finem. Cùm enim (inquiunt) duo ſint de ratione finis ultimi, nempè quod ad alium non ordinetur, & quod cætera ordinentur ad ipſum, illa res quæ ſolùm participat primum, rectè dici poteſt *finis ultimus negativè*; ea verò cui utrumque convenit, *finis ultimus poſitivè* appellari poteſt. Unde dicunt nullum eſſe inconveniens, quod voluntas habeat ſimul plures ultimos fines negativè; cùm de ratione hujus finis non ſit quod totaliter ſatiet appetitum, & omnia referantur ad ipſum, ſed ſolùm quod non ordinetur ad ulteriorem finem.

Sed hæc ſolutio falsò ſupponit quod peccans mortaliter conſtituat finem ultimum negativè in creatura propter quam peccat, ſeu quæ eſt objectum peccati, eò quòd illam non referat ad ulteriorem finem: nam, ut infrà oſtendemus, ſemper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & privatum, quod in ſingulis peccatis formaliter, aut virtualiter ſaltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo poſitivè, ut conſtabit ex infrà dicendis.

56. Confirmatur: Nihil omnino operatur homo cum advertentia & deliberatione, quod actualiter, aut ſaltem virtualiter, non ordinet ad ultimum finem ſimpliciter, ut in tractatu de fine ultimo diſp. 1. art. 7. oſtenſum eſt: Sed ille qui mortaliter peccat, non ordinat ſuum actum in Deum ut finem ultimum ſimpliciter, ut patet; Ergo illum ordinat in aliquam creaturam ut in ultimum finem ſimpliciter, ſubindeque illam habet pro ultimo fine, non ſolùm negativè, ſed etiam poſitivè.

Reſpondent ſecundò alii cum Suarez hîc diſp. 3. num. 11. peccatorem non conſtituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expreſsè & formaliter, ſed virtualiter & interpretativè: quia cùm propter illud Deum verum finem ultimum deſerat, eo ipſo convincitur ultimum finem ibi conſtituere. Quamvis autem expreſsè & formaliter voluntas nequeat plures fines ultimos appetere, non repugnat tamen (ait ille) quod eos appetat interpretativè.

57. Sed contra primò: Non ſtat volitio alicujus interpretativa, cum oppoſita volitione formali; imò fundamentum ad aliquem actum interpretandum, eſt privatio actûs oppoſiti: Sed ille qui furatur v.g. apprehendit multoties expreſsè & formaliter objectum furti tanquam bonum partiale & inadæquatum, & ſub hac ratione illud appetit, ut patet in eo qui furatur ad fornicandum: Ergo nequit interpretativè appetere tale objectum, ut bonum adæquatum & plenè ſatiativum, ſubindeque nec ut ultimum finem ſimpliciter.

58. Deinde quod formaliter aut virtualiter appetitur propter aliud, non appetitur ut finis intimus, etiam interpretativè, quoniam hujuſmodi finis, ſi ſemel diligitur tanquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere: At ſæpè peccator formaliter propter aliud appetit objectum circa quod peccat, ut cùm appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mœchiam: Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretativè. Unde

59. Tertiò reſpondent alii, ultimum finem peccatoris non eſſe objectum particulare cujuslibet peccati, ſed bonum inordinatum ut ſic, & prout ab hoc vel illo bono inordinato abſtrahit, per quod evitatur quod peccator habeat ſimul plures fines ultimos ſimpliciter.

60. Sed neque hæc ſolutio ſatisfacit: Nam de ratione ultimi finis eſt quod omnia ad ipſum referantur, ſeu propter ipſum appetantur, & ipſe ad ulteriorem finem non ordinetur: Sed peccator interdum appetit plura quæ non refert ad bonum inordinatum, ut cùm tribuit eleemoſynam propter bonum miſericordiæ, vel cùm appetit fruitionem Dei per actum ſpei informis; multoties etiam refert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, ſecundùm ſe non inordinatum, ut dum furatur ad dandam eleemoſynam, vel ad ſuſtentandum patrem: Ergo bonum inordinatum ut ſic non eſt ultimus finis peccatoris.

61. Ad objectionem ergo, quam Cajetanus *argumentum Novitiorum* appellat, in forma reſpondeo, negando ſequelam Majoris: nam creatura in qua mortaliter peccans finem ultimum conſtituit, non eſt illa quæ eſt objectum peccati mortalis (hæc enim eſt tantùm finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut ſic; ſed bonum proprium & privatum, non præciſè ſecundùm ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ & charitatis. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ cum Cajetano ſuprà quæſt. 1. art. 5. ubi hæc ſcribit: *Peccator nec in gula, nec in injuſtitia apparenti bono, ſeorſim conſtituit ultimum finem; cujus ſignum eſt, quia neutrum ſibi ſufficit; ſed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum commu-*

communem finem, qui eſt ſimpliciter ultimus ſibi, ſcilicet ipſemet; quem tam ipſa appetit ut conferentia ad bonum proprium, ita quod hujuſmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni proprii, quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam deſumpſit ex S. Thoma in 2. diſt. 42. quæſt. 2. art. 5. ubi ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem alia quærit: & ideò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una; ſi autem ſumatur ex parte eorum quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.* Ubi S. Doctor aſſerendo ultimum finem peccantis mortaliter eſſe ipſum peccatorem, aperit & indicat primam radicem unde petitur unitas finis ultimi in peccatore; illa enim ſumitur ex habitudine quam omnia particularia bona, quæ poteſt peccator ut talis appetere, dicunt ad ſuppoſitum naturæ appetentis, tanquam ad finem *Cui* perficiendum. Unde peccator non ſolùm eſt finis *Cui* actus peccaminoſi, ſed etiam pertinet ad finem *Cujus gratiâ*, non quidem formaliter & in recto, ſed connotativè & in obliquo, quatenus ſcilicet eſt id penes quod menſuratur bonum proprium & privatum ipſius, quod ut diximus, eſt ejus finis ultimus ſimpliciter.

62. Ratio etiam huic ſolutioni & doctrinæ ſuffragatur: Illud enim eſt finis ultimus peccatoris, propter quod, & ſub cujus ratione appetit omnia bona particularia quæ proſequitur. Sed quidquid peccator appetit, etiam cùm Deum videtur appetere, appetit ſibi ipſi, & ſub ratione boni proprii & privati, & in hoc vult ſuum appetitum expleri & ſatiari: Ergo bonum proprium & privatum eſt finis ultimus ipſius peccatoris; ſicut bonum Dei eſt finis ultimus juſti, quia totum quod juſtus vult per charitatem, etiam cùm amat ſeipſum, vult Deo, & ſub ratione boni ipſius. Quod ut magis percipiatur.

63. Advertendum eſt, quod cùm omnis amor ſit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipſa ut ita dicam radicata, ac veluti quoddam pondus naturæ, juxta illud Auguſtini: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*, ſemper tendit in bonum ipſi naturæ conjunctum, & conveniens; aliàs non correſponderet ſuo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter ſe proportionem haberent. Unde cùm charitas radicetur in gratia ſanctificante, quæ eſt divinæ naturæ participatio, & ut ſic loquar, quædam natura deifica, ſemper inclinat juſtum in bonum ipſius Dei, & omnes ejus effectus bono divino ſubjicit & ſubordinat; & propterea Paulus dicit, *Charitas non quærit quæ ſua ſunt.* Econtra verò *philautia*, ſeu inordinatus amor ſui, qui charitati opponitur, cùm dimanet à natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, ſemper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium, & privatum, juxta illud ejuſdem Apoſtoli, *Omnes quæ ſua ſunt quærunt.* Quare Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos ſeu peccatores vocat *philautos*, ſeu amatores ſui, & ibidem ait quod *Pravus ſui gratiâ cuncta agit, & tantò magis, quantò pravior.* Et Apoſtolus 2. ad Timoth. 3. ut ſignificet quod tempore Antichriſti homines omni genere peccatorum erunt inquinati, ait: *Erunt homines ſeipſos amantes.* Item Auguſtinus 14. de civit. cap. 28. docet quod ſicut amor Dei, uſque ad contemptum ſui, ædificat civitatem Jeruſalem, ſeu Juſtorum; ſic amor ſui, uſque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babilonis ſeu peccati. Denique S. Thomas hîc quæſt. 77. art. 4 docet amorem ſui eſſe principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tanquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit quæſt. 8 de malo art. 1. ad 19. dicens: *Amare eſt velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit ſibi quæcumque bona, videtur amare ſeipſum: & ideò amor ſui ipſius non ponitur ſeorſum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum ſui amorem.* Ex qua doctrina manifeſtè patet, ultimum finem peccantis mortaliter, eſſe bonum proprium & privatum, non præciſè & ſecundùm ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter eſt irreferribilis in Deum, & ipſi oppoſitus; bonum autem proprium ſecundùm ſe non importat talem oppoſitionem & irreferibilitatem, ſed abſtrahit à relatione vel excluſione relationis in finem ſupernaturalem: connotando tamen gratiæ privationem, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipſi oppoſitum.

Ex quo intelliges, quod etſi omnes actus peccatoris ſiſtant in bono proprio, non tamen per omnes in ipſo conſtituit ultimum finem, ſed per illos duntaxat qui in eo ſiſtunt privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium poterat quantùm eſt ex ſe ad bonum ſupernaturale referri: nam cùm de ratione finis ultimi ſimpliciter ſit excludere relationem ad aliud, & non tantùm ab ea præſcindere, per illos duntaxat actus abſolutè dicendum eſt conſtitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & hujuſmodi ſunt peccata mortalia: alii verò actus, ſive honeſti, ſive venialiter peccaminoſi, qui in bono proprio ſiſtunt duntaxat præciſivè, non dicuntur propriè conſtituere in illo finem ultimum; quia quod ibi ſiſtant, reſpiciantque tale bonum ut abſolutè ultimum, non convenit illis per ſe, ſed rationis connotari, ſcilicet privationis gratiæ, quæ ſolùm per actus mortaliter peccaminoſos inducitur. Per quod ſoluta manet inſtantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri ſolet. 64.

Ex hoc etiam inferes, omnes actus exiſtentis in peccato mortali, non eſſe malos & peccaminoſos, ſed aliquos eſſe honeſtos & moraliter bonos, ſicut colere parentes, ſubvenire egenis, diligere amicos, &c. Nam licèt omnes illi actus in peccatore ſiſtant in bono proprio, & nullus ad ſupernaturalem ordinem tranſeat, non tamen ſiſtunt in tali bono privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem ſupernaturalem, ſed præciſivè tantùm, non excludendo talem relationem, ſed ab ea præſcindendo; & quamvis terminentur ad bonum aliàs irreferibile; non tamen formaliter ut irreferibile, ex quo proinde nullam deformitatem contrahunt. 65.

Nec refert ſi objicias: Omnis actus per quem diligitur aliquid pluſquam Deus, eſt peccaminoſus: Sed ſi peccator referret omnes ſuos actus in bonum proprium tanquam in finem ultimũ, per omnes diligeret hujuſmodi bonum pluſquam Deum: Ergo omnes eſſent peccaminoſi & moraliter mali. Reſpondetur enim, quod omnis ſolùm ille actus eſt peccaminoſus, per quem 66.

proprium

proprium bonum diligitur contrariè pluſquam Deus; cujuſmodi ſunt illi qui ex propria ratione habent excludere à ſubjecto gratiam & charitatem, ac ſiſtunt in bono proprio privativè : alii verò, qui quantùm eſt ex ſe gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad aliquid dilectum pluſquam Deum negativè, eò quòd in illo ſiſtant, non verò in Deo, non ſunt tamen peccaminoſi, quia non excludunt quantùm eſt de ſe majorem Dei dilectionem, ſed ab ea præſcindunt, nec ſiſtunt in bono proprio privativè, ſed tantùm præciſivè, ut dictum eſt.

§. III.

Solvuntur quædam inſtantiæ.

Contra principalem ſolutionem, quâ diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & charitatis, eſſe finem ultimum peccantis mortaliter, quædam poſſunt fieri inſtantiæ, quas breviter hîc proponemus ac diluemus.

67. Inprimis objici poteſt, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitiæ, ipſum non diligit ſub ratione boni proprii; aliàs eum non diligeret amore amicitiæ, ſed concupiſcentiæ: Ergo non refert omnia quæ agit in bonum proprium tanquam in ultimum finem.

Secundò: Finis ultimus peccatoris debet opponi fini ſupernaturali qui eſt Deus, & excludere relationem ad illum: Atqui bonum proprium in tota ſua latitudine id non habet, ſed tantùm bonum inordinatum ut ſic: Ergo non illud, ſed iſtud eſt finis ultimus peccatoris.

Tertiò: Ultimus finis peccatoris debet aliquid ſuperaddere ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur: Sed bonum proprium nihil videtur addere ſuprà rationem ultimi finis in communi, per quod peccator diſcernatur à juſto: Ergo, &c. Major patet. Minor probatur. Bonum proprium in tota ſua latitudine non habet majorem determinationem, quàm bonum ſatiativum proprii appetitus: Sed bonum ſatiativum proprii appetitus eſt ipſe finis ultimus in communi, in quo conveniunt juſti & peccatores: Ergo bonum proprium nihil ſuperaddit ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur.

Denique arguitur: Aliter debet aſſignari finis ultimus exiſtentis in mortali peccato, ac exiſtentis in puris naturalibus abſque peccato & gratia: Sed finis ultimus exiſtentis in puris naturalibus eſſet bonum proprium & privatum: Ergo illud non poteſt eſſe finis ultimus peccatoris.

68. Sed hæc levia ſunt, & ex fundamentis ſupra ſtatutis facilè dilui poſſunt. Unde ad primam inſtantiam, nego Antecedens: amicitia enim, niſi ſit charitatis, quæ ex amore Dei ortum habet, ſemper oritur ex amore ſui ipſius, & omne bonum quod appetitur amico, ordinatur ultimatè ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia eſt aliquid ſui, ſeu potiùs quia eſt alter ipſe; juxta illud commune effatum, *Amicus, alter ego.* Unde Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 4. ait: *Amicabilia ad alios ex his quæ ſunt ad ſeipſum profecta eſſe videntur.* Et cap. 5. *Amantes amicum* (inquit) *id amant quod ſibi ipſis eſt bonum: vir enim bonus factus amicus bonum fit ei cujus jam eſt amicus; uterque igitur & id quod ſibi bonum eſt amat.* Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Reſpondet cuidam objectioni tacitæ, dictum eſt enim ſupra, quod unicuique eſt amabile quod eſt ei bonum: contra quod videtur eſſe quod homo amat amicum ipſius gratiâ. Sed ipſe reſpondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod eſt bonum ſibi ipſis: nam quando ille, qui eſt bonus in ſe, eſt factus amicus alicujus, fit etiam bonum amico ſuo, & ſic uterque dum amat amicum, amat quod ſibi bonum eſt, &c.*

Ad ſecundam, conceſſa Majori, nego Minorem: nam licèt bonum proprium abſolutè & ſecundùm ſe non excludat relationem ad Deum, nec ipſi opponatur, benè tamen prout connotat privationem gratiæ & charitatis, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, ut ex ſupra dictis patet.

Ad tertiam, conceſſa Majori, nego ſimiliter Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem: aliquid enim ſuperaddit bonum proprium, quod non importatur in ratione boni ſatiativi ut ſic, nempe quod ſatiet ut perfectio naturæ aut ſuppoſiti appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum appetens ſicut ad finem *Cui*, ita quod proprium ſuppoſitum ſit quaſi regula & menſura talis boni, ut ſuprà expoſuimus. Hoc autem ſufficit ad hoc ut bonum proprium conſtituat in peccatore finem ultimum particularem, diſtinctum à fine ultimo juſti: nam quamvis finis ultimus juſti comparetur ad ejus voluntatem ut ſatiativus, non tamen per modum perfectivi ipſius appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum ut ad finem *Cui*, eique commenſuratum, ſed ut propria perfectio alterius naturæ, ſcilicet divinæ, quam proinde perfectionem appetit & ordinat ad ſuppoſitum in quo eſt talis natura, tanquam ad finem *Cui*: quia in juſto præter propriam naturam reperitur gratia, quæ eſt participatio divinæ naturæ, & charitas, quæ eſt talis naturæ appetitus ſeu inclinatio, quæ inclinat hominem ad bonum proprium illius ſuppoſiti in quo eſt talis natura, ſcilicet Dei, ut ſuprà declaravimus.

Ad ultimam dicendum eſt, ultimum finem hominis in puris naturalibus eſſe proprium bonum præciſè ſecundùm ſe, non connotando privationem gratiæ, ſed ſimplicem ejus carentiam & negationem, atque adeò neque includendo, nec poſitivè aut privativè excludendo relationem ad finem ſupernaturalem, ſed omnino præſcindendo ab ea: in quo ſatis diſtinguitur à fine ultimo peccatoris, qui (ut ſuprà oſtendimus) prædictam relationem poſitivè excludit, cùm in obliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum?

Certum eſt, peccatum veniale, ut tale eſt, in homine juſto, nec actualiter, nec virtualiter poſſe referri in Deum; cùm Deus in genere cauſæ finalis non moveat, nec movere poſſit ad committendum quodcumque peccatum: unde ſolùm difficultas eſt, an poſſit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine juſto; 69.

ARTICULUS IV.

Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

75. SUpponendum eſt tanquam certum, quod venialiter peccans aliquem finem ultimum actualiter intendit. Ratio eſt, quia peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, eſt verè & propriè actio humana; cùm verè demereamur per illud, & incurramus pœnam, ac puniamur: Sed omnis actio humana eſt propter ultimum finem, ſeu ex motione alicujus finis ultimi procedit, ut docet D. Thomas ſupra quæſt. 2. art. 6. B Ergo peccatum veniale, ſaltem quando fit cum deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verùm quinam ſit ille finis, non levis eſt difficultas, nec parva inter Theologos controverſia & diſſenſio. Aliqui exiſtimant peccantem venialiter habere pro fine negativè ultimo ſui actûs creaturam illam quam inordinatè diligit; & quæ eſt objectum peccati venialis. Ita Vazquez ſupra diſp. 5. cap. 2. Suarez diſp. 3. ſect. 4. Salas diſp. 8. ſect. 4. & alii Recentiores communiter. Alii verò abſolutè concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam; eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, ſcilicet poſitivè & abſolutè: C hoc tamen inter peccantem mortaliter & venialiter diſcrimen ſtatuunt, quod creatura, quæ eſt ultimus finis peccati mortalis, eſt res gravis, & quæ potens eſt diſſolvere amicitiam Dei, ac hominem à Deo avertere; res autem quæ eſt finis ultimus peccati venialis, eſt res levis, quæ non diſſolvit Dei amicitiam, nec avertit hominem à Deo. Sententiam hanc referunt Montezino loco citato, & Medina ſupra quæſt. 1. in commentario art. 5. Alii tandem, ut ab hac gravi difficultate facilius ſe expediant, aſſerunt finem ultimum peccati venialis non eſſe in particulari determinatum ad aliquam rem, ſed ſolùm eſſe aſſignandum in communi, ſcilicet bonum ſatiativum appetitûs, in quem omnes actiones ſive bonæ, ſive malæ poſſunt actu referri. Ne- D que hinc fit, juſtum peccantem venialiter, plures ultimos fines habere: quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari qui eſt Deus, neque omnino ab eo diſtinguitur, ſed ſe habent ſicut quo & quod, & ſicut abſtractum & concretum, quæ non ponunt in numero, nec cenſentur abſolutè plura.

Pro reſolutione hujus graviſſimæ difficultatis, antequam veram ſtabiliamus & declaremus ſententiam, tres iſtæ breviter confutandæ & refellendæ ſunt. Unde incipiendo ab ultima, quæ cæteris videtur probabilior.

76. Dico primò: Peccans venialiter non ſolùm habet pro fine ultimo bonum in communi ſatiati- E vum appetitûs, ſed etiam bonum aliquod determinatum & ſingulare, cui ratio illa communis boni ut ſic applicatur.

Probatur breviter: Homo in omni operatio-
Diſp. ne humana agit, ſaltem virtualiter, propter
1. aliquem finem ultimum materialem, ſeu in par-
art. ticulari, verum vel apparentem, ut docuimus
7. §. in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione
1. demonſtravimus: Sed peccatum veniale, quan-
conſ.
5.

A do ex deliberatione fit, eſt verè & propriè actio humana, ut ſupra oſtendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non ſolùm formalem & in communi, ſcilicet rationem boni ut ſic, ſed etiam materialem & in particulari, ſeu rationem illam boni ut ſic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, ſubindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Confirmatur: Omnis inclinatio ſemper tendit 77.
ad bonum proprium illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fusè declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui ſunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non poſſunt tendere ſolùm ad bonum ſatiativum ut ſic, ſed debent reſpicere determinativè bonum proprium talis naturæ, ſeu illius ſuppoſiti, in quo illa exiſtit, ſubindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens.

Dico ſecundò, peccantem venialiter non habere pro fine poſitivè vel negativè ultimo creaturam illam quam inordinatè diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis.

Prima pars hujus concluſionis, quoad finem 78.
ultimum poſitivè, manifeſta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plenè ſatiativum, nec diligit illam appretiativè ſuper omnia, neque omnia quæ appetit propter ipſam appetit, ut de ſe patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo poſitivè.

Secunda pars, nempe quod nec tale bonum di- 79.
ligat aut reſpiciat ut ultimum finem negativè, facilè poteſt oſtendi contra Recentiores: Finis ultimus negativè dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent aſſertores hujus ſententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinatè diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis, ſæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur aſſem ad dandam eleemoſynam, vel qui dicit mendacium leve ad ſalvandam vitam proximi: imò ſemper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium ſui ipſius; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ D à qua dimanat, & in qua radicatur, ſeu illius ſuppoſiti in quo talis natura exiſtit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ eſt objectum peccati venialis, non eſt, nec eſſe poteſt finis ultimus, etiam negativè, peccantis venialiter.

Dico tertiò: Non poteſt abſolutè concedi quod creatura aliqua ſit finis ſimpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamſi ponamus quod talis finis ſit res levis & parvi momenti.

Probatur breviter: Non poteſt abſolutè con-
cedi quod aliquis ſimul habeat duos fines ſimpli- 80.
citer ultimos, ut oſtendimus in tractatu de ultimo fine: At ſi ponamus quòd creatura aliqua ſit
finis ultimus ſimpliciter juſti venialiter peccantis, Diſ.
E ille habebit duos ultimos fines ſimpliciter, nempe 1.
creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum art.
charitatis ut in finem ultimum ſimpliciter conver- 5.
ſus eſt: Ergo &c.

Confirmatur: Si peccans venialiter haberet
creaturam abſolutè & ſimpliciter pro fine ulti- 81.
mo, etiamſi eſſet res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine ſimpliciter aliquam

crea-

creaturam, averteretur à Deo ut ultimo fine; cùm repugnet voluntatem ſimul eſſe converſam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines ſimpliciter: Sed illud peccatum quod avertit à Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum ſimpliciter, mortale eſt, & non tantùm veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & actuale diſcrimina: Ergo ſi peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine ſimpliciter, peccaret mortaliter, & non tantùm venialiter. Neque obſtat quod creatura illa ſit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quàm minuere rationem offenſæ, quod ſcilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipſe Ezechiel 13. de quibuſdam pſeudoprophetis ſic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis &c.*

Dico ultimò, juſtum venialiter peccantem reſpicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex ſupra dictis: cùm enim actus qui in homine juſto non imperantur à charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quàm propriam operantis naturam, non poſſunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quàm bonum proprium & perfectivum talis naturæ, ſeu ſuppoſiti in quo illa exiſtit; aliàs inclinatio non correſponderet ſuo principio radicali, ſeu principium & terminus inclinationis non haberent inter ſe proportionem, ut ſupra art. 2. dicebamus.

Quòd verò tale bonum non ſit finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, conſtat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam ut ibi oſtendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, ſcilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc ſufficit ut ratio finis abſolutè ei non conveniat; cùm finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in juſto venialiter peccante, bonum proprium & privatum non poteſt dici nec eſſe finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, ſed cùm addito tantùm diminuente, nempe in ratione finis præcisè actualis, ſeu per excluſionem duntaxat relationis actualis in alium, non excluſâ habituali; quod eſt eſſe ultimum ſolùm ſecundùm quid: atque ita ſolus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, poteſt dici finis ſimpliciter ultimus juſti venialiter peccantis.

83. Dices: Dato quod hæc concluſio verum habeat, quando peccans venialiter eſt in ſtatu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine, quid dicemus de illo qui eſt in ſtatu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimo?

Reſpondeo quod iſte etiam, dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid: quia ut ſupra art. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi ſimpliciter eſt quòd non ſolùm præſcindat ab ordine ad finem ulteriorem, ſed etiam quòd talem relationem poſitivè excludat; licèt autem ille qui non eſt in ſtatu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præſcindendo ſolùm à tali relatione, non verò poſitivè excludendo illam, ut ibidem expoſuimus. Unde licèt peccans mortaliter, conſtituat in bono proprio & privato ultimum finem ſimpliciter, non tamen ille qui ſolùm venialiter peccat.

Contra primam & tertiam concluſionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra ſecundam.

Objici poteſt cum Vazque loco citato: Peccans venialiter fruitur creaturâ illâ circa quam peccat, & quæ eſt objectum peccati venialis: Sed fruitio eſt tantùm reſpectu ultimi finis, ut docet D. Thomas ſupra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, conſtituit ultimum finem in illa creatura quam inordinatè diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Auguſtino lib. 83. quæſtionum quæſt. 30. ubi aſſerit omnem humanam perverſitatem in eo conſiſtere, quòd homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non conſiſtit in uſu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, eſſet perverſitas mortalis: Ergo conſiſtit in fruitione utendorum, nempe creaturarum. 84.

Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & uſum: Unde Auguſtinus ait quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed peccatum veniale non conſiſtit in uſu creaturarum, quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet conſiſtere in illarum fruitione. 85.

Ad objectionem reſpondeo negando Majorem: nam ut ait D. Thomas hîc quæſt. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, non ut fruens, ſed ut utens* Et qu. 7. de malo art. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ, ſed utitur eâ.* Ad probationem in contrarium, ex authoritate D. Auguſtini deſumptam, reſpondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Auguſtinum loqui de perverſitate quæ eſt perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideo eam non comprehendi ſub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfectè duntaxat rationem culpæ attingit, & analogicè ſolùm cum peccato mortali convenit, ut art. 1. oſtendimus. Idque ſatis denotat nomen *perverſitatis*, quod propriè ſignificat inverſionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet eſſe finis, fiat medium, & quod deberet eſſe medium, aſſumatur ut finis: veniale autem peccatum non deſtruit neque invertit ordinem ad ultimum finem, ſed ſervato illo ponit duntaxat deordinationem circa media: Ergo ſimpliciter & abſolutè non debet dici perverſitas. 86.

Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum uſum dari aliquid medium, nempe uſum malum & illicitum, qui propriè dicitur abuſus, in quo veniale peccatum conſiſtit, ut docet S. Bonaventura in 2. diſt. 42. art. 2. quæſt. 1. his verbis: *Si quæras quid ſit peccatum veniale, utrum ſit uſus vel fruitio? dicendum quod neque eſt uſus, neque fruitio, ſed abuſus. Unde cùm Auguſtinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipit largè uſum & fruitionem, uſum pro omni amore relato ſive directè, vel indirectè, fruitionem pro amore non-relato.* Quæ doctrina ex ipſo Auguſtino deſumpta 87.

eſt

eſt lib. de doctrina Chriſtiana cap. 4. ubi præter fruitionem & licitum uſum, ponit uſum illicitum, eumque *abuſum* appellat. Quo etiam modo loquendi utitur S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 6. & in 3. diſt. 38. art. 1. & alibi.

Objicies ſecundò: Juſtus venialiter peccans
88. non amat objectum illius peccati propter Deum, aliàs diceretur peccare propter Deum, cùm propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminoſum amat: Ergo amat illud præcisè propter ipſum, atque adeò ut finem ſaltem negativè ultimum.

89. Reſpondeo peccantem venialiter neque amare objectum peccati propter ipſum, neque propter Deum, ſed propter bonum proprium & privativum; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, ſeu illius ſuppoſiti in quo talis natura exiſtit, ut ex ſupradictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatur habitualiter in Deum, modis ſupra explicatis. Nec propterea concedendum eſt illud quod infertur, nempe juſtum peccare venialiter propter Deum, quia ly *propter* denotat influxum cauſæ finalis, qui non poteſt competere Deo in ordine ad peccatum veniale; cùm non poſſit movere aut excitare moraliter voluntatem ad peccandum venialiter.

Objicies tertiò contra ultimam concluſionem:
90. Bonum quod habet rationem ultimi finis, eſt ſatiativum & adæquatum reſpectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non eſt ſatiativum voluntatis juſti venialiter peccantis, cùm præter illud per charitatem bonum ſuperius & divinum appetat: Ergo bonum proprium non eſt finis ultimus juſti venialiter peccantis.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Mino-
91. rem: nam bonum proprium eſt ſatiativum & adæquatum reſpectu voluntatis juſti, non abſolutè, ſed in ſuo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ, appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipſius naturæ ſatiatur: verumtamen quia juſtus ratione gratiæ habet alium ſuperiorem appetitum, ſcilicet charitatem, quæ non ſatiatur niſi in bono omnino ſuperiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & ſatiativum tantùm ſecundùm quid, reſpectu voluntatis juſti venialiter peccantis (ſubindeque finis ejus ultimus non ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis) non quia non ſatiet totum appetitum, qui ad ipſum formaliter eſt, ſed quia appetitus quem ſatiat, habet ſupra ſe alium ſuperiorem, ſcilicet charitatem, cui ſubordinatur, quæ bonum ſuperius & divinum appetit.

Articulus V.

Utrum homo in ſtatu juſtitiæ originalis exiſtens, impotens eſſet peccandi venialiter; idque ab intrinſeco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum ſit de Angelo?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

92. SUPPONENDUM eſt primò, ſeu potiùs recolendum ex dictis art. 1. §. 1. peccatum veniale eſſe in triplici differentia: aliud ex genere, ſeu ex propria materia & objecto, ut verbum otioſum: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primò ſecundi concupiſcentiæ, ſicut ibi latiùs expoſuimus.

Supponendum ſecundò ex doctrina D. Tho- 93.
mæ qu. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quod licèt potentia intellectiva in homine non ſit niſi unica, duo tamen diverſa habet munera, atque adeò eſt virtualiter multiplex, propter quod diverſis nominibus inſignitur. Dicitur enim ratio ſuperior, quatenus ſpeculatur vel conſulit res æternas & increatas ſibi ſuperiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam ſapientiam, veracitatem, & hujuſmodi, per quas cætera omnia, ſive quæ agenda, ſive credenda & tenenda ſunt, regulantur. Econtra verò dicitur ratio inferior, inquantum rebus temporalibus intendit, & circa eas tanquam circa propriam materiam occupatur.

Supponendum tertiò, duobus modis intelligi 94.
poſſe, aliquem carere poteſtate peccandi: primò ab intrinſeco, ratione bonæ diſpoſitionis interioris, & provenientis ab aliquo dono ſibi inhærente, ut contingit in beatis & confirmatis in gratia: ſecundò ab extrinſeco, propter extrinſecum Dei favorem & protectionem, ſeu à divina providentia præſervante à peccato. His poſitis,

Circa propoſitam difficultatem quatuor repe- 95.
rio diverſas Authorum ſententias. Prima docet abſolutè hominem in ſtatu juſtitiæ originalis potuiſſe peccare venialiter. Ita Scotus in 2. diſt. 21. qu. 1. Gabriel, Major, Altiſiodorenſis, & alii.

Secunda, quæ eſt Almaini tract. 3. moral. cap. 2. & 22. & Duvalii hîc qu. 5. art. 5. fatetur quidem non potuiſſe hominem in illo ſtatu committere aliquod peccatum veniale, quod eſſet tale ex ſubreptione, ſive ex imperfecta deliberatione; aſſerit tamen peccata venialia ex genere ſuo, aut ex parvitate materiæ, fuiſſe cum illo ſtatu compoſſibilia.

Tertia impotentem agnoſcit hominem, durante ſtatu juſtitiæ originalis, ad omnia prorſus peccata venialia; ſed addit quod impoſſibilitas illa (ſaltem quantùm ad peccata venialia ex genere ſuo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcisè doni integritatis, ſive juſtitiæ originalis, ſed ex ſpeciali tantùm providentia & protectione, quâ à Deo impediebatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis diſp. 2. ſect. 7. Vaſquez hîc diſp. 148. cap. 3. num. 7. & Curiel. qu. 79. art 3. dubio unico, pro hac ſententia citans Melchiorem Canum 2. p. relectionis de ſacramentis in genere.

Quarta ſententia, quæ in ſchola Thomiſtarum communis eſt, docet hominem in ſtatu juſtitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuiſſe committere; talemque impeccabilitatem habuiſſe ex vi præcisè perfectionis juſtitiæ originalis, ſeu ex vi doni integritatis, perfectè ſubjicientis inferiora ſuperioribus, id eſt appetitum ſenſitivum rationi, & rationem inferiorem ſuperiori, abſque ulla ſpeciali Dei manutenentia, ſeu protectione.

§. II.

Vera ſententia triplici concluſione explicatur.

Dico primò: Homo in ſtatu innocentiæ nullo modo potuit peccare venialiter, hoc eſt non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere ſuo, eſſet veniale.

96. Probatur primò ratione quam habet Divus Thomas hîc quæſt. 89. art. 3. in *ſed contra.* Nihil pœnale eſſe potuit in ſtatu innocentiæ, ſive juſtitiæ originalis: Sed ſi homo in illo ſtatu potuiſſet committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere ſuo, fuiſſet veniale, aliquid pœnale eo ipſo extitiſſet in illo ſtatu: Ergo &c. Major eſt Divi Auguſtini 14. de civit. Dei, citati à D. Thoma, & ratio eſt, quia ille ſtatus erat omnimodæ perfectionis, & fœlicitatis. Minor verò probatur: Ex peccato veniali ſequitur reatus pœnæ, etiam ſenſûs: Ergo ſi homo aliquod peccatum veniale committere potuiſſet in ſtatu juſtitiæ originalis, aliquid pœnale eo ipſo in tali ſtatu eſſe potuiſſet.

97. Confirmatur: Magis repugnabat fœlicitati ſtatûs juſtitiæ originalis quævis culpa etiam leviſſima, quàm quæcunque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam eſt majus malum & major miſeria: Ergo ſicut fatentur Adverſarii, nullam pœnam aut infirmitatem corporalem potuiſſe eſſe in tali ſtatu; ita admittere tenentur, quod neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

98. Ad hoc argumentum reſpondent Adverſarii, quod vel ex peccato veniali tunc non ſequeretur reatus pœnæ, ſed debitum duntaxat habendi ferventiorem actum charitatis, illius remiſſivum; vel ſi ex tali peccato ſequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) ſolùm eſſet quædam diſplicentia interna, quâ remitteretur, non verò pœna externa.

99. Sed contra primum eſt: Actus charitatis non habet quod ſit remiſſivus peccati venialis, niſi inquantum eſt virtualis pœnitentia de ipſo, diſplicentiam formalem cauſans circa tale peccatum, quando memoriæ occurrit: Ergo eo ipſo, quod homo in juſtitia originali poſſet habere actum charitatis remiſſivum peccati venialis, poſſet habere diſplicentiam formalem de illo, atque adeò aliquam pœnam.

100. Contra ſecundum verò facit, quod non minùs fœlicitati ſtatûs innocentiæ repugnaret dolor internus, ſive diſplicentia interior, quàm dolor externus, ſive pœna ſenſibilis. Unde Auguſtinus loco citato, de illo ſtatu fœliciſſimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipiſceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis fœliciter viventis offenderet.*

101. Probatur ſecundò concluſio: Si homo in ſtatu innocentiæ poſſet aliquod peccatum veniale committere, v. g. mendacium jocoſum proferre, ſequeretur quod ex illo actuali mendacio aliquoties repetito poſſet generari habitus mentiendi: Sed ejuſmodi habitus repugnat cum ſtatu juſtitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, ſive ex imperfecta deliberatione, ſive ex objecto, ſive ex parvitate materiæ. Sequela Majoris eſt evidens: ſi enim poſſit homo in juſtitia originali aliquod peccatum veniale ſemel committere, poterit & ipſum iterum atque iterum committere: nulla enim ratio diſparitatis aſſignari poteſt: ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor verò ſuadetur: Habitus vitioſus (qualis eſſet qui produceretur prædictis actibus) cùm ex natura ſua inclinet voluntatem ad malum, & ex conſequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in proſecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & fœlicitati ſtatûs innocentiæ: Ergo &c.

Reſpondet Almaïnus loco citato, negando ſequelam Majoris, quia (inquit) juſtitia originalis impediret, ne generaretur iſte habitus. 102.

Sed contra primò: Juſtitia originalis non opponeretur formaliter habitui peccati venialis: Ergo illius productionem non impediret.

Contra ſecundò: Gratia ſanctificans, & habitus ſupernaturales & infuſi non impediunt ne ex actibus venialiter peccaminoſis generentur mali habitus naturales: Ergo neque juſtitia originalis, quæ quantùm ad perfectionem & effectum primarium non diſtinguebatur à gratia ſanctificante, ut oſtendimus in Tractatu de ſtatibus humanæ naturæ, id poterat impedire. Tertiò: Diſt. 1. art. 5. Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo ſi juſtitia originalis non poſſet impedire productionem actuum, non poſſet etiam impedire productionem habituum.

Reſpondent alii, quod Deus impediret hanc generationem, propter dignitatem illius ſtatus. 103.

Sed neque hoc placet: Nam ſi propter dignitatem illius ſtatus Deus impediret generationem habitus vitioſi, multò magis impediret productionem actus vitioſi, utpote pejoris, ſaltem in genere moris, quàm ſit ipſe habitus.

Tertiò alii dicunt, quod quamvis generaretur ille habitus, tamen à juſtitia originali impediretur ne inclinaretur ad ſuum actum; ſicut appetitus ſenſitivus ligabatur ne inſurgeret contra rationem. 104.

Sed hoc etiam frivolum eſt, nam ſi juſtitia originalis poſſet impedire & ligare ejuſmodi habitum, non eſſet ratio cur non poſſet ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, præſertim cùm hoc melius eſſet quàm illud. Hæc concluſio magis patebit ex dicendis in ſequenti.

Dico ſecundò: Non ſolùm peccata venialia ex ſubreptione appetitûs, aut ex indeliberatione, ſed etiam ex genere, & ex parvitate materiæ, repugnabant ſtatui innocentiæ ab intrinſeco, & ex vi præciſè doni integritatis. 105.

Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Homo in ſtatu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, ob infallibilem ordinis firmitatem, quâ inferius continebatur ſub ſuperiori: nomine autem inferioris non ſolùm intelligit D. Thomas appetitum ſenſitivum, ſed etiam rationem inferiorem, quatenus reſpicit ea quæ ſunt ad finem, ut ſic enim inferior eſt quodammodo ſeipſâ quatenus reſpicit finem: Ergo ſicut ob perfectam ſubordinationem appetitus ſenſitivi ad rationem, quam donum integritatis præſtabat in ſtatu innocentiæ, huic ſtatui ab intrinſeco repugnabant peccata venialia ex ſubreptione appetitûs, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, niſi cùm appetitus ſenſitivus antevertit rationem, & ejus judicium perturbat) ita ob perfectam ſubordinationem rationis inferioris, reſpicientis medi[a]

media, ad ſuperiorem quæ conſiderat finem (quam etiam in ſtatu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo fœliciſſimo ſtatu omnia inferioribus ſuis ſubjicerentur) repugnabant huic ſtatui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiæ. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quòd humanus animus inordinetur circa ea quæ ſunt ad finem, ſervato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiæ) *provenit ex hoc quod ea quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui tenet ſummum locum, quaſi principium in appetibilibus.*

106. Hanc rationem fuſiùs expendit qu. 7. de malo art. 7. ubi ſic diſcurrit: *Quia etiam in ratione ſuperiori contingit eſſe peccatum veniale,* (ſcilicet ex objecto, aut ex parvitate materiæ) *poſſet alicui videri, quod ſaltem illud veniale peccatum in ſtatu innocentiæ in Adam eſſe potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, ſi quis diligenter conſideret. Nam cùm potentiæ diſtinguantur ſecundùm objecta, ſecundùm ordinem objectorum eſt etiam ordo potentiarum: contingit autem & in objectis rationis eſſe ordinem ſuperioris & inferioris, & in ſpeculativis & in practicis: ſicut enim principium indemonſtrabile eſt principium ſupremum in ſpeculandis, ita finis ſe habet in operabilibus; unde quandiu ſuperior ratio hominis bene ſe habuiſſet circa finem, nullo modo deficere potuiſſet circa ea quæ ſunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad ſuperiora, ſecundùm conditionem illius ſtatus: ſicut & in ſpeculativis, quandiu homo habet rectam exæſtimationem circa principia, niſi ſit defectus in connexione principiorum ad concluſiones, non poterit incidere aliquis defectus circa concluſiones. Manifeſtum eſt autem ex ſupra dictis, quod peccatum mortale eſt per averſionem à fine; peccatum autem veniale eſt inordinatio quædam circa ea quæ ſunt ad finem: unde impoſſibile erat hominem in ſtatu innocentiæ peccare priùs venialiter quàm mortaliter.* Incapacitas ergo peccandi venialiter in ſtatu innocentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat ſolùm ab extrinſeca Dei providentia, Adamum à peccatis venialibus præſervante, ſed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo fœliciſſimo ſtatu faciebat, ita ſubjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem ſuperiori, ut neq; appetitus ſenſitivus extraheretur ab imperio rationis, neq; ratio inferior à dominio ſuperioris, quandiu ipſa ratio ſuperior, quæ eſt ſuprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo ſubjecta & ſubordinata maneret.

107. Probatur ſecundò hæc concluſio ex dictis in præcedenti: Nam ut ibi oſtendimus, ex natura & conditione ſtatûs innocentiæ, atq; adeò ab intrinſeco, repugnabat homini quævis miſeria, triſtitia, pœna, & habitus vitioſus, ex quo oritur difficultas benè operandi. Ergo & quodcumq; peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiæ. Conſequentia manifeſta eſt: nam quodcumq; peccatum veniale, etiam ex genere, aut parvitate materiæ, miſeria eſt, pœnam & triſtitiam pœnitentiæ requirit ut remittatur, & habitum vitij generat, ſi multiplicetur, ſeu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vazquez, & Curiel, contra quos in præſenti diſputamus. Unde illi Authores non loquuntur conſequenter, dum ex una parte concedunt omnem miſeriam, triſtitiam, & habitum vitioſum, ab intrinſeco repugnare ſtatui innocentiæ, ob ſummam hujus ſtatûs fœlicitatem & perfectionem; & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiæ, quæ ſunt majus malum, & major miſeria, quàm quælibet pœna aut infirmitas corporalis, & quæ triſtitiam pœnitentiæ requirunt ut remittantur, atq; habitum vitij generant, ſi multoties repetantur, ut ipſi nobiſcum arguunt contra Scotum, Almainum, & alios defenſores primæ ſententiæ.

Dico tertiò, etiam Angelum non poſſe peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4. 108.

Probatur: Angelus poteſt conſiderari quatuor modis, ſcilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequam peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc eſt quantùm ad id quod ipſi convenit ex conditione ſuæ naturæ: Sed in nullo ex his ſtatibus poteſt peccare venialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quantùm ad primam, evidens eſt, quia non minùs repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quàm beatitudini hominis: quare ſicut homo beatus non poteſt peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantùm ad ſecundam non minùs eſt certa, ſaltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita ſunt obſtinati in odio Dei, & in ſuperbia, ut ad omnia quæ agunt moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Pſal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper.* Tertia verò ſuadetur ratione quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra:* Angelus ut conditus à Deo in ſtatu gratiæ, non minoris erat perfectionis & fœlicitatis, quàm homo creatus in ſtatu juſtitiæ originalis: Ergo ſi homo in hoc ſtatu fœliciſſimo non poterat peccare venialiter, à fortiori nec Angelus in ſtatu gratiæ conditus.

Ultima deniq; pars, quæ non videtur ita certa ac præcedentes, & quæ idcirco à Recentioribus negatur, aut revocatur in dubium, probatur ratione ejuſdem S. Doctoris in corpore articuli, quæ ſic poteſt proponi. Ille qui non fertur ad ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis, non poteſt peccare venialiter: Sed Angelus ex ſua natura id habet: Ergo ex conditione ſuæ naturæ habet quod non poſſit peccare venialiter. Major patet: quia peccatum veniale committitur per hoc quod quis deordinatè fertur in ea quæ ſunt ad finem: Ergo qui non fertur, nec poteſt ferri in ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis, non poteſt peccare venialiter. Minor verò ſuadetur: Sicut ſe habet angelicus intellectus ad principia & concluſiones, ita ſe habet ejus voluntas ad finem, & ad media; in appetibilibus enim fines ſunt ſicut principia, ea verò quæ ſunt ad finem, ſicut concluſiones, ut ſæpè ait Ariſtoteles: Sed intellectus Angelicus, cùm non ſit diſcurſivus, nec procedat à principijs ad concluſiones, ſeorſim utrumq; intelligendo, ut in nobis contingit, non conſiderat concluſiones niſi prout ſunt in principijs: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis: & ſic in Angelo non poteſt eſſe deordinatio circa ea quæ ſunt ad finem, niſi ſit deordinatio circa ipſum finem, quæ eſt peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccat. 109.

Confir-

110. Confirmatur: Angelus, cùm non habeat duplicem appetitum, ſicut homo, non poteſt creari niſi cum integritate naturæ, ſubindeq; cum ſubordinatione & ſubjectione rationis & voluntatis, prout verſantur circa media, ad ſeipſas prout verſantur circa finem: Sed ex tali integritate & ſubjectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut concluſione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo Angelus ex conditione ſuæ naturæ habet quod non poſſit venialiter peccare.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

111. CONTRA primam concluſionem objicitur primò: Gratia & charitas ex meritis Chriſti in iſto ſtatu perfectiùs conjungunt hominem Deo & legi, quàm conjungeret juſtitia originalis in ſtatu innocentiæ: Sed homo cum gratia Chriſti poteſt modò peccare venialiter, priùſquam mortaliter: Ergo & Adam id potuit in ſtatu innocentiæ, ſeu originalis juſtitiæ.

112. Secundò: Adam in ſtatu innocentiæ merebatur abſtinendo à venialibus, ac proinde liberè ab illis abſtinebat; cùm libertas ſit conditio neceſſariò requiſita ad meritum: Ergo in illo ſtatu poterat peccare venialiter: libertas enim contrarietatis potentiam ad oppoſita requirit.

113. Tertiò: Qui poteſt eligere majus malum, à fortiori poteſt eligere minus: Sed peccare venialiter eſt minus malum quàm peccare mortaliter: Ergo cùm homo in ſtatu innocentiæ poſſet peccare mortaliter, à fortiori poterat peccare venialiter.

114. Quartò: Adamus in ſtatu innocentiæ poterat dicere mendacium jocoſum cum juramento: Ergo & ſine juramento: Sed mendacium jocoſum ſine juramento eſt peccatum duntaxat veniale: Ergo Adamus in ſtatu innocentiæ poterat peccare venialiter.

115. Quintò: Poſſet homo in illo ſtatu habere motum infidelitatis non plenè & perfectè deliberatum, ſive ex ſubreptione; poteſt enim ille motus provenire ex deordinatione aut defectu virium ſuperiorum, ſine ullo motu appetitûs ſenſitivi, ut docet D. Thomas ſupra qu. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non planè & perfectè deliberatus, eſt peccatum ſolùm veniale: Ergo idem quod priùs.

116. Sextò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus eſum ligni vetiti ſub mortali, ita potuiſſet illum prohibere ſolùm ſub veniali; cùm eſus ille de ſe non eſſet malus: Sed hoc dato, potuiſſet Adam violare præceptum illud: Ergo potuiſſet peccare venialiter.

117. Denique: Datur ſtatus in quo poteſt homo peccare mortaliter & venialiter, nempe iſte in quo exiſtimus; invenitur etiam alius ſtatus, nimirum beatitudinis æternæ, in quo non poteſt quis peccare venialiter nec mortaliter; imò ſtatus in quo non poteſt peccare venialiter, ſed ſolùm mortaliter, videlicet ſtatus damnationis æternæ: Ergo ſimiliter dari poterit ſtatus, in quo poſſit peccare venialiter, & non mortaliter, ipſo durante: illic autem ſtatus non poteſt alius excogitari, quàm ſtatus naturæ integræ, ſive juſtitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.

118. Hæc argumenta, licèt primo aſpectu appareant difficilia, ex fundamentis tamen ſupra in probatione primæ & ſecundæ concluſionis ſtatutis facilè dilui poſſunt. Unde ad primum, concesſa Majori & Minori, neganda eſt Conſequentia: quia, ut rectè advertunt Cajetanus & Conradus, committitur in eo iſte defectus, quod aſſumitur pro cauſa concluſionis id quod verè non eſt cauſa; nam cauſa propter quam homo in ſtatu innocentiæ non poſſet peccare venialiter, non eſſet conjunctio hominis cum Deo, ſed perfecta ſubordinatio inferiorum ad ſuperiora, vel ut loquitur D. Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, quâ appetitus inferior rationi, & ratio inferior reſpiciens media, ſuperiori finem conſideranti & intendenti, plenè ſubjiciantur, ratione doni integritatis, quem effectum non habet gratia medicinalis Chriſti in iſto ſtatu.

Ad ſecundum reſpondetur Adamum meruiſſe vitando venialia, quia licèt in ſenſu compoſito, ſeu retinendo juſtitiam originalem, non eſſet liber ad peccandum venialiter, ſimpliciter tamen & abſolutè liber erat, quatenus poterat removere prohibens, ſcilicet juſtitiam originalem, illam deſtruendo per peccatum mortale: ſicut dici ſolet de eo cui unicum tantùm eſt medium ad conſecutionem finis; licèt enim ſuppoſita intentione finis, ille non ſit liber circa tale medium, abſolutè tamen eſt liber, quia poteſt ceſſare ab intentione finis, & quia neceſſitas ex ſuppoſitione, maximè ſi ſit dependens à libero arbitrio, non aufert libertatem, ut ſæpe dictum eſt; unde ratione talis libertatis poteſt eſſe meritum in electione talis medij. 119.

Ad tertium dicendum, non eſſe inconveniens, hominem in ſtatu innocentiæ non potuiſſe eligere minùs malum, antequam eligeret majus: nam majus malum, quale eſt peccatum mortale, ita opponitur integritati illius ſtatûs, ut ipſam corrumpere valeat, & hominem juſtitia originali privare: minus autem malum, quale eſt peccatum veniale, *Nec privare juſtitiâ originali poterat, cujus principium erat in ordine ſuperioris partis ad Deum, à quo veniale peccatum non ſeparat: nec ſimul poterat cum ea eſſe propter ordinem inferiorem ſub ſuperiori*, ut in 2. diſt. 21. qu. 2. art. 3. ad 4. & hic art. 3. ad 3. ait D. Thomas. Unde cùm homo poſſet integritatem illius ſtatus deſtruere, & illa manente nullam poſſet inordinationem appetitûs, vel rationis inferioris habere, poterat eligere majus malum, ſcilicet peccatum mortale; minus verò malum, ſcilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere, antequam majus eligeret; ſicut non poterat eligere triſtitiam, aut pœnam habere, ante culpam. 120.

Ad quartum reſpondeo, quod quamvis Adam in ſtatu innocentiæ potuerit dicere mendacium jocoſum ſine juramento, non tamen propterea ſequitur quod potuerit peccare venialiter, priuſquam mortaliter: quia in illo ſtatu non poterat dicere mendacium, niſi vel ex contemptu, aut conſtituendo in eo ultimum finem, aut alio modo peccando mortaliter: nam ut vidimus ex D. Thoma, ratione perfectæ ſubjectionis inferiorum ad ſuperiora, quam donum integritatis præſtabat, homo non poterat in fœliciſſimo illo ſtatu priùs deordinari circa media, quàm circa finem. Unde 121.

Ad quintum, nego Majorem: motus enim imperfectè deliberatus in ratione ſuperiori, non poteſt provenire niſi ex ſubreptione, neque adeò ex deordinatione vel appetitus ſenſitivi, 122.

vel

vel rationis inferioris: quæ in ſtatu juſtitiæ originalis nulla eſſet.

123. Ad ſextum reſpondent aliqui, quod etſi Deus præcepiſſet Adamo ſub veniali tantùm abſtinere ab eſu ligni vetiti, nihilominùs cumedendo de illo, peccaſſet mortaliter; non quidem ratione præcepti ſub veniali tantùm obligantis, ſed ratione damni & nocumenti graviſſimi, quod ſibi & ſuis poſteris per talem comeſtionem intuliſſet, ſeipſum & poſteros juſtitiâ originali privando. Sicut (inquiunt) Carthuſianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comeſtionem prohibentis, cùm illa non obliget ſub mortali, ſed ratione graviſſimæ pœnæ cui ſeſe exponit, & nocumenti maximi quod ſibi infert.

124. Sed meliùs & conformius ad principia jam ſtatuta reſpondetur, dato quod Deus potuiſſet imponere tale præceptum obligans ſolùm ſub veniali, negando quod Adamus potuiſſet illud tranſgredi, niſi poſt amiſſam juſtitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priuſquam eſſet averſus & deordinatus à fine, ut ex ſupradictis patet. Dixi, *Dato quod Deus potuiſſet imponere tale præceptum*: Nam licèt Deus abſolutè potuerit prohibere Adamo eſum ligni vetiti, ſub veniali tantùm, non tamen ex hypotheſi ſtatûs innocentiæ, in quo, ut oſtendimus, erat tanta ſubjectio appetitus ſenſitivi ad rationem, & rationis inferioris ad ſuperiorem, ut eo durante nullum peccatum veniale eſſe potuerit.

125. Ad ultimum dupliciter reſpondet D. Thomas q. 7. de malo art. 7. ad 8. Primò negando Conſequentiam: ſicut enim non valet, datur forma ſine materia, ergo & materia ſine forma: ita ſimiliter, quamvis reperiatur ſtatus in quo poſſit eſſe peccatum mortale tantùm, non tamen inde ſequitur dari poſſe alium in quo peccatum duntaxat veniale reperiri queat. Secundò reſpondet, dari ſtatum aliquem hominis, ſed diverſum à ſtatu juſtitiæ originalis, in quo non poteſt eſſe peccatum mortale, ſed tantùm veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptiſta, ſanctificatis in utero, necnon in Apoſtolis, poſt adventum Spiritus Sancti, de quibus dicitur, *Ergo confirmavi columnas ejus*; creduntur enim ita confirmati fuiſſe in gratia, ut mortaliter peccare non poſſent, ſed tantùm venialiter.

§. IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas concluſiones.

126. CONTRA ſecundam concluſionem objiciunt Curiel & Suarez: Status juſtitiæ originalis ab intrinſeco & ex natura ſua non habebat præſervare hominem à peccatis mortalibus, ut de ſe patet: Ergo multò minùs à venialibus. Probant Conſequentiam: quia non poteſt intelligi quod alicui dono ſeu diſpoſitioni ab intrinſeco & ex propria natura conveniat indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione majus malum, & ipſi repugnet ex natura ſua indifferentia ad eligendum minus malum, quale eſt veniale peccatum.

127. Confirmatur: Juſtitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinſeco & ex natura ſua habet quod neceſſitet hominem ad non peccandum: cùm habitus in non videntibus Deum ſubjiciantur libertati voluntatis, ita ut illis utamur duntaxat quando volumus: Ergo juſtitia originalis non habebat ex ſua natura inferre neceſſitatem ad non peccandum venialiter; & per conſequens eâ durante, Adam potuiſſet peccare venialiter, niſi ſpeciali Dei providentiâ à venialibus fuiſſet præſervatus.

128. Ad argumentum reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: Quia ſtatus juſtitiæ originalis non poſtulabat ex natura ſua quod eſſet inamiſſibilis, nec proinde quod præſervaret hominem à peccatis, propter quæ poſſet amitti, cujuſmodi ſunt peccata mortalia; at verò ab intrinſeco & ex natura ſua exigebat præſervare infallibiliter hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cujuſmodi ſunt peccata venialia, præſertim cùm fœliciſſimus ille ſtatus ſuâ naturâ poſtularet excludere omnem dolorem & triſtitiam, omnemq; pœnalitatem; quod præſtare non potuiſſet, ſi cum eo peccata venialia fuiſſent compoſſibilia, ut in prima probatione primæ concluſionis oſtenſum eſt.

129. Ad confirmationem dicendum eſt, hoc eſſe ſpeciale & proprium juſtitiæ originali, quod neceſſitet vires inferiores hominis adhuc viatoris ad ſubmittendum ſe in omnibus rationi ſuperiori, quandiu ipſa remanet perfectè Deo ſubmiſſa, ita ut impoſſibilis ſit rebellio in ipſis contra illam, niſi conſequenter ad ejus rebellionem adverſùs Deum, & conſequenter ad peccatum mortale, & amiſſionem juſtitiæ originalis per tale peccatum.

130. Objicies ultimò contra ultimam concluſionem: Angeli mali videntur aliqua facere quæ ſunt ex genere ſuo venialia peccata, provocando homines ad riſum, & ad alias hujuſmodi levitates: Sed circumſtantia perſonæ non facit de veniali mortale, niſi ſpeciali prohibitione ſuperveniente, quod non eſt in propoſito: Ergo Angelus poteſt peccare venialiter.

131. Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. *Quod omnia illa quæ videntur eſſe venialia, Dæmones procurant, ut homines ad ſui familiaritatem attrahant, & ſic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.* In ſimilibus ergo tentationibus, & actionibus, Cacodæmon non movetur niſi ex fine ſuperbiæ, & ex amore propriæ excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili ſtimulatur invidiâ bonorum noſtræ ſalutis, in cujus perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes, ſecundùm diverſitatem occaſionis, perſonæ, & temporis.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

132. SUPPONO primò peccatum mortale dupliciter conſiderari poſſe, nimirum inquantum eſt malum hominis peccantis, & quatenus eſt malum Dei offenſi. Eſt malum hominis, primò quatenus illum privat recto ordine rationis, quę eſt bonum proprium ipſius. Secundò quatenus deordinat ejus potentias, ſcilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias à ſubjectione

ctione erga voluntatem: Tertiò quatenus privat hominem gratia & charitate, aliiſq; virtutibus ac donis ſupernaturalibus, vel etiã virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quartò inquantum privat hominem ipſo Deo, tanquam objecto propriæ beatitudinis, ipſumq; obligat ad pœnam æternam. Dicitur verò malum Dei, quatenus eſt ipſius injuria ſeu offenſa: quæ ratio conſiſtit in hoc quod peccans mortaliter, avertit ſe à Deo, & convertit ſe ad creaturam, in ea (ut ſupra oſtendimus) rationem ultimi finis, conſtituens: in quo involvitur magnus contemptus divinæ Majeſtatis, cujus etiam legem homo peccator tranſgreditur, & in hoc contemptu ratio offenſæ mortalis conſiſtit.

133. Suppono ſecundò ut certum, & ab omnibus admiſſum, peccatum mortale, inquantum eſt malum hominis, non habere malitiam ſimpliciter & intrinſecè infinitam. Ratio eſt, quia tantum eſt malum, quantum eſt bonum quo privat: Bona autem quibus peccatum mortale privat hominem, nimirum rectitudo rationis, gratia, charitas, dona Spiritus Sancti, virtutes infuſæ &c. ſunt bona finita & limitata, ut patet: Ergo peccatum mortale, inquantum eſt malum hominis, non eſt ſimpliciter & intrinſecè infinitũ. Nec valet ſi dicas, peccatum mortale privare hominem ipſo Deo, qui eſt bonum ſimpliciter infinitum: adeòq; privare ipſum bono infinito. Reſpondeo enim peccatum mortale eſſe privationem Dei ſecundùm ſe ſumpti, ſed ut participatur à nobis mediante gratia & charitate, aliiſque habitibus & actibus ſupernaturalibus: Unde cùm hæc participatio ſit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, ſed finito & limitato.

134. Suppono tertiò, peccatum conſideratum in ratione offenſæ, & inquantum eſt malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, ſaltem ſecundùm quid, extrinſecè ſcilicet & objectivè: Nam omnis actus, qui reſpicit objectum infinitum, habet infinitatem quandam, ſaltem extrinſecam & objectivam, ut patet in viſione beata, quæ quia objectum infinitum reſpicit, dicitur eſſe aliquo modo infinita; unde D. Thomas 1. p. qu. 25 art. 6. ad 4. docet Deum non poſſe facere aliquid eâ excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui eſt dignitatis & perfectionis ſimpliciter infinitæ: Ergo peccatum mortale, conſideratum in ratione offenſæ, continet malitiam ſecundùm quid infinitam.

135. Solùm ergo difficultas & controverſia eſt inter Theologos, an peccatum mortale in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter & intrinſecè infinitæ, vel extrinſecè tantùm, & ſecundùm quid. Scotus enim, Suarez, Vazquez, & nonnulli ex noſtris, in peccato mortali, ut habet rationem offenſæ, malitiam & gravitatem ſecundùm quid tantùm infinitam agnoſcunt. Alij verò contendunt illud continere malitiam & gravitatem ſimpliciter infinitam in eſſe moris eo proportionali modo, quo ſatisfactio Chriſti, juxta communem ſententiam, valore in eſſe moris ſimpliciter infinito gaudet. Ita Cajetanus, Medina, Aluarez, Joannes à S. Thoma, Atavius, Corneio, & alij 3. p. qu. 1 art. 2. agentes de neceſſitate Incarnationis ad condignam ſatisfactionem peccato primi parentis. Subſcribunt Salmanticenſes in tract. de peccatis diſp. [illegible]. dubio 2. §. 3. num. 24. & Illuſtriſſimus dominus Godoy, Epiſcopus Oxomenſis, in manuſcriptis tractatîs de Incarnatione, ex quibus paucis deſumpſimus.

§. II.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & ratione fundamentali probatur.

Dico igitur, peccatum mortale in ratione offenſæ eſſe gravitatis ſimpliciter infinitæ in genere moris. 136.

Hanc concluſionem probant aliqui ex noſtris Thomiſtis hoc diſcurſu: Illa offenſa eſt ſimpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantùm offendibilis eſt; ſicut viſio illa eſſet infinita, & comprehenſiva, per quam Deus cognoſceretur quantùm cognoſcibilis eſt: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantùm offendibilis eſt, non enim aliter offendi poteſt, quàm auferendo ab illo quoad affectum rationem ultimi finis, & eam conſtituendo in creatura, quod in quodlibet peccato mortali invenitur: Ergo quodlibet peccatum mortale eſt in ratione offenſæ ſimpliciter infinitum.

Alij verò ſic arguunt: Actio deſtructiva termini infinitè boni, eſt gravitatis vel malitiæ ſimpliciter infinitæ: Sed quodlibet peccatum mortale, quantùm eſt de ſe, eſt deſtructivum Dei, qui infinitè bonus eſt: Ergo quodlibet peccatum mortale eſt gravitatis ſimpliciter infinitæ. Major videtur certa: Quia non eſſe termini infinitè boni eſt malum infinitum: Sed actio deſtructiva adæquatur in ratione mali cum non eſſe termini deſtruendi: Ergo actio deſtructiva termini infinitè boni eſt ſimpliciter infinitè mala. Minorẽ verò exeo probant, quòd per quodlibet peccatũ mortale tollitur à Deo ratio ultimi finis, & in creatura conſtituitur, ſubindeq; tale peccatum, quantum eſt de ſe, Deum perimit, & à regno ſuo illum dejicere, & loco ejus alium Deum ſubrogare conatur. Unde S. Bernardus ſerm. 3. de reſurrect. Domini, voluntatis peccaminoſæ malitiã expendens, ſic loquitur: *Utinam vel rebus iſtis eſſet contenta, nec in ipſum (horribile dictu) deſæviret Auctorem. Nunc autem & ipſum (quantùm in ipſa eſt) Deum perimit voluntas propria: Omnino enim vellet Deum peccata ſua aut vindicare non poſſe, aut nolle, aut ea neſcire. Vult ergo eum non eſſe Deum: quæ, quantùm in ipſa eſt, vult eum aut impotentem, aut inſipientem. Crudelis planè & omnino execranda malitia, quæ Dei potentiam, juſtitiam, ſapientiam perire deſiderat.*

138. Verùm neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licèt quilibet actus charitatis auferat à creatura rationem ultimi finis, & illam in Deo quoad affectum conſtituat, quia tamen poteſt Deus ferventiùs ac ferventiùs amari, & in nullo actu totus conatus poſſibilis continetur, nullo illorum Deus diligitur quantum diligibilis eſt: Ergo quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo auferat, quoad effectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura conſtituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus poſſibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquat Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantùm offendibilis eſt.

139. Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte objecti non aliter eſt diligibilis, quàm ſi præponatur creaturis, & ſuper omnia diligatur, quod fit per quemlibet actum charitatis; & tamen

men nullus actus charitatis adæquat diligibilitatem divinam, nec Deum diligit quantùm diligibilis eſt: Ergo quamvis Deus ea parte objecti non aliter ſit offendibilis, quàm ablata ab ipſo affectivè ratione ultimi finis, & hoc cuilibet peccato mortali conveniat, non inde colligitur, quodlibet peccatum mortale adæquari cum Deo in ratione offendibilis, ſeu ipſum offendere quantùm offendibilis eſt.

Secunda etiam ratio non videtur magis efficax:
140. Si enim illa valeret, ſequeretur actum charitatis continere bonitatem moralem ſimpliciter infinitam, cùm actus charitatis eodem modo ſit (ut ita loquar) ædificativus Dei, quo peccatum mortale eſt illius deſtructivum: peccatum enim non effectivè, ſed affectivè tantùm, tollit eſſe divinum, ſicut ſolùm affectivè à Deo aufert rationem ultimi finis: actus verò charitatis rationem ultimi finis Deo quantùm ad affectum reſtituit; cùm per illum homo convertatur in Deum tanquam in ultimum finem. Unde ſic arguo: Actus charitatis & converſionis in Deum, confert illi, quantùm ad affectum, rationem ultimi finis, & conſequenter ipſam divinitatem, & tamen non habet bonitatem moralem ſimpliciter infinitam, ut omnes concedunt: Ergo ex eo quod per quodlibet peccatum mortale auferatur à Deo, quantùm ad affectum, ratio ultimi finis, ſubindeque Deus affectivè deſtruatur, non rectè colligitur gravitatem peccati mortalis eſſe ſimpliciter infinitam. His ergo rationibus prætermiſſis,

141. Probatur concluſio ratione fundamentali, quam D. Thomas variis in locis inſinuat. Gravitas offenſæ creſcit juxta dignitatem perſonæ cui irrogatur; unde injuria irrogata militi minor eſt illâ, quæ irrogatur Equiti, & hæc minor eſt illâ quæ irrogatur Regi; quia Rex Equitem, & Eques militem in dignitate excedit: Sed perſona offenſa per peccatum mortale, ſcilicet Deus, eſt dignitatis infinitæ ſimpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offenſæ, eſt gravitatis ſimpliciter infinitæ.

Simili diſcurſu utitur Salvianus lib. 6. de providentia cap. 7. ad probandum quantum ſit virus & malitia injuriæ cujuſcunque in Deum. *Si enim illuſtrem* (inquit) *ac præpotentem virum nequaquam exhonorari à quoquam licet, & ſi quiſquam exhonoraverit, decretis legalibus reus ſiſtitur, & injuriarum author jure damnatur; quantò utique majoris piaculi crimen eſt, injurioſum quempiam Deo eſſe? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, creſcit culpa facientis: quia neceſſe eſt, quantò major eſt perſona ejus qui contumeliam patitur, tantò major ſit noxa ejus qui facit. Et hinc eſt quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum ſacrum levia feciſſe, ſeveriſſimè tamen eſſe punitos; ut intelligeremus ſcilicet, nil ad Deum pertinens leve eſſe dicendum: quia etiam quod videbatur exiguum eſſe culpâ, grande hoc faciebat divinitatis injuria.*

142. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis eſt, communiter reſpondent Adverſarii, offenſam non creſcere arithmeticè, hoc eſt ad æqualitatem, ex dignitate perſonæ cui irrogatur, ſed ſolùm geometricè, hoc eſt ſecundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus per peccatum offenſus ſit dignitatis infinitæ ſimpliciter, non ſequitur quod peccatum in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ; ſed ſolùm quod excedat offenſas omnes irrogatas creaturis, & ſit ſuperioris ordinis ad illas: ſicut licèt actus in perfectione creſcat ex incremento perfectionis objecti, non ſequitur actum attingentem objectum infinitum, perfectione infinita gaudere, ſed ſolùm excedere omnes actus inferiora objecta reſpicientes, & eſſe ſuperioris ordinis ad alios, ut conſtat in viſione beatifica, & in actu charitatis, qui actus licèt circa objectum infinitum verſentur, perfectione tamen & dignitate infinita non gaudent.

Sed contra: Ideo Deus offenſus communicat offenſæ in ipſum commiſſæ gravitatem ordinis ſuperioris, quia ipſe ſuperioris ordinis eſt: Sed non ſolùm eſt dignitatis ordinis ſuperioris, ſed etiam dignitatis ſimpliciter infinitæ: Ergo offenſæ in ipſum commiſſæ communicat gravitatem ſimpliciter infinitam. 143.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Perſona offenſa ex ſe non eſt minùs potens dare infinitatem ſimpliciter, quàm ſuperioritatem ordinis, offenſæ ſibi irrogatæ, & aliàs ex parte offenſæ non eſt aſſignabilis ratio, cur unum & non aliud participet: Ergo gravitas offenſæ divinæ non ſolùm eſt ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis, ſed etiam infinita ſimpliciter.

Reſpondent Adverſarii, perſonam infinitam impediri, ne communicet infinitam gravitatem offenſæ, ex limitatione conatûs peccantis: ſicut enim objectum infinitum, potens quantùm eſt de ſe transfundere infinitatem in actum, ſi finito modo attingatur, infinitam illi perfectionem non confert; ita licèt Majeſtas divina offenſa, quantùm eſt de ſe ſit potens communicare offenſæ gravitatem infinitam, impeditur tamen ne illam communicet, ex limitatione conatûs quo attingitur per peccatum. 144.

Sed contra primò: Conatus peccantis, ſeu modus tendendi in Deum, actui offenſivo conveniens, non ſolùm eſt finitus, ſed etiam inferioris ordinis ad perſonam offenſam: Atqui talis inferioritas ordinis non obſtat quominus perſona offenſa, quia ſuperioris ordinis eſt, communicet offenſæ gravitatem ordinis ſuperioris: Ergo limitatio conatûs, ſeu modus tendendi in Deum, actui offenſivo conveniens, nequit obſtare quin perſona offenſa, quia infinita eſt, gravitatem infinitam offenſæ communicet. 145.

Contra ſecundò: Licèt actus meritorii & ſatisfactorii Chriſti eſſent in ordine phyſico & in genere entis finiti & limitati, utpote procedentes ab anima & potentiis ejus, quæ in ordine phyſico finitæ & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa phyſica non obſtabat quin à perſona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes ferè Theologi fatentur: Ergo licèt conatus peccantis, ſeu modus tendendi in Deum actui offenſivo conveniens, phyſicè & in genere entis finitus ſit, hoc tamen non obſtabit, quin à perſona offenſa infinitæ dignitatis, trahat gravitatem & malitiam in genere moris infinitam. 146.

§. III.

Duabus aliis rationibus deſumptis ex D. Thoma concluſio noſtra ſtatuitur.

POTEST etiam ſuaderi concluſio ex D. Thoma in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 5. in corp. ubi ſic 147.

habet : *Ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, poteſt ſumi ex tribus : primò ex parte ejus in quem peccatur, qui eſt infinitè magnus, ſcilicet Deus ; unde & offenſa illius infinitâ pœnâ digna eſt : quia quantò eſt dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in ſolutione ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur ſibi pœna infinita : non autem poteſt eſſe infinita in acerbitate, quia in creatura finita non poteſt eſſe qualitas infinita, ſed compenſatur per durationem infinitam.* Ex qua doctrina ſic arguo : Cauſa efficiens, continens moraliter infinitum effectum, non poteſt non eſſe infinita in genere moris : Sed peccatum mortale in ratione offenſæ continet efficienter moraliter infinitum effectum, nimirum pœnam infinitè acerbam quam meretur : Ergo peccatum mortale in ratione offenſæ eſt infinitum ſimpliciter in genere moris. Minor conſtat ex D. Thoma citato. Major verò ſuadetur : Tum quia effectus infinitus non poteſt phyſicè contineri in cauſa finita phyſicè : Ergo nec effectus moraliter infinitus contineri poterit, niſi in cauſa infinita moraliter. Tum etiam quia effectus nequit ſui cauſam efficientem principalem excedere in eo genere in quo eſt cauſa : excederet autem, ſi effectus in genere moris infinitus eſſet, cauſa verò finita in eodem genere.

148. Confirmatur : Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione, contra Scotum, ſatisfactionem Chriſti continere valorem ſimpliciter infinitum in eſſe moris, quia gaudet vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſincategorematicè infinitis : Ergo vis demeritoria pœnarum ſincategorematicè infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem ſimpliciter in ratione offenſæ. Atqui (ſubſumo) hujuſmodi vis in peccato mortali invenitur ; cùm juxta D. Thomam dignum ſit ut pœnâ infinitâ puniatur : Ergo in ratione offenſæ eſt gravitatis ſimpliciter infinitæ.

149. Reſpondent Adverſarii, ad hoc ut peccatum mortale pœnam infinitam contineat, non requiri quod ſit infinitum ſimpliciter in genere moris, ſed ſufficere quod ſit ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis.

Sed contra primò : eadem ratione dici poſſet, ad hoc ut ſatisfactio Chriſti gaudeat vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſincategorematicè infinitis, non requiri quod ſit valoris ſimpliciter infiniti in eſſe moris, ſed ſufficere quod contineat valorem ordinis ſuperioris ad offenſam Deo illatam : Sed hoc Theologi communiter non admittunt ; cùm probent contra Scotum, & ejus Diſcipulos, infinitum valorem ſatisfactionis Chriſti, ex vi ſatisfactoria ejus pro culpis ſincategorematicè infinitis, quâ gaudet : Ergo hæc reſponſio communi Theologorum doctrinæ repugnat.

Contra ſecundò : Ut effectus infinitus phyſicè contineatur in cauſa, non ſufficit quod illa ſit ordinis ſuperioris ad ipſum, ſed requiritur neceſſariò quod phyſicè ſit infinita ; aliàs ex continentia effectuum ſine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, ſed ſolùm quod eſſet in ordine ſuperiori ad res omnes creabiles conſtituta : Ergo pariter ut effectus moraliter infinitus contineatur in aliqua cauſa, non ſufficit quod illa ſit ordinis ſuperioris, ſed neceſſariò exigitur, quod in eſſe moris ſimpliciter infinita ſit.

150. Poteſt adhuc probari concluſio alia ratione, quam inſinuat S. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. ubi ſic diſcurrit : *Peccatum contra Deum commiſſum quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ Majeſtatis : tantò enim offenſa eſt gravior, quantò major eſt ille in quem delinquitur : unde oportuit ad condignam ſatisfactionem, ut actus ſatisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis exiſtens.* Ex quibus verbis hæc poteſt argumentum deſumi : D. Thomas ex infinitate peccati colligit, ad condignè ſatisfaciendum pro illo, neceſſariam eſſe infinitam dignitatem & efficaciam operationum hominis Dei, nec puri hominis ſatisfactionem eſſe ad id ſufficientem : At hic diſcurſus non valeret, ſi peccatum haberet malitiam ſecundùm quid tantùm & extrinſecè infinitam : Ergo S. Doctor agnoſcit in peccato malitiam ſimpliciter infinitam. Minor probatur : Si peccatum in ratione offenſæ habeat malitiam ſecundùm quid tantùm, ſeu extrinſecè & objectivè infinitam, poterit æquari, ſeu ad æqualitatem compenſari, per ſatisfactionem puræ creaturæ, v. g. per actum charitatis ; cùm ille habeat bonitatem infinitam ſecundùm quid, ſeu extrinſecè & objective, utpote tendens in objectum infinitum, nimirum in bonitatem divinam : Ergo ex infinita malitia peccati non rectè colligeret S. Doctor, ad condignè pro illo ſatisfaciendum, neceſſariam eſſe infinitam dignitatem & efficaciam operationum Chriſti Domini, & ſatisfactionem puri hominis non eſſe ad id ſufficientem.

Reſpondet Suarez tomo 1. in 3. p. diſp. 4. ſect. 7. quod licèt peccatum mortale in ratione offenſæ non ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ, habet tamen malitiam ſuperioris ordinis ad omnem ſatisfactionem puræ creaturæ poſſibilem : unde cùm res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intenſione creſcant, non poſſint adæquare id quod in ordine ſuperiori exiſtit, ex malitia & gravitate peccati rectè infert S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ ſatisfactio poteſt eam ad æqualitatem compenſare, ſeu pro illa condignè ſatisfacere.

Sed hæc ſolutio & doctrina Suaris fusè impugnabitur in tract. de Incarnatione, diſp. 4. art. 1. §. 1. ubi oſtendemus quod licèt offenſa commiſſa contra Deum ſit ſuperioris ordinis ad omnes offenſas irrogatas creaturis, non tamen eſt ſuperioris ordinis ad omnes actus ſatisfactorios puræ creaturæ, niſi ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem ſæpius repetamus. 151.

§. IV.

Ultima ratio noſtra concluſionis exponitur.

DEMUM ſuaderi poteſt concluſio hoc diſcurſu : Satisfactio ita creſcit ad incrementum perſonæ ſatisfacientis, ut quando hæc eſt infinitæ dignitatis, communicet actui ſatisfactorio valorem infinitum ſimpliciter, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione, agentes de ſatisfactione Chriſti, excepto Scoto & Diſcipulis ejus : Sed ſimiliter gravitas offenſæ creſcit ad incrementum dignitatis perſonæ offenſæ : Ergo ex perſona infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus per peccatum offenſus, accipiet gravitatem ſimpliciter infinitam in eſſe moris. 152.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio : Licèt ſatisfactio non creſcat in valore, ſecundùm 153.

æquali

Digitized by Google

æqualitatem arithmeticam cum perſona ſatisfaciente, hoc eſt, ita ut ſatisfactio tanta ſit, quanta eſt dignitas perſonæ; nihilominùs ita creſcit ad illius incrementum, ut à perſona infinita valorem ſimpliciter infinitum recipiat; Ergo pariter quamvis gravitas offenſæ non augeatur arithmeticè ad incrementum perſonæ offenſæ, nihilominùs ita augetur, ut ſi perſona offenſa ſit infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus, ipſa injuria ſeu offenſa ſit etiam malitiæ & gravitatis ſimpliciter infinitæ in eſſe moris.

154. Reſpondent primò Adverſarii, negando conſequentiam, & paritatem, & aſſignando hanc rationem diſcriminis, quod ſcilicet dignitas perſonæ ſatisfacientis intrinſecè (inquiunt) pertinet ad ſatisfactionem: cùm non ſuam tantùm operationem, ſed etiam ſeipſam ſubmittat: at verò perſonæ læſæ dignitas eſt omnino extrinſeca offenſæ, adeòque non pertinet ad intrinſecam ipſius gravitatem.

155. Sed contra: Perſonæ læſæ dignitas tam ingreditur rationem offenſæ, quàm ſatisfacientis dignitas valorem ſatisfactionis: Ergo nulla ſolutio. Probatur Antecedens: Sicut ipſe ſatisfaciens dupliciter conſiderari poteſt, primò ut principium actus ſatisfactorii, & ſic merè extrinſecè ſe habet; ſecundò ut ingreditur ipſum actum ſatisfactorium, tanquam objectum quod in recompenſationem injuriæ exhibetur; & ut ſic ſe habet intrinſecè ad valorem ſatisfactionis: ita etiam perſonæ læſæ dignitas dupliciter poteſt conſiderari, primò ut concomitanter & per accidens ſe habens ad illam perſonam, prout attingitur per offenſam, quomodo v. g. ſi quis ignorans aliquem eſſe Regem, illum offenderet; & ſic merè extrinſecè ſe habet: ſecundò poteſt ſe habere formaliter & per ſe, ſi quis offenderet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem, & talis dignitas verè intrinſecè pertineret, ſeu potiùs redundaret in gravitatem offenſæ: Cùm ergo ratio ſummi boni & ultimi finis non ſe habeat in Deo, prout offenditur per peccatum mortale, per accidens & materialiter, ſed formaliter & per ſe, quandoquidem homo, quantùm eſt de ſe, aufert illam dignitatem à Deo, & dat illam creaturæ: conſequenter fit ut peccatum habeat gravitatem etiam intrinſecè infinitam in eſſe moris.

156. Confirmatur primò: Ideò dignitas perſonæ ſatisfacientis pertinet intrinſecè ad rationem ſatisfactionis, quia ipſa perſona ſatisfacientis tranſit velut in objectum quod exhibetur in compenſationem offenſæ: Atqui etiam ipſa perſona offenſa eſt objectum & principium formale gravitatis offenſæ, cùm ab ipſa ſpecificetur; licèt perſona ſit extrinſeca, ordo tamen tranſcendentalis ad illam eſt intrinſecus; qui ordo tantò major eſt, quantò ipſa perſona eſt dignior: Ergo nulla eſt diſparitas aſſignata. Et verò neceſſarium non eſt, quod ipſa perſona offenſa, ſecundùm ſuam entitatem intrinſecè rationem offenſæ ingrediatur; ſed ſufficit quod ejus dignitas, tanta quanta eſt, redundet in gravitatem intrinſecam ipſius offenſæ.

157. Confirmatur ſecundò: Etiam aliquo modo ipſa perſona læſa ingreditur gravitatem offenſæ: nam quando fit comparatio ac velut æſtimatio duarum rerum, ipſe valor utriuſque intrinſecè comparationem ingreditur: In peccato autem mortali fit æſtimatio ipſius Dei & creaturæ, quæ illi proponitur: Ergo &c.

Reſpondent alii aſſignando aliud diſcrimen inter ſatisfactionem & offenſam: Nam perſona ſatisfaciens (inquiunt) comparatur ad ſatisfactionem, non ut objectum, ſed ut ſubjectum, ſubindeque ſeipſâ illam dignificat formaliter, & valorem ſatisfactorium influit ipſi æqualem, atque adeò infinitum, ſi talis perſona ſit infinita, non obſtante limitatione principii proximè elicientis ſatisfactionem, & conatûs actus ſatisfactorii: ècontra verò perſona offenſa comparatur ad injuriam ipſi illatam, non ut ſubjectum; ſed ſolùm ut objectum; unde ſeipſâ non gravificat offenſam, nec iſta per conſequens conſtituitur infinitè gravis ex infinita dignitate perſonæ offenſæ. 158.

Sed contra: Falſum eſt quod perſona offenſa comparetur ſolùm per modum objecti, non verò per modum ſubjecti ad injuriam ipſi illatam: Ergo ſolutio tradita falſo nititur principio. Conſequentia patet. Antecedens probatur primò ex vulgato illo proloquio: *Honor eſt in honorante, injuria autem in perſona injuriata.* Secundò ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offenſæ invenitur: nam ſub priori conſideratione dicitur & eſt malum peccantis, ſub poſteriori verò non ipſius peccantis, ſed Dei offenſi malum dicitur: Ergo in ratione offenſæ Deum ut ſubjectum morale reſpicit. Probatur tertiò ex communi modo loquendi: non enim offendens, ſed perſona offenſa dicitur pati offenſam: ſed ille dicitur offenſam patiens, qui offenſæ ſubjectum eſt: Ergo perſona offenſa eſt morale ſubjectum offenſæ. 159.

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. & in 3. diſt. 20. qu. 1. art. 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate divinæ Majeſtatis: Sed particula illa *quandam*, cùm ſit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate ſimpliciter, & eſſe tantùm talem ſecundùm quid: Ergo D. Thomas cenſet peccatum habere malitiam tantùm ſecundùm quid infinitam. Unde in 4. diſt. 17 qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate viſionis beatæ, quæ ſecundùm quid tantùm, extrinſecè ſcilicet & objectivè, infinita eſt. 160

Reſpondeo D. Thomam ideò addidiſſe particulam illam, *quandam*, ut denotaret peccatum non eſſe infinitum phyſicè & in genere entis, ſed duntaxat moraliter, ſeu in genere moris; illudque etiam non eſſe infinitum ſecundùm omnem rationem moralitatis quæ in ipſo involvitur; non enim habet malitiam ſimpliciter infinitam, inquantùm eſt malum hominis, ſed ſolùm quatenus eſt malum Dei, & prout habet rationem offenſæ. Quòd autem hæc interpretatio ſit legitima, patet: Tum quia aliàs D. Thomas ex infinitate malitiæ peccati non rectè collegiſſet neceſſitatem ſatisfactionis infinitæ ab homine Deo exhibitæ, ut ſupra §. 4. arguebamus: Tum etiam quia idem Doctor Angelicus in 2. diſt. 9. qu. 1. art. 8 ad 1. ait gratiam Chriſti eſſe *quodammodo* infinitam; & in 4 diſt 14. qu. 1. art. 1. ad 4. dicit paſſionem Chriſti eſſe infiniti valoris *quodammodo*; & qu. 20. de verit. art. 3 ad 4. inquit quod meritum Chriſti habuit *quandam infinitatem*; & tamen juxta communem Theologorum 161.

ſententiam, gratia Chriſti, ejuſque paſſio, & A
meritum, habeat infinitatem ſimpliciter in genere moris: Ergo illa particula *quandam*, non denotat defectum ab infinitate morali, tali ſimpliciter, ſed defectum ab infinitate in genere phyſico, gratiæ ac merito Chriſti, & divinæ offenſæ communem.

Ad id verò quod ſubditur ex quarto Sententiarum, dicendum eſt D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate viſionis beatificæ, ſed non modum infinitatis unius cum modo infinitatis alterius: unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offenſæ eſſe tantùm infinitum ſecundùm quid, ſicut eſt ipſa viſio beatifica. B

162. Objicies ſecundò: Malitia moralis peccati mortalis eſt finita: Ergo & gravitas offenſæ. Probatur Conſequentia: Gravitas offenſæ in peccato ſequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quò major eſt malitia moralis, eò major eſt offenſa: Ergo ſi malitia moralis peccati ſit finita, gravitas offenſæ mortalis infinita eſſe nequit.

163. Reſpondent aliqui gravitatem offenſæ non ſubſequi ad malitiam peccati, ex parte converſionis ad objectum diſſonum legi, ſed ex parte averſionis à Deo: licèt autem (inquiunt) ſub prima ratione finita ſit, ſub ſecunda tamen eſt infinita.

Sed hæc ſolutio ſupponit falſum: Peccatum enim ſub ratione averſionis, non eſt infinitum C
ſimpliciter & intrinſecè, ſed tantùm extrinſecè & ſecundùm quid, eò quòd à bono infinito avertat: ſicut actus charitatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinſecè & ſecundùm quid tantùm infinitus eſt: unde ſicut per charitatem homo poteſt magis & magis ad Deum converti, eique intimiùs uniri; ita & per odium poteſt magis & magis ab ipſo averti, & veluti ab ipſo magis & magis recedere.

164. Meliùs ergo reſpondetur, conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem diſtinguo Majorem, intellectam de gravitate perſonali: Gravitas offenſæ in peccato ſequitur ad rationem malitiæ, effectivè, nego Majorem: ſubjectivè, concedo Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. D

Explicatur ſolutio: Sicut in actu charitatis Chriſti v. g. reperitur valor ab objecto proveniens (qui etiam conducit ad meritum) & valor perſonalis, ex perſona Chriſti ſumptus; quorum primus eſt finitus, quia vel eſt ipſa bonitas ſumpta ex objecto, vel ad illam ſequitur effectivè; ſecundus autem infinitus eſt; quia licèt bonitatem actûs ut ſubſtratum ſeu ſubjectum ſupponat, ab illa tamen effectivè non provenit: Ita in præſenti dicimus gravitatem offenſæ ſumptam ex objecto, limitatam eſſe & finitam, quia vel eſt idem cum malitia ſumpta ex objecto, vel ad illam effectivè ſequitur: gravitas autem quæ ex perſona offenſa ſumitur, eſt ſimpliciter infinita, E
& malitia finita, quia non ſequitur ad illam effectivè, aut diminutivè, ſed ſolùm ſubjectivè illam præſupponit in actu offenſivo, ut ipſum in ordine gravitatis ſimpliciter infinitæ conſtituat. Sicut ergo non valet illa conſequentia: Bonitas moralis actûs charitatis in Chriſto eſt finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus eſt: ita nec iſta: Malitia moralis peccati mortalis eſt finita: Ergo & gravitas offenſæ, loquendo de gravitate perſonali, ſeu deſumpta ex perſona offenſa,

Objicies tertiò: Actus charitatis, licèt infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licèt peccatum mortale, in ratione offenſæ, attingat perſonam infinitæ dignitatis, & Majeſtatis, non rectè colligitur illud eſſe gravitatis ſimpliciter infinitæ. 165.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, & paritatem: ratio autem diſcriminis patet ex ſupra dictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum; perſona autem offenſa comparatur ad injuriam ut illius ſubjectum morale, id eſt in ordine ad æſtimationem prudentum: in hoc autem ſubjectum ab objecto diſtinguitur, quòd illud totum, quod ex ſe poteſt communicat actui; ſecùs autem objectum, ſed per commenſurationem ad conatum actûs, & influxum principii: & ideò licèt divina bonitas actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majeſtas dat offenſæ gravitatem infinitam ſimpliciter: ſicut infinita dignitas perſonæ Chriſti actionibus ejus Theandricis, & ſupra Verbi ſuppoſitum reflexivis, conferebat valorem meritorium, & ſatisfactorium, in eſſe moris ſimpliciter infinitum, ut in tractatu de Incarnatione contra Scotum & ejus diſcipulos oſtendemus. Ex quo intelliges, quod ſicut perſona Verbi, quia ſubjectum eſt actuum qui ab humanitate Chriſti eliciuntur, eſt in genere moris forma, tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & ſatisfactorios conſtituens: ita quia Deus eſt ſubjectum morale offenſæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offenſam gravificantis. Unde inter actum charitatis, & peccatum mortale in ratione offenſæ, aliud diſcrimen reperitur, conſiſtens in eo quod objectum actus charitatis non habet ſe ad illum ut forma moraliter denominans, ſed tantùm ut objectum terminans: perſona autem offenſa, non ut terminans tantùm, ſed ut forma denominans & conſtituens, ad offenſam comparatur; & ideò offenſa non ſolùm extrinſecè & terminativè dicitur infinita, id eſt terminata ad perſonam infinitam, ſed abſolutè & ſimpliciter, ſumpta denominatione à forma infinita, illam moraliter informante. 166.

Dices ex hac doctrina ſequi, offenſam peccati moralis non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè, eſſe infinitam: Sed hoc abſurdum eſt: Ergo &c. Sequela probatur: Perſona divina, per peccatum mortale offenſa, non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè infinita eſt: Ergo ſi ab illa, ex à forma denominante, & conſtituente peccatum mortale in ratione offenſæ, infinitam gravitatem & malitiam deſumat, ſequitur illud non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè infinitum eſſe. 167.

Reſpondeo negando ſequelam. Ad cujus probationem dico, quod ut aliquid phyſicè infinitum ſit, non ſufficit illud conſtitui per formam phyſicè infinitam, ſed inſuper requiritur, ut talis forma ei phyſicè uniatur ut forma; & quia Deus dans ut forma gravitatem offenſæ, non unitur illi phyſicè ut forma, ſed ſolùm moraliter, illam non phyſicè, ſed moraliter tantùm infinitam conſtituit. 168.

Si autem quæras, quid ſit uniri ut formam moraliter & non phyſicè? Reſpondeo formam uniri ſolùm moraliter, eſſe, ſic uniri, ut licèt phyſicè non informet, præbeat tamen funda- 169.

mentum prudenti exiſtimationi ad judicandum realiter ſe habere ad illam, reſpectu effectuum moralium, ac ſi phyſicè uniretur. Sicut in probabili ſententia omiſſio pura eſt actus moralis, quia æquivalenter eſt actus phyſicus, eò quòd præbeat fundamentum ad prudenter judicandum, voluntatem purè omittentem taliter ſe habere in ordine ad tranſgreſſionem legis, ac ſi per phyſicum & poſitivum actum vellet omittere.

170. Objicies ultimò: Si peccatum in ratione offenſæ eſſet ſimpliciter infinitum, unum peccatum in ratione offenſæ alio majus non eſſet, ſed omnia in ratione offenſæ eſſent æqualia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odii, vel blaſphemiæ v.g. Deus magis offenditur, quàm per peccatum intemperantiæ, puta per comeſtionem carnium die prohibito. Sequela verò Majoris probatur: Unum infinitum non eſt majus alio in eo genere in quo eſt infinitum: Ergo ſi peccatum in ratione offenſæ ſit infinitum ſimpliciter, unum peccatum in hoc genere non erit majus alio, ſed omnia in hoc genere, & ſub hac ratione erunt æqualia.

171. Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem diſtingunt Antecedens de infinito per eſſentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis; & aſſerunt quod licèt loquendo formaliter de infinito in ratione infiniti, unum non ſit majus alio, quia in negatione omnimoda termini, in qua ratio infiniti conſiſtit, unum aliud non excedit; materialiter tamen de infinito loquendo, licèt infinitum per eſſentiam, & in genere entis, petat à nullo excedi, infinitum tamen generis determinati, poteſt naturaliter excedi ab alio infinito; & quia peccatum non eſt infinitum per eſſentiam, nec in genere entis, ſed in genere determinato, ſcilicet in genere offenſæ, unum peccatum in ratione offenſæ alio majus eſſe poteſt. Hæc ſolutio probabilitate non caret.

172. Meliùs tamen & faciliùs reſpondetur, gravitatem offenſæ non ſolùm ſumi à perſona læſa, ſed etiam ab objecto, ab intentione actûs, & aliis capitibus, ex quibus ſumitur peccatorum malitia. Unde licèt gravitas perſonalis, quæ reperitur in offenſa contra Deum commiſſa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis ſit; illa tamen quæ ex objecto, ex circunſtantiis, & aliis capitibus ſumitur, inæqualis eſt juxta objectorum & circunſtantiarum inæqualitatem.

173. Poteſt hæc ſolutio illuſtrari & explicari ex doctrina deſumpta ex tractatu de Incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem diſtingunt in actionibus Chriſti Domini; alterum ex objecto & circunſtantiis, qui idcirco vocatur *objectivus*; alterum ex dignitate perſonæ, qui propterea dicitur *perſonalis*; & aſſerunt primum valorem non fuiſſe infinitum, nec conſequenter æqualem in omnibus actionibus Chriſti, ſed majorem vel minorem, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum; ſecundum verò, utpote ſimpliciter infinitum, fuiſſe æqualem, imò & unicum in omnibus actionibus & paſſionibus Chriſti. Pariter ergo gravitas perſonalis competens peccato mortali ex majeſtate Dei offenſa, ſimpliciter infinita, æqualis eſt in omni peccato mortali; gravitas autem ejus ex aliis capitibus ſumpta, major aut minor eſt, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis.

ARTICULUS VI.

Utrum quilibet homo in primo inſtanti uſûs rationis teneatur ſub mortali ad Deum ſe convertere, ſubindeque peccatum veniale cum ſolo originali eſſe non poſſit?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, prima difficultas reſolvitur.

174. NOtandum primò: Quod cùm ratio ſignificet intellectum, inquantum eſt vis ad diſcurrendum, puerum pervenire ad uſum rationis, nihil eſt aliud quàm ipſum pervenire ad eum ſtatum, in quo habeat facultatem expeditam ad diſcurrendum, & diſcernendum inter bonum & malum morale: Hæc verò facultas tunc cenſetur pueris ineſſe, quando malè agendo ſe abſcondunt, aut erubeſcunt; poteſt enim contingere pueros ſibi cibos quærere & præparare, & ſibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & ſimilia, qui tamen in genere morum nullo valent diſcurſu, aut diſcretione.

175. Notandum ſecundò: Quod quando quærimus, an puer in primo inſtanti uſûs rationis teneatur ad Deum ſe convertere? nomine *inſtantis uſûs rationis* à nobis non intelligitur aliquod unum inſtans phyſicum & omnino indiviſibile, ſed tota illa duratio, quâ homo indiget ad diſcernendum inter bonum honeſtum, & bonum delectabile aut ſenſibile, & ad deliberandum quodnam ex prædictis bonis ſit amplectendum: quæ duratio, quia regulariter breviſſima eſt, totaque exigitur ad primum rationis uſum plenè exercendum, moraliter dicitur unum & primum inſtans, quamvis phyſicè verum tempus, adeòque plura inſtantia includat. Porro hæc duratio, ſive inſtans morale in aliquibus eſt brevius, in aliis verò latius, juxta celeritatem & acumen ingenii uniuſcujuſque, & juxta diverſam complexionem, & organorum ubi ſenſus interni reſident diſpoſitionem: Nam ratione illorum quibuſdam citiùs, quibuſdam verò tardius datum eſt diſcurrere, & prædictam deliberationem complere: Sicut etiam ratione earumdem diſpoſitionum quibuſdam datum eſt citiùs, quibuſdam tardiùs, ad rationis uſum & diſcretionis annos pervenire.

176. Notandum tertiò, duplicem dari poſſe converſionem in Deum; unam explicitam & formalem, quæ conſiſtit in actu dilectionis Dei cogniti ut talis per fidem, aut per lumen naturale rationis: aliam ſolùm implicitam & virtualem, quæ fit per propoſitum ſequendi in omnibus bonum honeſtum, ſeu per amorem boni honeſti ut ſic, in quo Deus, ut hujus boni author & finis, virtualiter & implicitè continetur.

177. Ad plenam ergo & perfectam propoſitæ difficultatis reſolutionem, duo hîc diſcurrenda ſunt: Unum, an puer cùm primò pervenit ad uſum rationis, teneatur ex præcepto naturali ſe convertere in Deum? Alterum, qualis debeat eſſe illa converſio, an explicita & formalis, vel implicita ſolùm & virtualis? Nam licèt omnes diſcipuli D. Thomæ conveniant in ſtatuenda obligatione converſionis in Deum, ſeu dilectionis

nis Dei pro primo inſtanti uſûs rationis, non tamen eodem modo hujuſmodi obligationem & dilectionem declarant: ſed adhuc inter eos vertitur dubium, an ad illam adimplendam exigatur amor Dei formalis & explicitus, an verò ſufficiat implicitus & virtualis, contentus in ipſo amore boni honeſti in communi? Capreolus enim & quidam alii, attendentes quod hæc converſio, ſive ordinatio ſui in debitum finem, ſecundùm quod à S. Doctore ponitur, eſt diſpoſitio ad juſtificationem (ait enim S. Thomas hîc art.6. quod ſi puer ad uſum rationis perveniens, *ſeipſum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati*) exiſtimant eam explicitè & formaliter ad Deum ut authorem ſupernaturalem debere terminari. Alii verò cum Cajetano, conſiderantes quæ & quanta ſint requiſita ad converſionem in Deum ut finem ſupernaturalem, eaq; puero in primo inſtanti rationis convenire non poſſe, rigoroſam nimis hanc Capreoli ſententiam judicant, & hanc ordinationem ſeu converſionem reducunt ad converſionem in bonum honeſtum, in quo, ut dicebamus, implicitè & virtualiter continetur converſio in Deum ut finem ultimum. Pro reſolutione primæ difficultatis.

178. Dico primò, teneri omnino puerum, quamprimùm ad uſum rationis pervenerit, ſive in primo inſtanti morali uſûs rationis, convertere ſe ad debitum finem, eo modo quo poteſt. Ita D. Thomas hîc art.6. & omnes ejus Diſcipuli, nullo excepto: Tam clarè enim & tam firmiter in hac quæſtione S. Doctor loquitur, & tam frequenter inculcat iſtam ſententiam, ut meritò à Thomiſtarum claſſe cum rejiciendum putem, qui ab ejus veſtigiis hac in parte receſſerit. Eandem ſententiam tenent Abulenſis ſuper cap. 25. Matth. quæſt. 749. Dionyſius Carthuſianus in 2. diſtin. 28. Vincentius Bellovacenſis in ſpeculo morali, Navarrus in manuali cap. 11. num. 7. Toletus lib. 4. Summæ cap. 9. num. 9. Vega in Trident. lib. 9. cap. 42. & plures alii, quos referunt Carmelitæ Salmanticenſes diſp. 20. dubio 1.

179. Probatur primò concluſio: Statim atque lex aliqua alicui ſufficienter promulgata eſt, tenetur eam acceptare, & illi ſe ſubjicere; v.g. cùm primò proponitur alicui lex Evangelica, ipſeque veritatem talis legis ſufficienter agnoſcit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere ſecundùm ipſam, ſaltem in communi; & niſi ita faciat, mortaliter peccat, ut ſatis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo inſtanti morali uſûs rationis, per dictamen ſynderesis, & lumen naturale rationis intimatur à Deo lex naturalis, dictans bonum honeſtum eſſe ſequendum, & præferendum utili ac delectabili: unde S. Patres, præſertim Cyrillus, illud Joan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo inſtanti uſûs rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit vivere ut homo: Ergo in eo inſtanti tenetur homo tali legi ſe ſubjicere, & deliberare ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum; quod eſt virtualiter & implicitè in Deum ſe convertere, ut notabili tertio oſtendimus.

180. Confirmatur: Cùm Deus primò hominem prædicto modo illuminat, oſtendendo ei ſuam legem naturalem, quaſi notificat illi dominium morale quod habet in ipſum, ſumitq; poſſeſſionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipſi debetur: Ergo tenetur ex tunc ipſa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ ſe ſubmittere; non enim ſine hac ſubmiſſione poſſidetur moraliter à Deo, neque Deus ſuum morale dominium in eam exercet: fit autem talis ſubmiſſio per electionem boni honeſti, ſeu per propoſitum vivendi ſecundùm rectam rationem, & ſecundùm ejus dictamen, ut ex ſupra dictis patet: Ergo in primo inſtanti uſûs rationis homo tenetur, implicitè ſaltem, ſe in Deum convertere, & dominio illius ſe ſubjicere, deliberando ſequi bonum honeſtum & conſonum rationi.

Confirmatur ampliùs: Angelus adſtrictus fuit præcepto diligendi Deum, & convertendi ſe in illum, in primo inſtanti ſuæ libertatis, quod fuit ſecundum ipſius creationis, & correſpondet primo noſtro inſtanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc noſtro inſtanti ſimilem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo quo in illa ætate ſumus capaces, id eſt explicitè, vel implicitè, ſecundùm illuminationem quæ tunc nobis datur à Deo; utpote cùm eadem ratio utrobiq; militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plenè exercet dominium ſuæ voluntatis, & agit ut omnino libera, tenetur ſe ſuo creatori ſubmittere, & primum amorem, velut primum voluntatis fructum illi conſecrare. 181.

Et ſanè rationi valde conſentaneum eſt, ut Deus talis creaturæ auctor, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujuſmodi penſionem, utque primitias libertatis à ſe creatæ ſibi conſecrari expoſtulet; ſicut olim in lege Moſaica præcipiebat ſibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium frugum primitias.

Probatur ſecundo concluſio, ratione quam 182. inſinuat S. Doctor hîc art. 6. & fusè ibidem expendit Cajetanus. Id quòd primò occurrit homini, primum uſum rationis habenti, eſt deliberare de ſeipſo, hoc eſt ad quem finem ſe ſuaſque actiones ſit ordinaturus: Ergo tunc tenetur elicere actum, quo proponat ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt ſe convertere implicitè in Deum hujus boni authorem & finem, ut notabili 3. expoſuimus. Conſequentia manifeſta videtur: Quia ſi homo tunc deliberet ad quem finem ſe ſuaſque actiones ordinet, tenetur ſe, ſuaſq; operationes, in bonum naturæ rationali, ut talis eſt, & prout à brutis diſtinguitur, conveniens, referre & ordinare: Sed bonum conſonum naturæ rationali ut tali, eſt bonum honeſtum, non autem bonum delectabile; cùm iſtud magis naturæ animali quàm rationali conveniens ſit; unde Seneca Epiſt. 94. *Cur*, inquit, *mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior?* Ergo ſi homo in primo inſtanti uſûs rationis de ſeipſo deliberet, & ſe ſuaſque actiones in aliquem finem ordinet, tenetur ordinare in bonum honeſtum, & oppoſitum malum reſpuere. Antecedens autem, in quo eſt difficultas, ſic probatur à Cajetano. Cùm finis cui omnium concupiſcibilium ſit ipſe homo (amicabilia enim quæ ſunt ad alios, veniunt ex amicabili ad ſe, ut ait Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 4.) oportet quod amor quorumcumque concupiſcibilium ſupponat amorem ſui ipſius: nam ſicut cognitio principiorum præſupponitur ad cognitionem concluſionum; ita amor finis eſt prior amore eorum quæ ſunt ad finem: Ergo etiam deliberatio circa quæcumq; concupiſcibilia, præſupponit

poſit in homine deliberationem circa ſeipſum; ſicque manet, id quod primò occurrit homini habenti primum uſum rationis, eſſe deliberare de ſeipſo.

183 Dices primò, cogitationem primò occurrentem homini in primo uſu rationis, non eſſe de ſeipſo, ſed de diſcernendo inter bonum & malum oppoſitum.

Sed contra: Venire ad uſum rationis, non eſt hominem diſcernere inter bonum & malum in abſtracto, ſed relativè ad ſeipſum, diſcernendo quid ſit bonum & malum ſibi tanquam fini Cui: atque ita optimè ſtat, quod quia homo eſt finis aliorum, ſibi etiam primò occurrat in illo inſtanti, tanquam is cui ſit bonum proſequendum.

184 Dices ſecundò: Si eſt finis aliorum: Ergo primum quod ſibi occurrit, non eſt deliberare de ſeipſo; cùm deliberatio non ſit de fine, ſed de mediis.

Sed contra: Licèt homo ſit finis aliorum extra ſe, non tamen eſt finis ultimus, ſed intermedius, & per conſequens ſe habet ut medium reſpectu Dei, qui eſt finis ſimpliciter ultimus omnium creaturarum: unde ex quo homo eſt finis aliorum, ſibi primò occurrit; ex quo verò non eſt ultimus finis, ſibi primò occurrit deliberare de ſe in ordine ad ultimum finem.

185 Probatur tertiò concluſio: Datur præceptum naturale diligendi Deum ſuper omnia, & nos convertendi in illum, ut ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: quod præceptum, cùm ſit affirmativum, non obligat ſemper pro ſemper, ſed pro aliquo determinato tempore, ut de præceptis affirmativis communiter docent Theologi: Atqui non poteſt aliud tempus magis proportionatum & conveniens obſervationi talis præcepti aſſignari, quàm primum inſtans morale uſûs rationis: Ergo in illo homo tenetur ad Deum ſe convertere, ſaltem implicitè, proponendo ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, ut dicemus concluſione ſequẽti. Major patet, Minor verò probatur multipliciter. Primò quia, ut ſuprà dicebamus, in primo inſtanti uſûs rationis lex naturalis, mediante ſynderesi & lumine naturali, intimatur homini, ſubindeque tunc primò incipit obligare quantùm ad omnia ipſius præcepta, inter quæ primum ac præcipuum eſt præceptum diligendi Deum ſuper omnia, & nos convertendi, in illũ.

186 Secundò probatur Minor: Homo in illo primo inſtanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; unde ſicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum ſibi præſtituere, ita & homo in primo illo inſtanti debet certam operandi regulam, certumq; & fixum ſcopum, quò ſuas operationes dirigat, ſibi proponere, nempe honeſtè & conformiter ad dictamen rectæ rationis vivere; aliàs maximo errandi in decurſu vitæ periculo ſe exponet, cùm parvus error in principio ſit maximus in fine. Unde plures Doctores ad noſtrum propoſitum explicant illud Pſalmiſtæ: *Dominus cuſtodiat introitum tuum, & exitum tuum*, de primo & ultimo inſtanti humanæ libertatis, in quibus præcipuè indiget humana fragilitas à Deo cuſtodiri. Illud ergo inſtans morale eſt tempus maximè opportunum & neceſſarium ad obſervantiam prædicti præcepti. Quam rationem inſinuat S. Thomas qu. 28. de verit. art. 3. ad 4. ubi ſic ait: *Cùm quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non poſſit, niſi præſtituto ſibi debito fine, tenetur quilibet cùm primò ſuæ mentis eſt compos, ad Deum ſe convertere, & in eo finem conſtituere.*

Tertiò Minor probatur: Præceptum diligendi Deum ſuper omnia eſt primum quod continetur in lege, juxta illud Matth 22. *Hoc eſt maximum & primum mandatum*; unde *præceptum præceptorum* dici ſolet, quia cætera omnia illud ſupponunt, & in eo radicantur: adimpletioni autem primi præcepti debitum eſt primum tempus capax talis adimpletionis, quod eſt primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis. Accedit quod tale præceptum eſt finis omnium præceptorum, & totius legis, juxta illud 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti eſt charitas*: finis autem licèt in executione ſit poſterior, in amore tamen & intentione debet eſſe prior, utpote propter quem cætera diliguntur: debet igitur præceptum diligendi Deum & ſe convertendi in illum, in primo inſtanti uſûs rationis acceptari & adimpleri. 187

Denique probatur eadem Minor: Omnia alia tempora, pro impletione hujus præcepti ab 188
Adverſariis aſſignata, non ſunt ita apta & convenientia, ſicut primum illud inſtans morale uſûs rationis, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. num. 1. ubi decem Theologorum ſententias recenſet: *Primum tempus (inquit) quod aliqui aſſignant, eſt initium uſûs rationis: ſecundum, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminatè ſumpta, ut ſaltem ſemel in ea ametur Deus: quartum, omnes dies feſtivi, in quibus debemus Deo ſpecialiter vacare: quintum, tempus quo adultus ſuſcipit baptiſmum: ſextum, tempus quo quis ſuſcipit Euchariſtiam: ſeptimum, quando fortè ſubitur martyrium: octavum, quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blaſphemantem: decimum, quando gravi urgeris tentatione, præſertim odii Dei, cum periculo conſenſûs, niſi ad Deum per amorem te convertas.* Patet, inquam, omnia illa tempora non eſſe ita apta & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, ſicut initium uſûs rationis. Quod enim dicitur de inſtanti mortis, communiter reprobatur: quia cùm præceptum dilectionis Dei traditum ſit ad rectam vitæ humanæ inſtitutionem, per relationem operationum noſtrarum in Deum tanquam in ultimum finem, & ad conciliandam conſervandamque amicitiam cum illo, rationi diſſonat ut in ſolo vitæ exitu obliget, totumque vitæ ſpatium extra talem obligationem ſit. Unde Dominicus Soto lib. 2. de juſtitia & jure qu. 3. art. 10. loquens de hac ſententia, ſic ait: *Si dixeris ſatis eſſe ſemel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profectò longè à natura præcepti aberrat: cùm enim præceptum hoc cæterorum omnium ſit præambulum, & ut ait Paulus, finis (nam finis præcepti eſt charitas) ridiculum eſſet dicere, quod liceat tranſigere totam vitam antequam nos obliget.* Similiter alia ſententia, quæ totum tempus vitæ indeterminatè aſſignat, communiter rejicitur, eò quòd cuilibet præcepto determinato certum & determinatum tempus, in quo obliget, aſſignari debeat: unde hic modus dicendi difficultatem non ſolvit, ſed diſſimilat. Aliæ etiam ſententiæ, exceptâ ultimâ, omni probabilitate carent: cum elicere actum charitatis temporibus ab illis authoribus deſignatis (puta diebus feſtivis, cùm debet ſuſcipi

Baptiſmus, vel Euchariſtia, vel dum inſtat tempus martyrii, aut magnum aliquod beneficium à Deo recipitur) non ſit præceptum, ſed duntaxat conſilium.

189 Solùm poteſt eſſe difficultas circa ultimam ſententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. ſummæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc ſolùm obligare, cum graves odii Dei tentationes inſtant, & periculum illis ſuccumbendi adeſt, niſi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum inſufficientem eſſe demonſtrant Salmanticenſes loco ſupra citato, num. 5. Primò quia (inquiunt) obligatio ad actum, quæ eſt præcisè ratione tentationis caſu occurrentis & urgentis, non eſt obligatio per ſe, ſed per accidens; ſicut per accidens & non per ſe eſt quod talis tentatio tunc occurreret, & aliâ viâ ſuperari non poſſit: tempus autem quod quærimus non eſt illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, ſed in quo obliget per ſe, quia certum eſt aſſignandum eſſe aliquod tempus hujus per ſe obligationis. Secundò quia talis obligatio debet eſſe communis omnibus adultis, & omnes illos conſtringere, ſicut ipſum præceptum commune eſt, & omnibus imponitur: Sed illa occaſio in qua urgent graves odii Dei tentationes, & periculum illis ſuccumbendi, non eſt communis omnibus adultis; plurimi enim ſunt, qui toto vitæ tempore nullis hujuſmodi tentationibus vexantur: Non igitur hac viâ aſſignatur ſufficiens tempus prædictæ obligationi.

190 Ex his intelliges, D. Thomam non adinveniſſe aut excogitaſſe novum præceptum, dum puerum pervenientem ad uſum rationis aſſeruit teneri ad ſe convertendum in Deum, ſed ſolùm determinaſſe & declaraſſe tempus, quo primum & antiquiſſimum omnium mandatorum, ſcilicet charitatis præceptum, obligare incipit, nempe primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis; in quo inſtanti magis hoc præceptum urgere, quàm aliâ quacumque occaſione vel tempore aſſignabili, quis non videat? *An forſitan periculoſam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parùm refert recentem teſtam bono liquore & odore imbuere? Vel tunc non magnum inſtat tentationis periculum, quando Adverſarius noſter Diabolus circuit quærens tenellam ovem quam devoret?* ait eleganter illuſtriſſimus D. de Marinis Avenionenſis Archiepiſcopus. Nec obſtat, ſi hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem ſubeundam idonea: nam facilius eſt puero talem converſionem ſeu dilectionem in illo inſtanti elicere, quando nulla adeſt indiſpoſitio ex aliquo peccato perſonali relicta, quàm eo tranſacto, ubi talis indiſpoſitio poſſit voluntatem retardare. Unde ſuaviùs egiſſe videtur divina providentia, reſtringendo tale præceptum ad primum inſtans, quàm ſi ulterius illud diſtuliſſet. Adde quod puer ad annos diſcretionis perveniens, non tenetur ſe convertere in Deum, niſi juxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipſi communicatur; ita ut ſi notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; ſi implicita, ad implicitum tantùm teneatur, ut patebit ex dicendis concluſione ſequenti.

191 Dico ſecundò: Quamvis præceptum dilectionis Dei omnes ad rationis uſum pervenientes per ſe obliget ad formalem & explicitam in Deum, ut authorem & finem ſupernaturalem, converſionem; per accidens tamen multi excuſantur ab impletione hujus præcepti, quantùm ad amorē explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excuſatur ab ejus obligatione, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti in communi virtualiter contentum.

192 Hæc concluſio conciliat ſententias Capreoli & Cajetani ſupra relatas: nam quando Capreolus aſſerit ad impletionem prædicti præcepti requiri amorem explicitum Dei, etiam ut authoris & finis ſupernaturalis, loquitur de obligatione quæ per ſe oritur ex vi præcepti: quando verò Cajetanus & alii Thomiſtæ communiter docent ad ejus adimpletionem ſufficere amorem Dei, ut finis naturalis, implicitè contentum in ipſo amore & electione boni honeſti, & in propoſito vivendi ſecundùm rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantiā invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, excuſantur. Hoc præmiſſo.

193 Probatur prima pars concluſionis: Præceptum diligendi Deum obligat omnes homines, ex quo habent rationis & libertatis uſum, ſeu in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, ut præcedenti concluſione oſtendimus: Sed ſuppoſitâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem ſupernaturalem, tale præceptum jubet amorem formalem & explicitum Dei ut authoris & finis ſupernaturalis, cùm illum ut talem per fidem cognoſcamus: Ergo per ſe & ex vi præcepti dilectionis Dei, puer ad annos diſcretionis perveniens, tenetur ad amorem explicitum & formalem Dei, ut authoris & finis ſupernaturalis.

194 Confirmatur: Suppoſito quod amor explicitus Dei ut authoris ſupernaturalis aliquando ſit debitus, ut omnes ſupponunt, rationes à nobis factæ ſufficienter convincunt, opportuniſſimum tempus talis obligationis eſſe prædictum inſtans, nullumque ſuccedere in toto vitæ ſpatio magis vel æquè opportunum: Ergo &c. Dixi autem, *ſuppoſita elevatione naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem*: quia ſi homo ſine tali elevatione, & in ſtatu naturæ puræ conderetur, præceptum diligendi Deum ſolùm comprehenderet amorem ejus naturalem, & ad ſupernaturalem nequaquam ſe extenderet.

195 Quod autem multi ab obligatione hujus præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, per accidens excuſentur, ut aſſerit ſecunda concluſionis pars, manifeſtum eſt: quia multi ſunt, qui in primo inſtanti uſûs rationis non cognoſcunt Deum explicitè, etiam ut authorem naturalem, ſed laborant pro tunc ignorantia ejus invincibili, ut patet in illis qui ſunt educati in ſylvis, vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audiverunt aut cognoverunt de Deo: Sed nemo poteſt explicitè amare quod explicitè non cognoſcit, cùm nihil ſit volitū, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilem excuſantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis, & plures adhuc, quantùm ad amorem Dei ut finis & authoris ſupernaturalis. Non tamen excuſantur omnes: quia multi ſunt, ex iis præſertim qui inter Catholicos & animarum ſalutis ſtudioſos nutriuntur, qui antequam ad annos diſcretionis perveniant, plura audiunt & apprehendunt de Deo, & de articulo

culis noſtræ ſidei quibus ſufficienter inſtruun-tur, ut in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, per irradiationem luminis fidei vel ſynderesis, efformeat verum & explicitum de ipſo Deo judicium, etiam ſupernaturale, ex quo ad ſimilem ejus amorem expreſſum & formalem incitentur; qui proinde non excuſantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut authoris ſupernaturalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod puer ad annos diſcretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*: quia ſolùm ad id tenetur juxta notitiam quæ tunc ipſi communicatur, atque adeò ſi notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; ſi verò implicita, ad implicitum: ſicut etiam ſi habeat notitiam Dei ut finis duntaxat naturalis, ſolùm adſtringetur ad hujus amorem; ſi verò ut finis ſupernaturalis, tenebitur quoque ad amorem iſtius finis.

196. Tertia pars concluſionis, quod ſcilicet nemo excuſetur ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis aſſertione præcedenti; ibi enim oſtendimus, omnibus hominibus in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, manifeſtari per dictamen rationis, ſeu lumen ſynderesis, bonum honeſtum, & obligationem amplectendi ipſum, ſequendique legem naturalem, quæ tunc quoad prima ipſius præcepta & principia oſtenditur & intimatur: neque cenſetur completum tale inſtans, quouſque totum hoc cum plena advertentia & deliberatione innoteſcat. Unde Cyrillus, ut ſupra vidimus, hunc locum Joannis, *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligit de illuminatione, ſeu manifeſtatione boni honeſti, quæ fit in primo inſtanti uſus rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectûs, & per dictamen ſynderesis, movet & excitat hominem (qui in illo inſtanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis ſeu rationis incipit) ad vivendum honeſtè, & conformiter ad rectam rationem. In quo etiam ſenſu Chryſoſtomus homil. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exiit manè conducere operarios in vineam ſuam*, interpretatus eſt: nam per *primum manè* intelligit initium diei humanæ libertatis, quod eſt primum inſtans uſûs rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam ſuam, quia tunc homines ad rectè & honeſtè vivendum excitat.

197. Denique hæc veritas adeò clara & manifeſta eſt, ut ipſi etiam Ethnici eam agnoverint: nam apud Latinum Poëtam decantatam habemus litteram Pythagoræ diſcrimine ſectam bicorni, quæ humanæ vitæ ſpeciem præ ſe ferre videtur, & ad rationis uſum venienti puero utramque viam virtutis & vitii demonſtrare. Conſtat etiam ex ipſis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam ierunt duæ matronæ, virtus & voluptas, & unaquæque ipſum allicere conata eſt. Similia apud Authores prophanos invenimus, quæ connaturalitatem dictaminis & præcepti à ſynderesi ſignificat, & homini ad uſum rationis quamprimùm pervenienti, manifeſtè declarant. Ergo nullus ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti virtualiter incluſum, ratione ignorantiæ invincibilis excuſari poteſt; licèt multi ab adimpletione præcepti dilectionis, quantùm ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excuſentur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONTRA præcedentes aſſertiones plura objiciunt Recentiores, quæ ſoluta manent ex dictis. Dicunt in primis præceptum illud ſe convertendi in Deum in primo inſtanti uſûs rationis, neque in Scriptura, neque in SS. Patribus contineri, ſubindeque gratis & ſine ullo fundamento eſſe à D. Thoma excogitatum. Addunt nimis durum videri, aſtringere pueros præcepto adeò oneroſo in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum eſſe virum doctum & timoratæ conſcientiæ, qui ſolicitus ſit an impleverit hoc præceptum, & qui de ejus omiſſione in confeſſione ſe accuſet. Dicunt etiam, ſequi ex noſtra ſententia, quod pueri baptizati ferè ſemper amittant gratiam, dum primùm perveniunt ad uſum rationis; cùm nulli vel pauci ſint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum exiſteret, parvuli ad uſum rationis pervenientes poterunt ignorantiâ illius invincibili laborare, cùm multi viri docti, oppoſitæ ſententiæ adhærentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adeſſe opinantur: Ergo ratione talis ignorantiæ poterunt ab ejus impletione excuſari. 198.

Hæc ſunt præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta, quæ ut dixi, ſoluta manent ex dictis. 199.
Oſtendimus enim præceptum illud, de quo agimus non eſſe novum, nec à D. Thoma excogitatum, ſed maximum habere fundamentum in Scriptura, & SS. Patribus: præſertim cùm Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum ſuper omnia, in quo hoc implicitè continetur; imò ab eo non diſtinguitur, ſed ſolùm determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut ſupra annotavimus. Quod ſi Theologorum diſputationi, arbitrio, & judicio relinquunt determinare tempus, in quo obligat præceptum charitatis; indeque factum ſit ut nullus ex Theologis vel etiam Caſuiſtis inveniatur, qui ſuam ſententiam quoad hoc prodere non audeat, ut ſupra vidimus apud Tamburinum, qui decem varias Authorum opiniones circa hoc recenſet: cur ſimiliter non licebit Theologorum Principi & Coryphæo, ſuam circa hoc proferre ſententiam, ac determinare tempus quo tale præceptum poſitivum obligat, nimirum primum inſtans morale uſûs rationis, quo (ut ſupra oſtendimus) nullum in toto vitæ decurſu magis vel æquè opportunum dari poteſt?

Patet etiam ex ſupra dictis, præceptum iſtud non eſſe nimis oneroſum & aſperum; cùm per illud puer ſolùm teneatur ſe convertere in Deum eo modo quo poteſt, ſeu ut loquitur S. Doctor, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*, & juxta notitiam quę tunc ſibi communicatur, ut in ſecunda concluſione fusè declaravimus. Addo quod tunc pertinet ad Authorem naturæ, manifeſtare & intimare hujuſmodi obligationem, tanquam præceptum omnino primum, & initium cæterorum præceptorum, totiuſque ordinis practici, ut inde homo per deliberationem & diſcurſum reliqua præcepta naturalia deducat. 200.

Ad id quod additur de viris doctis & timoratæ conſcientiæ, dicendum eſt plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adverſariis probabilius exiſtimant nondum tale præceptum; quilibet autem poteſt tutâ conſcientiâ ſequi illam ſententiam quam judicat probabiliorem, licèt oppoſita ſit tutior, ut in diſſertatione Theologica de probabilitate oſtendimus. Addo cum Cajetano, ſufficere in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus.

Ad aliud quod ſubjungitur, negandum eſt ſequela: nam multi ſunt pueri inter fideles nutriti & baptizati, ac probis moribus imbuti, qui reipſa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicitè, vel ſaltem implicitè, in inſtanti morali uſus rationis ſe convertunt. Quod Cajetanus hîc art. 6. ex ipſa natura charitatis in baptiſmo infuſæ colligit: *Videtur mihi* (inquit) *quòd quia amor Dei non eſt otioſus, charitas infuſa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali, ſicut de Angelis dictum fuit, & quod ſtatim occurrenti ſeipſo ut deliberabili, infuſa fides deliberandi ſollicitudinem foveat, ad præſentandum bonum honeſtum cooperando, inclinans ad hoc intellectum, & conſequenter charitas inclinet appetitum ad honeſtum proſequendum. Et licèt hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen ſic eſſe in omnibus, non ſolùm propter libertatem, ſed propter complexionem, & malam aſſuetudinem ante annos diſcretionis. Unde fit quod pars ſenſitiva magis moveat ad aſſueta delectabilia mala, quàm fides & charitas ad honeſtum. Propter quod non parvi refert, ut aſſueſcat puer ad audienda ſpiritualia & honeſta: determinatur enim habitus fidei infuſus ex propoſitis ex auditu, & charitas illum ſequitur.*

203. Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibili prædicti præcepti, reſpondetur quod licèt aliqui viri docti tale præceptum invincibiliter ignorare poſſint, non tamen pueri ad primum inſtans diſcretionis pervenientes. Ratio diſcriminis eſt, quia pueris ad inſtans diſcretionis pervenientibus illud ab Authore naturæ pro illo inſtanti practicè & in actu exercito opponitur, mediante dictamine ſynderesis, ita clarè & evidenter, ut non relinquatur eis locus dubitandi: ſemel autem hac propoſitione ab Authore naturæ factâ, & cum tali inſtanti moraliter aut paulò poſt finitâ, opus eſt ad novam illius præcepti cognitionem acquirendam, uti ratiocinatione & diſcurſu, quæ paſſionibus, vel rationibus dubitandi aliunde inſurgentibus ſæpe obnubilatur. Ex quo fit quòd non ſolùm plures viri docti, de exiſtentia illius præcepti dubitent, ſed etiam quòd nos ipſi, qui veram tenemus ſententiam, minori firmitate & certitudine ei modò aſſentiamus, quàm in inſtanti morali uſûs rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti lumini, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modò verò diſcurſus, per quem eandem veritatem aſſequimur, deficiente illo lumine, ſeu dictamine ſynderesis, ab Authore naturæ immiſſo, ſolùm concludit eam ut probabilem, & cum aliqua alterius partis formidine, ut rectè obſervarunt Salmanticenſes ubi ſupra num. 22.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

Hoc argumentum poteſt ſic breviter & clarè proponi. Si quilibet homo primò perveniens ad uſum rationis teneretur ſe convertere in Deum, deberet ipſi dari auxilium ſufficiens ad talem converſionem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. 204. Major patet: nam obligatio inexcuſabilis ad aliquem actum ſtare nequit abſque auxilio ſufficienti ad illum, cùm Deus neminem obliget ad id quod eſt ei impoſſibile, & nullus peccet in eo quod vitare non poteſt. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Si quilibet homo ad annos diſcretionis perveniens, haberet auxilium ſufficiens, quo poſſet ſe convertere in Deum, vel illud eſſet quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturale, vel naturale? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major patet. Minor quoad utramque partem ſuadetur. Et primò quod tale auxilium non eſſet ſupernaturale, videtur certum: Tum quia auxilia ſupernaturalia non dantur omnibus, ſicut nec fides, cujus illuminatio tenet primum locum inter auxilia ordinis ſupernaturalis, ut oſtendimus in tractatu de prædeſtinatione. Tum etiam quia ſi quilibet homini ad uſum rationis pervenienti daretur auxilium ſupernaturale, ut in Deum ſe converteret, nullus eſſet infidelis negativè: quod tamen eſt contra S. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi docet dari in illis hominibus, ad quorum aures prædicatio Evangelii non pervenit, infidelitatem negativam, ſeu ignorantiam invincibilem myſteriorum fidei. Sequela probatur: Ille dicitur infidelis negativè, qui nihil unquam audivit de myſteriis fidei, nec ullam habet cognitionem aut illuſtrationem ſupernaturalem: At ſi quilibet homo ad uſum rationis perveniens, haberet in voluntate auxilium ſupernaturale, ut poſſet ſe convertere in Deum, nullus eſſet qui non haberet in intellectu aliquam illuſtrationem & cognitionem ſupernaturalem: Ergo nullus eſſet infidelis negativè. Major patet, Minor etiam videtur certa: nam cùm voluntas in omnibus ſequatur ductum intellectûs, & judicium ejus practicum, repugnat quod aliqua illius affectio vel motio ad ſupernaturalem ordinem pertineat, niſi iſtius illuminatio eundem ordinem attingat, ſubindeque quod detur auxilium phyſicum ſupernaturale in voluntate, niſi præcedat ex parte intellectûs auxilium morale, etiam ſupernaturale, ſeu aliqua illuſtratio & cognitio ſupernaturalis.

Diſp. 5. art. 5. 4

205. Deinde quod auxilium illud, de quo eſt quæſtio, non poſſit eſſe entitativè & quoad ſubſtantiam naturale, eadem facilitate poteſt oſtendi: Nam (præterquam quod, ut dicemus in tractatu de gratia, homo in natura lapſa non poteſt ex viribus naturæ diligere Deum ut authorem & finem naturalem, dilectione efficaci, qualis debet eſſe amor de quo loquimur) ex hoc ſequeretur, hominem ex viribus naturæ poſſe ſe diſponere ad gratiam & juſtificationem: Sed hoc eſt Pelagianum: Ergo &c. Sequela patet: nam D. Thomas hîc art. 6. docet quod ſi puer perveniens ad uſum rationis, ſeipſum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati: ex quo infert peccatum veniale non poſſe eſſe in aliquo cum ſolo originali,

Diſ. 1. art. 4

nali, ut infra patebit : Ergo ſi puer ex ſolis viribus naturæ, & cum auxilio entitativè & quoad ſubſtantiam naturali, poſſit in Deum ſe convertere, ſeu in debitum finem ſe ordinare, poterit ex iiſdem viribus naturæ ad gratiam juſtificantem ſe diſponere.

Nec valet ſi dicas, inter illum actum, & infu-
206. ſionem gratiæ, mediare aliquod auxilium ſupernaturale, quo puer priùs tempore vel naturâ quàm juſtificetur, & conſequatur remiſſionem originalis peccati, illuminatur interiùs à Deo de rebus fidei, & ſe convertit in Deum ut authorem ſupernaturalem; ac proinde gratiam & juſtificationem non correſpondere viribus naturæ, & converſioni naturali in Deum, ſed auxiliis gratiæ, & converſioni ſupernaturali. Non valet (inquam) B quia ex hoc ſequitur quod ſaltem prima illa vocatio ad fidem, & auxilium illud ſupernaturale, correſpondeant viribus naturæ, ſeu converſioni naturali, ſubindeque quod facienti quod in ſe eſt viribus naturæ, Deus infallibiliter conferat ſaltem auxilia gratiæ : nam ideò tale auxilium ſupernaturale, ſeu prima illa vocatio ad finem, illi puero confertur, quia ex viribus naturæ ſe convertit in bonum honeſtum, & in Deum ut finem naturalem. Hoc autem communiter negant noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia, ubi docent non dari certam & infallibilem connexionem gratiæ, vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicito viribus ſolius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente : C unde S. Thomas infra qu. 109. art. 6. ad 2, & ad Roman 10. lect. 3. axioma illud, *facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam*, intelligit de illo qui facit quod in ſe eſt, adjutus gratiæ auxiliis, non ve-
Diſp. 2. rò ex ſolis viribus naturæ. De quo plura diximus in tractatu de prædeſtinatione.

art 3. 207. Ex his ergo patet nodus præſentis difficultatis, & quàm difficile ſit in Caribdim vel in Scyllam non incidere : ſi enim dicatur actum dilectionis Dei, ad quem omnes tenentur in inſtanti uſûs rationis, elici ex ſolis viribus naturæ, ſequitur quod ex viribus naturæ homo poſſit ſe ad gratiam diſponere. Si verò aſſeramus ad talem converſionem & D dilectionem hominem indigere auxilio & viribus gratiæ, ſupplentis virium naturalium defectum, in aliud inconveniens non minùs grave, & in Scyllam non minùs periculoſam incidimus: nam fateri tenemur non dari infideles purè negativè, nullique illuminationem interiorem de myſteriis fidei, quæ primum tenet locum inter auxilia ordinis ſupernaturalis, à Deo in pœnam peccati originalis dene-gati : cujus oppoſitum docet D. Thomas hoc lo-
Diſp. 5 art. 5. § 4 co citato, & nos in tractatu de prædeſtinationa fusè oſtendimus.

208. Huic difficili argumento reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, auxilium quod datur cuilibet homini ad uſum rationis pervenienti, ut ſe convertat in Deum, eſſe entitative & quoad E ſubſtantiam ſupernaturale. Ut autem cum hoc ſalvent dari infideles negativè, diſtingunt duplex auxilium ſupernaturale; unum quod eſt tale ex ſuo objecto, cujuſmodi eſt illud quod datur ad credendum myſterium Trinitatis v. g. vel ad ſe convertendum explicitè in Deum ut authorem ſupernaturalem : aliud cujus entitas eſt ſupernaturalis ex modo tantùm, quia non datur ad eliciendum aliquem actum ſupernaturalem, ſed ad ſubveniendum infirmitati naturæ per peccatum debilitatæ, & ad reddendam illam completè potentem ad eliciendum aliquem

A actum naturalem, quem in ſtatu ſanitatis & integritatis ex propriis viribus elicere poterat : & hujuſmodi (inquiunt) eſt illud auxilium, quod datur homini in ſtatu naturæ corruptæ, ad converſionem in Deum ut ultimum finem naturalem. Unde per hoc evacuare putant difficultatem argumẽti propoſiti, & duo illa inconvenientia ſupra adducta devitare : ex eo enim quod tale auxilium eſt ſupernaturale ex modo, habetur quod homo ex ſolis viribus naturæ non poteſt ſe diſponere ad gratiam ſanctificantem, vel ad ejus auxilia : ex eo verò quod non eſt ſupernaturale ex objecto, ſtare poteſt cum infidelitate negativa, quia illud habens non debet habere in intellectu revelationem de myſteriis fidei, vel alicujus objecti ſupernaturalis cognitionem.

Hæc ſolutio, quam aliqui Recentiores plurimùm extollunt & magnificant, ſicut ſubtilitate non caret, ita nec difficultate. Primò quia ut aliquid dicatur quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturale, non ſufficit quod ſuperet vires naturæ infirmæ, ſed oportet quod excedat virtutem cujuſlibet naturæ inferioris ad Deum, ut docent noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia : Ergo ex eo quod dilectio efficax Dei ut authoris & finis naturalis, ſuperet vires naturæ infirmæ, & per peccatum debilitatæ, non ſequitur auxilium collatum puero ad annos diſcretionis pervenienti, ad ſe convertendum implicitè in Deum ut in authorem & finem naturalem, eſſe quoad entitatem & ſubſtantiam ſupernaturale, ſed ſolùm eſſe ſpeciale, intra ordinem naturæ. 209.

Deinde cùm ſpecificatio actûs ab objecto deſumatur, difficilè intelligi poteſt, quomodo illuminatio, data puero in inſtanti uſûs rationis, ſit quo ad ſuam entitatem & ſpeciem ſupernaturalis, & nihilominus nullum objectum ſupernaturale attingat, & Deum ut finem & authorem ſolùm naturalem reſpiciat.

Nec valet ſi dicas, quod licèt lumen illud puero in eo inſtanti collatum, explicitè ſolùm Deum ut authorem naturalem reſpiciat, implicitè tamen tendit in ipſum ut authorem ſupernaturalem. Ex hoc enim manifeſtè ſequitur, nullum dari infidelem negativè; ſubindeque illos Authores incidere in illud inconveniens quod maximè vitare cupiunt. Sequela probatur : Sola cognitio implicita de rebus fidei, ſufficit ad tollendam infidelitatem negativam. Ergo ſi quilibet homo ad uſum rationis perveniens, habet cognitionem implicitam Dei ut authoris ſupernaturalis, nullus erit infidelis negativè. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expreſsè docet Cornelium ante inſtructionem Petri, & nondum ei manifeſtatâ evangelii prædicatione, non fuiſſe infidelem negativè; quia juxta Scripturam erat acceptus Deo, & conſequenter habebat gratiam & fidem, ſine quibus impoſſibile eſt placere Deo; qui verò habet habitum fidei, non eſt infidelis negativè, cùm infidelitas ſit carentia fidei : Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cornelius ante talem inſtructionem non habebat fidem explicitam, ſed tantùm implicitam : Ergo ſola cognitio implicita de veritatibus ſupernaturalibus tollit infidelitatem negativam.

Confirmatur : Si Cornelius obiiſſet ante inſtructionem Petri, & ante cognitionem explicitam de rebus ſupernaturalibus, fuiſſet ſalvatus, quandoquidem erat juſtus & acceptus Deo, ut ait Scriptura : Ergo cùm nulli infideli pateat aditus ad

regnum cælorum, verè propter ſolam cognitionem implicitam erat fidelis; ſubindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Hac ergo ſolutione rejecta:

311. Meliùs ac ſolidiùs reſpondetur, quod licèt auxilium efficax ad converſionem in Deum ut authorem naturæ, ſit entitativè & quantùm ad ſubſtantiam ſupernaturale, non tamen auxilium purè ſufficiens. Ratio diſcriminis eſt, quia auxilium efficax dat actu agere; ſufficiens verò confert ſolùm potentiam ad agendum: quamvis autem in ſtatu naturæ lapſæ actualis converſio in Deum ut authorem naturæ nunquam ponatur ſine auxilio gratiæ (eò quòd talis converſio non poſſit ſtare cum originali peccato, neque iſtud auferri ſine gratia) potentia tamen ad ſe convertendum in Deum ut authorem naturæ ſtare poteſt, etiam in ſtatu naturæ lapſæ, ſine auxilio gratiæ, cum ſolo auxilio ſpeciali ordinis naturalis, ut communiùs docent noſtri Thomiſtæ in Tractatu de gratia. Ex quo patet ſolutio ad primam probationem in contrarium: nam quando Thomiſtæ docent in tractatu de gratia, hominem in ſtatu naturæ lapſæ non poſſe diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, ſine gratia, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu ſeparata; hanc enim dicunt hominem habere ſine gratia, cum ſolo auxilio ſpeciali ordinis naturalis, ſed de potentia conſequente & applicata ad actum, ſeu cum illo conjuncta, quæ ſine auxilio efficaci ordinis ſupernaturalis, applicante potentiam ad agendum, ſtare nequit; cùm repugnet hominem, in ſtatu elevationis ad finem ſupernaturalem, actu & de facto ſe convertere in Deum ut authorem & & finem naturalem, niſi etiam ſimul ſe convertat in ipſum ut finem & authorem ſupernaturalem, ut eodem in tractatu de gratia oſtendemus.

Ex quo etiam patet ſolutio ad ſecundam probationem: cùm enim fieri nequeat, quod in adimpletione actuali ſupra dicti præcepti (quæ ſecundùm ſe & diviſim conſiderata fieri poſſet viribus naturæ) non admiſceantur de facto auxilia ſupernaturalia diſponentia ad gratiam, non ſequitur hominem ex ſolis viribus naturæ ſe diſponere ad gratiam, vel gratiam juſtificationis, aut aliqua ſupernaturalia auxilia, dari infallibiliter facienti quod eſt in ſe ex ſolis viribus naturæ, ſed ſolùm ex auxilio gratiæ. Unde directè S. Thomas locis citatis docet, axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*, debere intelligi de illo qui facit quod in ſe eſt, adjutus gratiâ. Et hîc art. 6. ait quod *ſi puer perveniens ad uſum rationis, ſeipſum ordinaverit in debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati*: nunquam enim contingit quod puer ad annos diſcretionis perveniens ſeipſum ordinet in debitum finem, & convertat in Deum ut authorem naturæ, niſi etiam ſeipſum ordinet & convertat in Deum ut authorem & finem ſupernaturalem, & mediante iſtâ converſione ſe diſponat ad gratiam ſanctificantem, quæ remittit ſeu delet peccatum originale; unde ſequitur peccatum veniale non poſſe in aliquo cum ſolo originali reperiri, ut §. ſequenti patebit.

§. IV.

Alia difficultas expeditur.

Dico tertiò: Impoſſibile eſt quod peccatum veniale ſit in aliquo cum ſolo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. ſæpè citato, ubi id probat duplici ratione.

Prima, quæ habetur in argumento *ſed contra*, 312. ſumitur ab inconvenienti, quod ſequeretur ex adverſa ſententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non eſſet locus in quo puniri poſſet: nam in lymbo puerorum pro ſolo originali puniuntur homines: ad purgatorium non deſcendunt niſi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cælum conſcendant: ad infernum verò propter ſolùm peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec valet quod aliqui dicunt, pertinere ad di- 313. vinam providentiam res ita diſponere, ut non permittat eum qui habet peccata venialia cum ſolo originali, mori in tali ſtatu, quouſque aut juſtificetur, aut aliquod mortale committat: ſicut non permittet peccatorem prædeſtinatum mori, quouſque à peccato mortali exeat, neque juſtum reprobum, quouſque in illud incidat. Non valet (inquam) nam præterquam quod hoc videtur gratuitum, & irrideatur à pluribus, non evacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconveniens: illud enim non ſiſtit in eo tantùm quod anima cum peccato originali & veniali ab hac vita diſcedens, non inveniat tunc receptaculum in futura, in quo puniri poſſit; ſed etiam in eo quod detur aliquis ſtatus hominis in hac vita, cui in futura nullus locus correſpondeat, ad quem homo ipſe ſecundùm præſentem juſtitiam, & juxta merita in quibus invenitur, ſit deſtinatus; quod ſanè abſurdiſſimum eſt. Nam ſi inter alios ſtatus hujus vitæ, quos de lege communi poſſibiles admittimus, nullus eſt qui ſibi non vendicet certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem ſtatum, ex quo ſunt in illo, adeòque ante mortem, deſtinentur; cur dicemus dabilem eſſe illum quem Adverſarii volunt, nempe hominis habentis peccatum veniale cum ſolo originali, ſi in eo exiſtentibus, quatenus in eo ſunt, nullus locus in altera vita correſpondeat, ad quem ſecundùm præſentem juſtitiam deſtinentur?

Quod poteſt confirmari & illuſtrari exemplo, 314. quod ab ipſis Adverſariis adducitur. Licèt enim ad divinam providentiam pertineat res ita diſponere, ut non permittat peccatorem prædeſtinatum mori, antequam gratiam recuperet, nec juſtum reprobum, antequam eam amittat; tamen dum ſunt in hac vita, unuſquiſque ratione ſtatûs in quo eſt, habet aliquem locum ſibi correſpondentem in illa, in quo puniri aut præmiari poſſit: nam juſtus quandiu talis permanet (ſive aliàs prædeſtinatus, ſive reprobus) ſit ex vi ſtatûs, & ſecundùm præſentem juſtitiam, deſtinatus eſt purgatorio vel cœlo: peccator verò (ſive aliàs reprobus, vel prædeſtinatus) dum peccator eſt, & ſecundùm præſentem juſtitiam, inferno: Ergo ſimiliter, eſto quod ſpectet ad divinam providentiam res ita diſponere, ut non permittat eum, qui habet peccata venialia cum ſolo originali, mori in tali ſtatu; ſi tamen hic ſtatus ſit poſſibilis, debet in eo exiſtentibus, quatenus in eo ſunt, ac ſecundùm præſentem juſtitiam, aſſignari in alia vita aliquis locus, qui ipſi corref-

correſpondeat: unde cùm ille aſſignari nequeat, ut oſtendimus, non leve argumentum eſt, hujuſmodi ſtatû eſſe impoſſibilem, & peccatû veniale non poſſe in aliquo cum ſolo originali reperiri.

214 Secunda ratio, quam S. Doctor habet in corpore ejuſdem articuli, poteſt ſic proponi. Si in homine poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, vel hoc ei conveniret ante primum inſtans uſûs rationis & libertatis, vel in ipſo inſtanti, vel immediatè poſt illud inſtans? Nullum ex his dici poteſt: Ergo &c. Major patet à ſufficienti enumeratione: Minor verò probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod hoc non poſſit convenire homini ante primum inſtans uſûs rationis, manifeſtum videtur: quia ut homo poſſit peccare venialiter, debet eſſe rationis & libertatis particeps: Sed ante primum inſtans uſûs rationis & libertatis, nec rationis nec libertatis eſt compos, ut de ſe conſtat: Ergo ſicut ante illud inſtans, defectu uſûs rationis & libertatis, non eſt capax peccandi mortaliter, ita nec venialiter. Quod verò non poſſit id ei competere in ipſo inſtanti uſûs rationis & libertatis, vel immediatè poſt, ſic poteſt oſtendi. Puer in primo inſtanti uſûs rationis aut juſtificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non poteſt in eo inſtanti, vel immediatè poſt, reperiri in ipſo peccatum veniale cum ſolo originali. Conſequentia patet: nam ſi juſtificetur, conſequetur per gratiam remiſſionem originalis peccati: ſi verò peccet mortaliter, peccatum veniale, quod poſtea committet, non erit cum ſolo originali. Antecedens verò probatur ex dictis in præcedentibus aſſertionibus: Nam ut ibi oſtendimus, puer in primo inſtanti uſûs rationis tenetur inexcuſabiliter ſe convertere in Deum, vel explicitè, vel ſaltem implicitè: ſi adimpleat hoc præceptum, eo ipſo in eodem inſtanti à peccato originali mundatur per gratiam juſtificantem, quę ipſi infunditur à Deo; quia amor Dei ſuper omnia non eſt compoſſibilis cum hac culpa, ſicut neque cum alia mortali, ut ſupra oſtendimus: ſi verò adimplere omittat, peccat mortaliter peccato omiſſionis: Ergo puer in primo inſtãti uſûs rationis, aut juſtificatur, aut mortaliter peccat.

215 Hanc rationem D. Thomæ aliquibus inſtantiis enervare conantur Adverſarii. In primis objiciunt, Ratio in homine non expeditur omnino ſubitò, ſed ſucceſſivè & paulatim ligamina ejus tolluntur, priùſq; pervenit ad uſum imperfectum & ſemiplenum, quàm ad plenum & perfectum: Ergo cùm imperfecta deliberatio ſufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiſcentiæ promò-ſecundis (unde pręter peccata venialia ex genere, vel ex levitate materiæ, admittuntur à Theologis alia, quæ venialia dicuntur ex deliberatione, ſeu ex defectu plenæ & perfectę deliberationis, ut ſuprà declaravimus) puer ante primum inſtans morale uſûs rationis, in quo habet plenum & perfectum diſcurſum, ſeu rationis & libertatis uſum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: ſubindeque peccatum veniale cum ſolo originali tunc etiam in eo exiſtere poterit.

Art. 1. §. 1. notabili 3

216 Confirmatur & explicatur hoc magis. Indubitata doctrina eſt apud Theologos, quod delectatio de illicito objecto mortali (quæ in ſomno nullum eſt peccatum, quia totaliter uſus rationis & libertatis eſt ligatus, & in vigilia eſſet mortale peccatum) inter ſomnum & vigiliam eſt tantùm peccatum veniale, ob imperfectum uſum rationis & libertatis pro illo ſtatu in quo non adeſt tanta libertas, quæ ad peccatum mortale ſufficiat: idem eſt de evigilante ex ebrietate, vel ex amentia. Similiter ergo cùm puer paulò antequam ad primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis perveniat, ſit quaſi inter ſomnum & vigiliam libertatis, & veluti in crepuſculo uſûs rationis, nondum tamen perfectum ejus uſum & illuſtrationem attingat, poteſt tunc peccare venialiter, licèt defectu plenæ & perfectæ libertatis non poſſit peccare mortaliter.

Ad argumentum reſpondeo, dato Antecedenti, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dico cum Cajetano hîc art. 6. §. *Ad objectionem, Quod licèt ad peccandum venialiter minùs libertatis ſufficiat in exercitio quàm in mortali, quia abſque deliberatione peccatur venialiter: non tamen ſufficit in facultate, quia non peccatur venialiter abſq; libera facultate dominandi ſuper ſingulos motus, quæ facultas abſque plena libertate non eſt.* Unde cùm puer ante primum inſtans morale uſûs rationis careat tali facultate, etſi fortè aliquem uſum imperfectum libertatis & rationis habere poſſit, tamen tunc incapax eſt peccandi venialiter. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem, & diſcrimen quod inter puerum ante primum inſtans uſûs rationis, & hominem inter ſomnum & vigiliam conſtitutum, reperitur: iſte enim in habitu habet facultatem plenè deliberandi, licèt non plenè & perfectè expeditam, ſed aliqualiter impeditam: ille verò nec in actu, nec in habitu illam habet; & ſic licèt primus ſit capax peccandi venialiter, non tamen ſecundus. 217

Addunt Carmelitæ Salmanticenſes hîc dubio 2. §. 2. quod etſi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam & imperfectam ante perfectum uſum rationis, hæc tamen eſt libertas ſolùm ad operandum indifferenter phyſicè, ſed non moraliter: quia cùm, ob imperfectum lumen, non poſſit ante perfectum uſum rationis cognoſcere conſonantiam vel diſſonantiam ſuorum actuum à lege, ante illud tempus eſt incapax omnis moralitatis, quæ in ſubjectione actûs ad regulas morum conſiſtit, ſubindeque exigit in agente morali aliquam conſonantiæ & diſſonantiæ à lege notitiam: unde cùm ad peccandum venialiter requiratur libertas ad operandum indifferenter, non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter, eò quod peccatum veniale ſit actus humanus & moralis, puer ante primùm inſtans morale uſûs rationis non poteſt peccare venialiter, ſicut tunc non poteſt benè moraliter agere, nec mereri. 218

Secundò opponunt nobis Adverſarii ad enervandam eandem rationem D. Thomæ, quod etſi ante inſtans morale uſûs rationis nequeat puer peccare venialiter, id tamen præſtare poterit in illo inſtanti, antequam vel adimpleat præceptû dilectionis Dei, vel ejus omiſſione mortaliter delinquat: quia cùm illud inſtans nõ ſit mathematicum & omnino indiviſibile, ſed morale, claudens in ſe aliquod temporis ſpatium, & ſatisfiat tali præcepto, ſi in toto illo inſtanti, vel in ejus termino adimpleatur, poteſt aſſignari tẽpus ſufficiens ad peccãdum venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam urgeat ejus adimpletio, illud nimirum quod ab initio illius inſtantis moralis uſque ad terminum excluſivè decurrit: cur enim in illa intermedia duratione nõ poterit aut loqui verbû otioſû, aut leve mendaciû proferre, aut vanã aliquã cogitationem admittere? 219

Reſpon-

Digitized by Google

220 Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licèt inſtans, pro quo urget præceptum dilectionis Dei, non ſit mathematicum, ſed morale, ſubindeque includat tempus ſufficiens ad deliberandum tam de aliis rebus, quàm de adimpletione præcepti ſe convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concesſo, ut quamprimò poſſit, deliberet de ſeipſo, & de ordinatione ſui in bonum honeſtum: unde ſi non quamprimò poteſt deliberet, eo ipſo peccat mortaliter, retardans voluntariè adimpletionem præcepti: ſicut peccaret non adimplendo illud, ſtatim ac deliberationem perficeret. Porro qui in illo tempore neceſſario ad deliberandum diverteret attentionem ad verbum otioſum, vel mendacium proferendum, vel ad aliquid ſimile agendum, hoc ipſo retardaret voluntariè deliberationem quæ inſtat, & per conſequens præcepti adimpletionem. *Cum enim* (inquit Cajetanus) *virtus unita ſit major ſeipsâ disperſâ, & à majori virtute citiùs fiat aliquid, quàm à minori, cæteris paribus, conſequens eſt ut citiùs deliberet non divertens: ac per hoc qui ad aliud aſpicit vanè, non quàm citò poteſt deliberat, liberè ſuam vim minuens; & ſic reus eſt omiſſionis præcepti, divertendo, & non quàm citò poteſt deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur tamen ante terminum nullum impedimentum apponere charitati, & propterea apponendo peccat mortaliter ante terminum; ſicut deliberationi operam non dans ante inſtans quod terminaſſet deliberationem, peccat omiſſione.*

221 Addo cum Salmanticenſibus, quod cùm in illo inſtanti morali Author naturæ tunc ſpeciali dictamine, in intellectu pueri cauſato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de ſeipſo in ordine ad debitum finem, vel nullo modo, vel non niſi ex induſtria & datâ operâ, poteſt puer ad aliud cogitandum diverti; & ideò ſi quæ tunc diverſio fieret, vel ad dicendum mendacium, vel ad aliquid aliud, per quod deliberatio illa retardaretur, jam non quaſi ex ſurreptione aut ſemiplena tantùm advertentia incidens, damnaretur ad ſolam culpam venialem, ſed ut habita ex animo, & datâ operâ, imputaretur ad mortalem.

222 Objicies ultimò: Etſi puer in inſtanti uſûs rationis adimpleat ſupradictum præceptum, & ſeipſum ordinet ad bonum honeſtum, aut explicitè convertat in Deum ut authorem & finem naturalem, non tamen neceſſe eſt ut in eo inſtanti juſtificetur, ſubindeque à peccato originali mundetur, ſed poteſt ejus juſtificatio differri, ſaltem per aliquod breve tempus, in quo proinde dabitur locus, ut puer ante ipſam juſtificationem venialiter peccet, etiamſi nihil mortale committat: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Conſequentia patet ex ſupra dictis. Antecedens probatur: Primò quia ad juſtificationem non ſufficit amor Dei præcisè ut finis naturalis, ſed requiritur amor finis ſupernaturalis, qui eſt à charitate. Secundò, quia ad juſtificationem requiritur etiam cognitio myſteriorum quę fides credit, ut docetur in tractatu de juſtificatione, & de fide: Sed hanc cognitionem pueri non ſemper habent in primo inſtanti uſûs rationis, quia illa non habetur niſi per inſtructionem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient ſine prædicante?* plurimi autem ſunt pervenientes ad uſum rationis, qui nihil audierunt de myſteriis fidei; neque habent à quo illa addiſcant, ut patet de illis qui apud gentiles & barbaros, ubi nulla fulget lux Evangelii, nutriuntur: Ergo illi, etſi in inſtanti uſûs rationis prædictum præceptum adimpleant, & ſe in bonum honeſtum, aut in Deum ut authorem naturæ convertant, non tamen ſtatim juſtificantur, ſed poſt tempus, in quo de myſteriis fidei inſtruantur, ut ea poſſint credere.

Confirmatur ex D. Thoma qu. 14. de verit. art. 11. ubi proponens ſibi hunc caſum, nempe quod aliquis nutritus in ſylvis, vel apud barbaros, ubi nihil de noſtra fide audiret, ſequeretur per omnia ductum naturalem rationis in appetitu boni & fuga mali, ſubindeque adimpleret præceptum de quo agimus, non ait fore juſtificandum in eodem inſtanti, ſed expectandum potiùs quouſque Deus vel ſpeciali revelatione manifeſtaret illi prædicta myſteria, vel mitteret illuc prædicatorem à quo inſtrueretur. *Si aliquis* (inquit in reſp. ad 1.) *taliter nutritus, ductum naturalis rationis ſequeretur in appetitu boni & fuga mali, certiſſimè tenendum eſt, quod ei Deus, vel per internam inſpirationem revelaret ea quæ ſunt ad credendum neceſſaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, ſicut miſit Petrum ad Cornelium, Actorum 10.* Sed ut prædicator mittatur, & miſſus perveniat, & perveniens inſtruat puerum, neceſſarium eſt tempus & dilatio aliqua, ut de ſe patet: Ergo puer ille ſequens ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, ſubindeque adimplens præceptum de quo agimus, non ſtatim juſtificaretur, ſed ejus juſtificatio toto eo tempore differretur. 223

Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum eſt, puero prædictum pręceptum adimplenti infallibiliter à Deo conferri gratiam & charitatē, per quam juſtificatur: nam cùm efficax converſio in Deum ut finem ultimum naturalem, ſit incompoſſibilis cum averſione ab ipſo Deo ut fine ſupernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpâ, quæ eſt averſio ab iſto fine, eliciat talem converſionem, niſi ſimul aut priùs ab originali culpa mundetur: atque adeò niſi gratia & charitas ibi concurrant, ſaltem ut removētes illam averſionē, converſionem iſtam prohibentē. 224

Ad ſecundam probationem dico, quod ad juſtificationem non eſt neceſſarium neceſſitate medii cognoſcere, & credere explicitè omnia objecta & myſteria fidei, ſed tantùm aliqua. Quæ autem illa ſint, diſputant Theologi 2. 2. qu. 2. art. 8. ubi Bannez dubit. 2. ſatis probabiliter cenſet, ſufficere ſi credatur explicitè illud quod ait Apoſtolus ad Hebræos 11. nempe quod Deus eſt, & ſperantibus in ſe remunerator eſt: unde hanc cognitionem explicitam habent pueri, qui adimplent præceptum de quo agimus, & ſe convertunt in Deum in primo inſtanti uſûs rationis. Nec obſtat quod illi interdum nihil audierint de Deo, & de ejus providentia, aliiſq; myſteriis, neceſſitate medii ad juſtificationem credendis, ſi quæ illa ſint, nec aliquem habeant à quo de illis inſtruantur: Nam ſi Deus ſuâ infinitâ miſericordiâ conferat auxilium efficax ad implendum præceptum puero ita ſe habenti, Deus per ſeipſum immediatè illi manifeſtabit interiùs quæcumque 225

explicitè ſub prædicta neceſſitate credenda ſunt: neq; ſpecialior aut magis extraordinaria cenſeri debet hæc providentia, quàm illa miſericordia & voluntas abſoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apoſtoli, *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hac internâ manifeſtatione uti non vult.

226. Ad confirmationem, ex authoritate D. Thomæ deſumptam, reſpondetur primò, S. Doctorem non dicere determinatè, puerum illum in ſylvis vel apud barbaras gentes educatum, & ſequentem ductum naturalis rationis in apetitu boni & fuga mal, ſubindeq; implentem præceptum de quo agimus, eſſe per prædicatorem fidei, quem Deus ad eum dirigeret, inſtruendum de myſterijs, neceſſariò neceſſitate medij ad juſtificationem credendis, ſed vel hoc modo, vel à ſolo Deo interiùs illuminante, ſeu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia ſimul proponente; quod fieri poteſt in eodem inſtanti, quo puer ille adimplet præceptum, & ſe convertit in Deum, ſubindeq; in eodem inſtanti poteſt à peccato originali mundari, cum ſola prioritate naturæ & cauſalitatis, quæ inter gratiam juſtificantem & actus ad ipſam proximè diſponentes reperitur, de qua in materia de juſtificatione.

227. Secundò reſpondeo cnm Alvare, Gonxale, & alijs Thomiſtis, quòd inſtructio illa pueri in ſylvis nutriti, & ſequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem extremum recurrit, non eſt inſtructio indiſpenſabiliter neceſſaria ad juſtificationem, aut de illis myſterijs, quæ neceſſe eſt credere neceſſitate medij ad primam gratiam obtinendam, ſed de alijs, ſine quibus explicitè creditis poteſt cōferri talis gratia; ſicut eſt myſterium Trinitatis, Incarnationis, Mortis, & Reſurrectionis Chriſti, & alia hujuſmodi, ad quæ addiſcenda & explicitè credenda tenetur homo quamprimùm poteſt neceſſitate præcepti, imò, ut multi volunt, neceſſitate medij omnino requiſiti ad ſalutem & gloriam obtinendam. Unde recurſus ille ad externum prædicatorem, ſupponit puerum, ad quem inſtituendum mittitur, eſſe jam juſtificatum, & per internam illuſtrationem de myſterijs ad juſtificationem neceſſariò credendis à Deo inſtructum & illuminatum; & ſolùm à D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide pleniùs inſtruatur; ſicut patet exemplo Cornelij, quo ibidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum miſſus eſt Petrus, erat jam juſtificatus, & habebat fidem & gratiam: *Alioquin ejus operatio non fuiſſet accepta Deo, cui ſine fide nullus placere poteſt*, ut ait idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 10. art. 4. ad 3. ſubdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifeſtatâ Evangelij veritate: unde ut eum in fide pleniùs inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS.

DE LEGIBUS.

Ad quæſtionem 90. D. Thomæ, uſque ad 109.

PRÆFATIO.

N*OLVI* (AMICE LECTOR) *ut in noſtra Theologia, velut integro corpore, hanc de legibus partem deſiderares, quam ego ſæpiùs in plurimis Theologis deſideravi, quos prope exleges dixerim, quòd hanc de legibus tractationem prætermiſerint; quibus utilius nihil ad humana vitæ officia inſtituenda, aut neceſſarium magis eſſe poteſt: quæ, ut Tullius voluit, inſtar nervorum & ſanguinis per membra effuſi, Rempublicam ſervant; imò & quibus univerſa hæc rerum omnium ſeries regitur & conſtat. Neque enim ſingulis ſolùm hominibus, aut rebus publicis impoſitas eſſe leges exiſtimandum eſt; cùm ipſa rerum, elementorum, cœlorumq́ compages, quam univerſum & mundum dicimus, ita poſitis ſervatiſq́ legibus conſtet, ut veriſſimè dici poſſit, quod de rebus publicis Ariſtoteles ſcripſit, earum ſalutem in legibus conſtitutam eſſe.* [*3. Rhetor.*] *Cùm Deus prima mundi fundamenta jaceret, & immenſam hanc corporum molem, velut extenſâ lineâ,* [*Iob. 38.*] *ut loquitur Scriptura, metiretur, legimus poſitam legem* aquis ne tranſirent fines ſuos: [*Prov. 8.*] *nec aliud menſura, numerus, ponduſq́ rerum ſignificant, quàm æternam illam legem, quæ omnia in ordinem cogit, res ad ſuos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim putes iratum turbatumq́ mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immenſis aquarum voluminibus, quas procellæ, tempeſtateſq́ ſonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hæc impreſſâ littori ſcriptâque lege coercetur, eamq́ legem veritum, ut è Patribus quidam dixit, mare pronum in littore, curvatiſq́ fluctibus, termini poſitorem adorat. Sed quid de cœlorum motibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Vtinam tam obtemperaret homo legi ſibi inſitæ, quàm res inanimes & ſolius Dei imperii capaces, poſitis ſibi legibus parent. Nec verò ita ſuo arbitrio* [*Lib. de diligendo Deo.*] *hominem relictum eſſe cenſendum eſt, ut nullis eum natura doceat legibus, honeſta, virtuti & rationi conſentanea proſequi, & prava devitare. Habet homo* innatam nec ignotam ſibi legem, *inquit Bernardus, quæ facienda & proſequenda demonſtrat, & quæ his contraria prohibet.* [*Lib. 6. inſtit.*] *Hanc legem Tullius ſummâ eloquentiâ explicuit, & ut Lactantio referenti viſum eſt, penè divinâ voce depinxit.* Eſt quidem (*inquit Tullius*) vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffuſa per omnes, conſtans, ſempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando à fraude deterreat. Huic legi nec prorogari fas eſt; neque derogari aliquid licet; nec tota abrogari poteſt. Nec verò per ſenatum, aut per populum ſolvi hac lege poſſumus: nec eſt quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, & alia nunc, alia poſthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & ſempiterna & immutabilis continebit: unuſq; erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, diſceptator, & lator. *Hæc ſane egregia legis naturæ, impreſſæ mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verùm præter eam naturæ legem vel inditam homini rationis capaci, vel impreſſam creaturis, omnis ſensûs & rationis expertibus; alias inter homines à ſapientibus promulgari leges neceſſe fuit, ad ſocietatem hominum tuendam, ad inſtituendum regimen, ad ſuum cuique jus ſervandum, & improborum hominum petulantiam coërcendam. Nam quod probos attinet, juſto non eſt lex poſita, & ut Ariſtoteles inquit,* [*Lib. 4. Ethic. cap. 8.*] politus & liberalis homo, ita animo affectus eſt, ut ſibi lex eſſe velit. *Etenim nihil ſæpiùs de his naturali lege ſtatuitur, quæ in variis caſibus, negotiis, cauſiſq́ accidunt, de quibus ſententia ferenda eſt: nec præterea omnium hominum arbitrio permittendum fuerat, ut de his rebus ſtatuerent, & judicium ferrent, cùm ſolent variis affectibus duci, à quibus in eadem re, non eadem ſæpiùs judicia proficiſcerentur. Rectè enim T. Livius dixit,* [*Lib. 2.*] hominem eſſe à quo impetres, ubi jus ubi injuria; eſſe gratiæ locum, eſſe beneficio; & iraſci & ignoſcere poſſe; inter amicum & inimicum diſcrimen eſſe. *Igitur conſtituendæ leges erant, firmæ, immutabiles, quibus in cauſa pari, eadem vel ſupplicia vel præmia decernerentur. Vnde legem dixit idem hiſtoriarum ſcriptor,* rem ſurdam, & inexorabilem eſſe, ſalubriorem, melioremq; inopi, quàm potenti, nihil laxamenti ac veniæ habere, ſi modum exceſſeris. *Sed quid de divinis legibus ſtatuendum? An non præter eas leges quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam inſtituuntur, quæ in re potiores habent*

bent

bent & duces Philoſophos: alia conſtitutæ ſunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sanè non omnia legibus conſtarent & regerentur, niſi Religio ſuas leges haberet, quibus & veri numinis cultum doceret, & illæſam ſanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, ſuæque Religionis partem præcipuam fecit. Alteram veterem, quæ penè oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, uſumq́; revocaret; alteram gratiæ, quæ imperfectam veterem perficeret, & vacuam impleret: alteram, quâ Iudæi, ut ſervi timore; alteram quâ Chriſtiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregiè enim Auguſtinus dixit, facili diſcrimine utramq́; legem diſtingui, timore & amore. Enimverò quod perennitatis argumentum à Iudæis exiſtimatum eſt legem in lapidibus ſcriptam, ut apud Romanos æreis tabulis ad perpetuitatem leges incidebantur; verius inflexum legis veteris rigorem demonſtrabat. Vix enim alia durior, rigidiorq́; lex eſſe potuit, quam quæ tot ceremoniis eas quibus lata fuerat, baptiſmatibus, cæteriſq́;, ut vocat Apoſtolus, legis juſtitiis onerabat, ut importabile jugum dici potuerit; & quæ tot victimarum ſanguine ſancita eſt, ut pene dixerim, quod de Draconis cujuſdam legibus Ariſtoteles dixit, ſcriptam ſanguine videri potuiſſe. Sed ejuſmodi lex eſſe debuerat impoſita ſervis, qui niſi verberibus meliores non fiunt. Verùm facilior legi veteri ſanctiorq́; lex nova, filiis non impoſita, ſed data ſucceſſit; quæ ſcripta in cordibus tota gratiâ & amore conſtat, amore regit, amore ſervatur, & cùm ultima ſit, omnium abſolutiſſima cui nihil deſit, præter cæteras, quatuor dotes habet, quæ in humanis legibus ac veteri deſiderabantur, quas ſummâ eloquentiâ Vates explicat, ut D. Thomas advertit. Imaculata eſt, quàd nihil pravum aut jubeat aut 1.2. quæſt. permittat. Convertens animas, quòd nedum externos hominum motus, ſed internos etiam, in- 91. art. 4. timoſq́; animi ſenſus regat. Teſtimoniũ fidele, quòd nulli errori obnoxia ſit. Sapientiam præſtans parvulis, quòd ad æternam beatitudinem hominem vocat & promoveat. Hæc legum omnium officia & dotes: unde manifeſtum ſit, rerum omnium, naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis ſalutem, in legibus conſtitutam eſſe. Non putabam (AMICE LECTOR) me tam multa de legibus præfationis loco dicturum; ſed duntaxat volueram parumper in limine te ſiſtere, ne te magis impellere, quàm ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil eorum præmittere potui, ut probarem quod ex Philoſopho à me propoſitum initio fuerat, rerum omnium ſalutem, in legibus ſitam eſſe, legibus totius univerſi ordines conſtare. Sed hoc ſaltem commodum reportabo, ut totius tractationis ſynopſim & partitionem delineaverim. Diſputationibus enim quas inſtitui, tractationem omnem abſolvam: & naturam, munera, dotes legum, hoc ordine, in communi, æternæ naturalis, humanæ, divinæ, veteris, & novæ explicabo.

 DISPU-

DISPUTATIO PRIMA.

De Lege in communi.

Ad quæſt. 90. D. Thomæ, & duas ſequentes.

CUM juxta Apoſtolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipſumq; peccatum legis tranſgreſſio ſit, ad perfectiorem Tractatûs de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus ſubjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab univerſalibus ad particularia deſcendamus, primò agemus de lege in communi, deinde varias ejus ſpecies exponemus.

Articulus I.

Vtrum lex eſſentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

1. NOtandum primò, hoc nomen *lex* dici, vel à legendo, eò quòd homo in ipſa legit quod illi agendum vel omittendum eſt, aut quia leges olim ſcripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Iſidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 1. de legibus cenſet, quia ipſa lex eſt regula eligendorum. Vel juxta D. Thomam hîc art. 1. Caſſiodorum, & Damaſceni commentatorem, lib. 4. fidei cap. 23. à ligando, *quia per eam ligantur ſubditi ad ipſius obſervantiam*, ut ait S. Doctor. Vel ut loquitur Caſſiodorus apud prædictum Damaſceni commentatorem, *eò quòd animos noſtros liget, ſuiſque teneat obnoxios conſtitutis.* Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges ſæpiùs ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur: Pſal. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A ſæculo confregiſti jugum meum, rupiſti vincula mea, & dixiſti: Non ſerviam.*

2. Notandum ſecundò ex Sylveſtro, verbo *Lex* num. 1. hæc nomina lex, jus, ſtatutum, aut conſtitutio, idem ſignificare. Dicitur enim jus, quatenus oſtendit unicuiq; tribuendum eſſe quod ſuum eſt. Dicitur ſtatutum, quia ſtabile & firmum debet eſſe ad omnes. Dicitur conſtitutio, quatenus plurium conſilium & conſenſus debet præcedere & concurrere ad ſtabiliendam legem. Deniq; dicitur lex, quatenus per eam ligantur ſubditi ad ipſius obſervantiam.

3. Notandum tertiò, nonnulla eſſe, quæ nonniſi impropriè leges appellantur, cujuſmodi eſt naturalis inclinatio & impulſio appetitûs ſenſitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati; & naturalis aquarum neceſſitas à Deo impoſita ne tranſeant fines ſuos, Proverb. 8 *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis ne tranſirent fines ſuos*; id eſt quando ponebat cauſas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum lex accipitur lato mo-

A do pro norma ſeu regula quarumcumq; actionum tam intellectûs quàm voluntatis, ut cùm dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege ſic latè & impropriè accepta, non agimus in præſenti, ſed illam in propria & ſtricta acceptione, prout eſt regula & menſura actuum humanorum, conſideramus.

Demum exiſtentiam ſeu neceſſitatem legum, ut certam & manifeſtam ſupponimus; eam enim inſinuat ipſa natura creaturæ intellectualis, 4.
quæ cùm non poſſit eſſe ſibi regula moralium operationum, neceſſariò eget aliquo ſuperiore, à quo certâ lege & normâ in ſuis operationibus dirigatur, ne à fine ad quem creata eſt aberret. Cùm enim ipſa natura defectibilis ſit, & à fine honeſtatis ad quem inclinat, deflectere poſſit, neceſſaria ei eſt aliqua lex, quæ illam per certam normam ad ſuum finem dirigat. Quæ ratio non ſolùm demonſtrat neceſſitatem legis naturalis
B ad finem naturalem conſequendum, ſed multò magis neceſſitatem legis ſupernaturalis ad finem ſupernaturalem obtinendum; nam cùm hic ſit altior, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non poteſt ad illum pertingere, niſi & altiori lege dirigatur, & auxilijs ſupernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni ſtatu legem neceſſariam fuiſſe creaturæ intellectuali, cum in omni ſtatu maneat ſubjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos ſaltem actus, quibus finem ſuum naturalem vel ſupernaturalem conſequatur.

Poteſt etiam legum neceſſitas ac utilitas ipsâ experientiâ comprobari, cùm conſtet nullam Rempublicam abſq; legibus ſtare poſſe; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia ſcelera, quæ ſtatim Rempublicam funditus evertunt, impunè graſſarentur, juxta illud vulgatum Auguſtini: *Remotâ juſtitiâ* (quæ per leges potiſſimum ſtatuitur) *quid ſunt regna, niſi magna* 4. de civit. c. 4.
C *latrocinia?* Cui etiam conſonat illud Iſidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Factæ ſunt leges, ut humano metu humana coerceatur audacia, tutaque ſit inter improbos innocentia, & in ipſis improbis formidato ſupplicio refrænetur nocendi facultas.* Quare meritò ait Ariſtoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ ſalutem in legibus conſtitutam eſſe.

Huc revocari poſſunt quædam legis encomia, quibus ejus neceſſitas & utilitas optimè declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus ſic dicitur: *Lex eſt commune præceptum, virorum prudentium conſultum; delictorum correctio, communis Reipublicæ ſponſio.* Dicitur etiam lex mens & conſilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, juſtitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum ut ait Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia acquireretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.*

His

5. His ſuppoſitis, quantùm ad nomen, & neceſſitatem, atque exiſtentiam legis, ut ipſius quidditatem & eſſentiam declaremus, inquirimus, an lex eſſentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus exiſtat? In cujus difficultatis reſolutione tres reperio Theologorum ſententias. Alii enim cenſent, legem ad voluntatem pertinere, alii ad intellectum, alii ad utramque potentiam. Primum docent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de Oratione quæſt. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe exiſtentem ait eſſe actum ipſius voluntatis juſtæ & rectæ, quo vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundum aſſeritur à D. Thoma hîc art. 1. & ab omnibus ejus Diſcipulis, quos ſequuntur Vazquez, Valentia, Azorius, & alii. Tertiam denique ſententiam, in utroque actu intellectûs & voluntatis eſſentiam legis conſtituentem, tuentur Gerſon Alphabeto 2. de poteſtate Eccleſiæ, conſiderat. 13. quæ eſt de origine juris & legum, Gregorius Ariminenſis in 1. diſt. ultimâ quæſt. unicâ, & Beccanus in Tractatu de legibus cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præfertur.

DIco igitur, lex, quantùm ad ſuam ſubſtantiam, conſiſtit in actu intellectûs, ſed præſuppoſitivè, & de connotato, importat actum voluntatis.

6. Prima pars eſt D. Thomæ hîc art. 1. ubi illam probat primò, in argumento *ſed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare: Sed hoc eſſentialiter pertinet ad intellectum, ut oſtenderat ſuprà quæſt. 17. art. 1. ubi ſic ait: *Imperare eſt eſſentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujuſdam intimationis eſt rationis.* De quo fusè in Tractatu de actibus humanis.

Diſp. 11. a. 3. Deinde in corpore articuli ſic diſcurrit: Lex nihil eſt aliud, quàm regula quædam & menſura humanorum actuum, ſecundùm quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: Sed regulare & menſurare actus humanos, ad rationem pertinet: Ergo lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam eſt aliquid rationis. Minor patet, Majorem verò ſic oſtendit. In unoquoque genere id quod eſt principium, eſt menſura & regula illius generis; nam unitas quæ eſt principium numeri, eſt menſura omnium numerorũ; & motus primi cœli, qui eſt primus in genere motuum, eſt menſura omnium motuum corporum inferiorum: Sed ratio eſt primum principiũ actuum humanorum: Ergo regulare & menſurare actus humanos, ad rationem pertinet.

7. Poteſt inſuper ſuaderi concluſio hac ratione: Eſſentiale eſt legi obligare ſubditum ſibi ad agendum vel omittendum aliquid; unde, ut ſuprà ex D. Thoma, & Caſſiodoro dicebamus, lex à ligando dicitur: Sed ſola voluntas ſuperioris non obligat ſubditum, quamdiucumque cognoſcat illum, donec ipſi intimetur: Ergo ratio legis non in actu voluntatis, ſed in præcepto aut intimatione intellectûs conſiſtit. Major conſtat, Minor etiam eſt certa, etſi enim aliquis ſciat voluntatem Principis ſui eſſe ut faciat aliquid, non tenetur facere, quouſque ſibi intimetur. Item Religioſus non tenetur facere voluntatem ſui ſuperioris ante intimationem. Contra verò, ſi aliquid præcipiat ſuperior, etiam ſi non habeat voluntatem ut ponatur in executione, tenetur ſubditus exequi; ſicut Abraham, inſtante præcepto Dei, tenebatur filium Iſaac ſacrificare, licèt Deus non haberet voluntatem efficacem, ut ſacrificaretur.

His addi poſſunt plura Scripturæ loca, quibus lex nomine lucis ſignificatur: Pſalm. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui.* Pſalm. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos:* Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux.* Item Chaldaicè lex dicitur *Urajeta*, à verbo *Ur*, quod eſt illuminare, quaſi ejus munus ſit lucere, ſplendeſcere, & illuminare: Sed lumen ac illuminatio ad intellectum pertinent, cùm illuminatio in ſpiritualibus, nihil aliud ſit, quam veritatis manifeſtatio, juxta illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt:* Ergo lex, quantùm ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertinet. Unde Auguſtinus lib. 1. de libro arbit. cap. 6. legem definit, *rationem ſummam, cui ſemper obtemperandum eſt.* Et Cicero lib. 1. de legibus, legem naturalem ſic deſcribit: *Lex* (inquit) *eſt ratio ſumma inſita in natura, quæ jubet ea quæ facienda ſunt, prohibetque contraria.*

Quod verò lex præſuppoſitivè & de connotato importet actum voluntatis, ut ſecunda pars concluſionis aſſerit, manifeſtum eſt: Tum quia proprium eſt legis movere ſubditos ad aliquid agendum: Solus autem intellectus abſque voluntate non poteſt movere. Tum etiam, quia lex non pertinet ad intellectum ſpeculativum, ſed ad practicum, & conſiſtit, ut oſtendemus articulo ſequenti, in actu imperii; Sed actus imperii, licèt elicitivè, & quantùm ad ſubſtantiam, ſit ab intellectu, ſupponit tamen & connotat actũ voluntatis, à quo efficaciam & vim movendi participat, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 17. art. 1. Ergo licèt lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertineat; præſupponit tamen actum voluntatis, illumque de connotato importat. Unde ſi nihil aliud velint Gregorius, & Beccanus, aliique Authores, qui legem ad intellectum & voluntatem pertinere exiſtimant, à veritate non aberrant; ſi verò intendant, legem ſubſtantialiter & ex æquo ad voluntatem & intellectum ſpectare, falſum aſſerunt, cùm repugnet unum ſimplicem actum eſſe elicitivè & quoad ſubſtantiam à duabus potentiis. 8.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjiciunt in primis Adverſarii aliqua Scripturæ teſtimonia, in quibus lex Dei appellatur voluntas Dei: Pſalm. 39. *In capite libri ſcriptum eſt de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Pſalm. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filiis Iſrael voluntates ſuas,* id eſt leges & præcepta ſua. Et 2. Machab. 1. *Det vobis cor omnibus ut colatis eum, & faciatis ejus voluntatem,* id eſt legem ejus ſerveris. 9.

Leges quoque civiles dicuntur eſſe placita Principum, Inſtitut. de jure naturali, gent. & civili §. *Conſtat,* ibidemque §. *Sed & quod dicitur: Quod Principi placuit, legis habet vigorem.* Et Auguſtinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. *Arbitria* (inquit) *Principum pro legibus erant.* Demum Ariſtoteles in Rhetorica ad Alexandrum, cap. 1.

2\. affirmat legem eſſe communem civitatis conſenſum. Et Cicero lib. 1. de legibus docet legem ab electione dictam eſſe. Ergo lex non pertinet ad rationem, ſed ad voluntatem.

10\. Verùm ad hæc facilè reſpondetur cum Magiſtro Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 1. art. 2. illa teſtimonia non convincere legem eſſe actum voluntatis elicitivè, & quantùm ad ſubſtantiam, ſed ſolùm illum præſupponere, & connotare; ſubindeque illa probare quidem ſecundam partem noſtræ concluſionis, ſed non impugnare primam. Lex ergo Dei in Scriptura Sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei ſupponit, vel quia eſt ſignum illius, nam inter ſigna voluntatis divinæ, quæ recenſet D. Thomas 1. part. quæſt. 19. art. 12. unum eſt lex ſeu præceptum. Interdum verò leges divinæ in Scriptura Dei judicia appellantur Pſalm. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis*; quia conſiſtunt formaliter in actu intellectus ordinante & denuntiante Dei voluntatem. Idem dicendum ad alia teſtimonia, lex enim electio, vel arbitrium Principis appellatur, quia arbitriũ & electionem Principis ſequitur, cùm ſcilicet præcipitur quod Princeps elegit & decrevit.

11\. Objiciunt ſecundò: Munus legis eſt movere ſubditos ad rectè operandum, ſeu ad eliciendam operationem ipſi conformem: Sed movere ad exercitium operationis in ordine ad aliquem finem, ſpectat ad voluntatem, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 9. art. 1. idque convincit ipſius ratio, nempe quia objectum voluntatis eſt finis, qui eſt primum principium in agendis: Ergo lex ad voluntatem pertinet.

12\. Reſpondeo, munus legis eſſe movere ſubditos ad rectè operandum, non quomodocumque, ſed intimando, & loquendo, quod eſt proprium intellectus, non autem voluntatis, cui ſolùm convenit movere per modum impellentis, & quantùm ad exercitium actus.

13\. Objiciunt tertiò: Ferre legem eſt actus juſtitiæ legalis, cùm lex ordinetur ad bonum commune, quod à juſtitia legali reſpicitur: Sed juſtitia legalis eſt virtus in voluntate reſidens: Ergo l... pertinet ad voluntatem.

14\. Reſpondeo negando Majorem, nam condere legem non eſt actus juſtitiæ legalis, ſed prudentiæ politicæ aut regalis; unde divina Sapientia Proverb. 8. ita de ſe loquitur: *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*. Prudentia tamen politica vel regalis, quæ leges habet condere, actum juſtitiæ legalis bonum commune intendentis præſupponit. Unde lex eſſentialiter & formaliter ad intellectum pertinet, licèt connotet ordinem ad voluntatem, ejuſque actum præſupponat, ut in ſecunda parte concluſionis declaravimus.

15\. Objiciunt quartò: Lex nihil aliud eſt, quàm regula quædam & menſura humanorum actuum, ut ſuprà dicebamus: Sed regulare humanos actus, pertinet ad voluntatem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 105. ubi aſſerit voluntatem divinam eſſe primam regulam, quà actiones humanæ regulari debent, voluntatem verò Prælatorum eſſe ſecundam regulam participatam à prima: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

16\. Reſpondeo quod voluntas divina eſt prima regula humanorum actuum, ut dirigitur à ratione divina, & non aliàs, ac proinde ratio primæ regulæ humanorum actuum competit per ſe primò rationi divinæ, & participativè rationi

A creatæ; unde etiam voluntas Prælatorum non dicitur ſecunda regula actuum humanorum, participata à prima, niſi prout dirigitur à ratione creata; & ſic intelligendus eſt D. Thomas loco citato, cùm docet voluntatem divinam eſſe primam regulam actuum humanorum, & voluntatem Prælatorum ſecundam regulam, participatam à prima.

Objiciunt quintò Authores tertiæ ſententiæ, 17.
exiſtimantes legem ad intellectum & voluntatem ex æquo pertinere, D. Auguſtinum, qui lib. 22. contra Fauſtum, cap. 27. legem æternam definiens ait, eſſe aut rationem, aut voluntatem divinam.

B Verùm hoc frivolum eſt, nam S. Doctor di- 18.
cens, legem æternam eſſe intellectum aut voluntatem Dei, non intendit illam ex æquo pertinere ad utramque potentiam, ſed ad unam vel aliam, disjunctivè, volens conſultò ab his opinionibus abſtinere, quia nihil ad ſuum propoſitum conducebant. Loco verò ſuprà citato libri primi de libero arbitrio, determinans ex profeſſo hanc quæſtionem, quam in libris contra Fauſtum indeciſam reliquerat, legem definit, rationem ſummam, cui ſemper obtemperandum eſt, ſubindeque eam ad ſolum intellectum quoad ſubſtantiam pertinere, manifeſtè declarat.

C

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis colligitur contra Lorcam, & quoſ- 19.
dam alios Recentiores, legem non conſiſtere eſſentialiter in actu judicii practici intellectus, ſed in actu imperii, ſeu potiùs in aliquo per ipſum conſtituto.

Pro intelligentia hujus corollarii breviter explicandus eſt ordo actuum intellectus & voluntatis, qui ad legis conſtitutionem intervenit. Unde ſciendum eſt, quod legiſlator cognoſcens bonum commune, quod maximè in pace &

D tranquillitate Reipublicæ conſiſtit, intendit hoc bonum, & ex ejus intentione ſtatim ſequitur conſultatio de mediis quibus illud aſſequatur, quæ conſultatio eſt actus intellectus practici, qui dicitur eubulia, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 51. art. 1. & 2. Deinde ſequitur judicium intellectus practici, quod eſt terminus conſilii, & nihil eſt aliud quàm ſententia intellectus approbantis hoc medium præ illo, pro quo actu dirigendo ponitur alia virtus in intellectu, adjuncta prudentiæ, quæ dicitur ſyneſis, ut tradit idem S. Doctor ibidem art. 3. Poſtea ſequitur electio voluntatis, quâ elegit medium quod judicatur convenientius in ordine ad aſſecutionẽ

E finis, pro qua elicienda ponuntur virtutes morales in voluntate, & in appetitu ſenſitivo. Deinque ſequitur alius actus intellectus, qui dicitur imperium practicum, quo per modum ordinationis & intimationis intellectualis, Princeps efficaciter præcipit ſubditis id quod convenientius judicavit & elegit ad bonum Reipublicæ conſequendum: pro quo actu ponitur prudentia, ut conſtat ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 47. præcipuè art. 8. Dicimus ergo legem non conſiſtere in actu illo judicii practici intellectus, qui antecedit electionem. Ratio eſt, quia ut ſuprà dicebamus ad legem pertinet præcipere: Sed judicium de aliquo faciendo ſalvatur ſine præcepto: Ergo lex non pertinet eſſentialiter ad actum judicii qui antecedit electionem, ſed ad actum imperii qui electionem ſubſequitur.

Confir-

Confirmatur: De ratione legis eſt obligare ſubditum ad aliquid agendum, ut patet ex ſuprà dictis: Sed in judicio intellectûs practici non includitur hæc obligatio, nam optimè ſtat Principem judicare eſſe conveniens ut ſubditus aliquid operetur, taleque judicium innoteſcere ſubdito, & tamen ex vi illius non obligari, dum non accedit intimatio quâ ei præcipitur ut illud operetur: Ergo lex non conſiſtit eſſentialiter in actu judicii practici, antecedente electionem, ſed in actu imperii ad illam ſubſecuto, quo Princeps ordinat ſubditum ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando.

20. Dixi autem, *vel potiùs in aliquo per ipſum conſtituto*, quia licèt lex conſtitnatur per ipſum actum imperii, in eo tamen non conſiſtit formaliter, ſed in aliquo ab imperio formaliter diſtincto, & ab ipſo originato, nimirum in quodam dictamine aut verbo practico ipſius actûs imperii, ut docet Conradus hîc art. 1. dicens: *Lex eſt aliquid rationis ſicut dictamen ejus, ab ipſa & in ipſa exiſtens ſubjective tanquam terminus actus intelligendi practici, ſcilicet imperii.* Et infrà circa ſolutionem ſecundi: *Lex* (inquit) *pertinet ad actum rationis practicæ, tanquam ejus dictamen & verbum practicum.*

21. Id etiam colligitur ex D. Thoma hic art. 1. ad 2. ubi ait quod ſicut in operationibus externis eſt diſtinguere operationem & operatum per ipſam, ſicut ædificatum ab ædificatione diſtinguitur; ita in actibus intellectûs tam practici, quàm ſpeculativi diſtinguntur actio & terminus productus per illam, ut in intellectu ſpeculativo terminus primæ operationis eſt definitio, ſecundæ verò eſt enuntiatio, & tertiæ argumentatio: in practico autem ſunt propoſitiones & dictamina practica, quæ fiunt per actiones practicas intellectuales, de quorum numero eſt lex, quæ eſt quoddam conſtitutum per actum rationis, nimirum quoddam dictamen practicum, ſeu verbum dictatum per actum imperii.

22. Ratio etiam id ſuadet: Lex enim habet ſe ad intellectum & ejus actum, ſicut idea ſe habet ad intellectum artificis & artem, utraque enim eſt menſura, regula, & exemplar; illa quidem motum, iſta verò rerum per artem faciendarum: Sed ideo eſt terminus mediâ arte in intellectu productus: Ergo & lex erit terminus medio imperio productus, & verbum practicum illius.

23. Confirmatur: Lex eſt in intellectu Principis non tantùm ſubjectivè, ſed etiam objectivè, tanquam cognitum in cognoſcente, Princeps enim dum legem profert, ad eam attendit, & ipſam cognoſcit: Ergo non eſt actus intellectûs practici, ſed potiùs ipſum verbum practicum, & terminus conceptionis practicæ, & imperii, quo Princeps ſubditos ordinat ad aliquid faciendũ.

ARTICULUS II.

Utrum de ratione legis ſit, quod ad commune bonum ordinetur, quod ſit perpetua, & quod pro communitate feratur?

§. I.

Triplici concluſione hæc triplex difficultas reſolvitur.

24. Dico primò: De ratione legis eſt, quod ſit propter bonum comm[illegible] docuit Plato lib. 1. de legibus, ubi ait, *leges condendas eſſe publicæ pacis gratiâ*, & Cicero, qui ſimiliter lib. 1. de legibus dicit *conſtituendas eſſe leges publicæ ſalutis causâ.* Idem docet Iſidorus lib. 5. Etymologiarum, ubi ait quod *lex eſt nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium conſcripta*, juxta illud duudecim Tabularum, *Salus populi, ſuprema lex eſto.* Item S. Baſilius homil. 12. in principium Proverbiorum, non longè ab initio, dixit leges debere eſſe ad conſequendam in communi bono utilitatem, & non ad privata commoda reſpicientes. Ibidemque addit, in hoc tyrannum à Rege differre, *quòd ille ſua ipſius quomodocumque & undecunque reſpicit, ac tuetur; hic ſubditis conſulere tantum quærit.* Et Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 10. initio: *Tyrannus* (inquit) *ſuam, Rex ſubditorum utilitatem ſpectat.* Demum omnes Theologi & Juriſtæ in eo conveniunt, de ratione & ſubſtantia legis eſſe, ut pro bono communi feratur. Unde lex naturalis tendit de ſe ad bonum commune totius naturæ humanæ; leges divinæ poſitivæ, tendunt omnes ad Dei gloriam, & communem hominum utilitatem, juxta illud Iſaiæ 51. *Lex à me exiet, & judicium meum in lucem populorum requieſcet.* Leges quoque humanæ, tam civiles, quàm Eccleſiaſticæ, referuntur reipſa & omnino referri debent ad bonum commune, & ad illud eſſe utiles; alioquin feruntur invalidè, & verè leges non ſunt; nam poteſtas ferendi leges non eſt data hominibus, ſive à Deo, ſive à Republica, niſi propter bonum commune.

Eandem veritatem demonſtrat S. Thomas hîc art. 2. duplici ratione. Prima ſic breviter ac perſpicuè à Conrado proponitur: Lex eſt in intellectu practico circa illa quæ ſunt ad finem: Ergo debet reduci & regulari per prima principia intellectûs practici: Sed primum principium in practicis eſt ultimus finis & beatitudo: Ergo lex omnis regulari debet & reduci ad ultimum finem ſeu beatitudinem, quæ eſt commune bonum; Unde lex naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem, quæ eſt bonum commune ſibi proportionatum; lex verò ſupernaturalis, ad beatitudinem ſupernaturalem; civilis autem ordinat cives in beatitudinem politicam civitatis aut regni, quæ eſt bonum ſibi proportionatum, maximèque in tranquillitate & pace Reipublicæ conſiſtit. 25.

Dices contra hanc rationem: Lex eſſentialiter pertinet ad intellectum, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo non reſpicit bonum commune ut ultimum finem. Conſequentia videtur manifeſta, ultimus enim finis non reſpicitur niſi à voluntate, cùm ſit ejus objectum. 26.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: Non reſpicit ultimum finem, ſub ratione boni, concedo, ſic enim pertinet ad voluntatem. Sub ratione veri, dirigendo ſcilicet & imperando in ordine ad illud, nego conſequentiam, hoc enim proprium eſt intellectûs.

Secunda ratio D. Thomæ eſt: Lex ordinat hominem ad debitum finem illius: Sed debitus finis hominis eſt felicitas ſeu bonum commune: Ergo lex eſſentialiter reſpicit bonum commune. Major conſtat ex ratione præcedenti, Minor ſic probatur à D. Thoma. Quælibet pars ex natura ſua ordinatur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum: Sed homo eſt pars totius communitatis perfectæ: Ergo per ſe ordinatur ad totam communitatem: At hæc tota communitas 27.

tas

tas per ſe ordinatur ad ſuam felicitatem & commune bonum, cùm reſpiciat illud ut propriam perfectionem ſibi proportionatam, & finem ſibi proprium: Ergo de primo ad ultimum, homo ordinatur ad bonum commune, illudque ex propria natura reſpicit.

28. Demum ſuaderi poteſt concluſio hoc diſcurſu: Poteſtas legiſlativa, quæ eſt in Principe, reſpicit eſſentialiter bonum commune: Ergo & lex. Conſequentia patet, nam actus cujuſcumq; potentiæ non poteſt exire à ratione formali potentiæ cujus eſt actus. Antecedens probatur: Omnis poteſtas condendi leges, quæ eſt in Principibus, vel eſt à Deo, vel à populo: Si à Deo, conſtat omnem conferri propter bonum commune, cùm Deus tale bonum præcipuè intendat. Si à populo, idem patet, nam ſicut illam conferunt omnes, ita eo fine & animo conferunt, ut ad publicum ipſorum bonum exerceatur, non verò ut ad privatum ipſius Principis commodum referatur. Unde in Concilio Toletano 8. cap. 10. præcipitur, *ut qui eligetur in Regem, juret non proſpicere propriis jura commodis, ſed providere patriæ, gentique ſuæ.*

Confirmatur: Inter cauſam efficientem ſeu moventem, & finalem, debet eſſe proportio: Atqui leges non conduntur niſi ab iis qui præſunt multitudini, quique ſunt ſuperiores quolibet particulari homine, in ea multitudine contento: Ergo in bonum commune totius multitudinis dirigi debent.

Dico ſecundò, de ratione legis eſt, eſſe ſtabilem & permanentem, ac durare & obligare quoadusque revocetur, ſubindeque eſſe aliquo modo perpetuam.

29. Colligitur ex cap. ultimo *de officio legati*, ubi dicitur ſtatutum legati habere vim legis & perpetuò durare. Unde Doctores communiter hoc diſcrimen ponunt inter præceptum ab homine datum, per modum præcepti perſonalis, & latum per modum legis ſeu conſtitutionis, quòd purum præceptum expirat per mortem præcipientis l. *Mandatum*, Cod. *Mandati*, non verò lex, ſeu ſtatutum, quia lex non moritur, ut notant Abbas & alii in caput *Irrefragabili*, §. *Cæterùm*, de officio Ordinarii.

30. Patet etiam hæc veritas inductione, nam lex æterna, cùm in mente divina exiſtat, perpetua eſt & immutabilis. Similiter lex naturalis, quæ participatio eſt æternæ, perpetuò durat. Lex etiã divina, tam vetus, perpetua fuit, conſtanter omnes obligando uſq; ad adventum Chriſti; quàm nova, quæ duratura eſt uſque in finem mundi: Ergo etiam leges humanæ, quæ imitari debent, quoad fieri poteſt, naturalem & æternam, ex quibus deducuntur, debent eſſe permanentes & ſtabiles, ut ſint convenientes humanæ gubernationi communitatis, quæ poſtulat ſtabilitatem & uniformitatẽ. Unde leges dicuntur eſſe quaſi fundamenta Reipublicæ, quibus nixa hæret, & veluti vincula & funiculi, quibus conſtricta, firma, ac fixa in cæpto bono perſeverat. Hinc Cicero orat. pro Cluentio, leges, nervos ac ſanguinem Reipublicæ appellat, atque quod ſicut corpora noſtra ſine ſanguine & nervis ſubſiſtere nequeunt, ita nec Reſpublica ſine legibus.

31. Porro triplici reſpectu lex perpetua dicitur: Primò reſpectu ferentis, quia durat, illo licèt mortuo, vel mortuo; non enim expirat lex per mortem ejus à quo fuit lata, ut dicitur cap. ultimo *de officio legati*, ſuprà citato; alioquin magna fieret in Republica legum humanarum mutatio, non ſine magno ipſius detrimento. Secundò reſpectu eorum quibus imponitur lex, quia non ſolùm præſentes obligat, ſed etiam quotquot erunt impoſterum partes illius communitatis. Tertiò, reſpectu ipſius legis, quia talis eſt, ex intentione & modo quo fertur, ut ſemel lata, ſemper duret, donec vel abrogetur, vel ejus materia ita mutetur, ut juſta eſſe deſinat.

Dico tertiò, lex debet ferri pro tota communitate. 32.

Patet hæc concluſio, nam in hoc differt lex à præcepto, quòd præceptum uni, lex omnibus imponitur, quatenus illud ad privatam directionem partis, hæc ad publicam gubernationem Reipublicæ ordinatur. Unde l. 1. ff. *de legibus*, ſic dicitur: *Lex eſt commune præceptum.* Et l. *Iura*, eodem titulo: *Iura non in ſingulas perſonas, ſed generaliter conſtituuntur.* Et l. *Leges ſacratiſſimæ* C. eodem titulo: *Leges ſacratiſſimæ, quæ conſtringunt hominum vitas, ab omnibus intelligi debent, ut univerſi, præſcripto earum manifeſtiùs cognito, vel inhibita declinent, vel permiſſa ſectentur.*

Ratio etiam ſuffragatur, Tum quia lex eſt 33. principalis actus prudentiæ politicæ, vel regalis, quæ per ſe primò reſpicit bonum totius Reipublicæ, vel communitatis. Tum etiam, quia lex debet eſſe perpetua, ut concluſione præcedenti declaravimus: At nulla perſona eſt perpetua pro ſtatu præſenti, pro quo maximè leges neceſſariæ ſunt: Ergo lex non imponitur uni privatæ perſonæ, ſed communitati, quæ perpetua eſt, quatenus durat per continuam ſucceſſionem.

Hanc doctrinam confirmat univerſalis legum 34. inductio: nam lex æterna ad omnes creaturas legis capaces ſe extendit; lex naturalis, quæ æternæ legis participatio quædam eſt, omnes ligat; lex poſitiva divina, tam vetus, quàm nova, pro capacitate perſonarum, earumque exigentia, ad omnes lata eſt: Ergo eadem ratio eſt de quavis alia lege.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam concluſionem: Multæ ſunt leges, quæ privatum bonum reſpiciunt, ut lex naturalis de tuenda propria vita, lex eleemoſynæ, lex correctionis fraternæ, lex confeſſionis ſacramentalis, quæ ſalutem ſupernaturalem pœnitentis reſpicit, & idem eſt de legibus aliorum Sacramentorum. Demum privilegium veram habet rationem legis, dicitur enim privata lex in cap. *Privilegium* diſt. 3. & tamen reſpicit bonum particulare alicujus perſonæ, illius ſcilicet in cujus favorem conceditur: Ergo non eſt de ratione legis ad bonum commune ordinari. 35.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, nam aliud eſt loqui de materia proxima circa quam verſatur lex, aliud de motivo formali propter quod verſatur circa talem materiam; cùm enim lex regula humanorum actuum, ſicut in actibus humanis illa duo diſtinguimus, ita in lege ea diſtinguere debemus. Lex ergo naturalis de tuenda propria vita, reſpicit bonum privatum perſonæ particularis, ut materiam proximam circa quam verſatur, habet tamen bonum commune pro motivo, quod per ſe primò reſpicit; cùm enim quilibet homo ſit pars naturæ humanæ, & pars per ſe ordinetur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum, fit quod bonum cujuſlibet hominis in particulari per ſe ordinetur ad 36.

bonum

bonum totius naturæ humanæ; unde author & conſervator totius naturæ, cujus intereſt reſpicere tale bonum, rectè præcipit, ut quilibet conſervet propriam vitam, ut conſervetur bonum totius naturæ, quod non niſi in individuis poteſt ſubſiſtere. Idem cum proportione dicendum de aliis præceptis in objectione recenſitis, nam licèt præceptum eleemoſynæ, & correctionis fraternæ, reſpiciant bonum privatum particularis perſonæ, ut materiam proximam, tamen id totum ordinant in bonum commune, ad quod pertinet ut pauperes alantur, ne peſtes aut furta graſſentur in Republica, & quod vitia emendentur, quæ ſunt contra bonum commune naturæ rationalis. Similiter licèt leges ſacramentorum, & aliæ ſupernaturales, ad bonum particulare ordinentur, ut ad materiam proximam, hoc tamen totum eſt in ordine ad bonum commune, quod per ſe primò reſpiciunt; ordinantur enim ad cultum Dei ultimi finis, & ad perducendos homines, qui illis legibus utuntur, ad Deum ultimum finem ſupernaturalem, qui eſt bonum commune totius naturæ humanæ, ut ad illum elevatæ, non quidem communitate generis aut ſpeciei, ſed communitate finis in quo omnes homines communicant, ut ait D. Thomas hìc art. 2. ad 2.

37 Ad id quod ſubditur de privilegio, reſpondent aliqui, privilegium non habere rationem legis propriè dictæ, ſicut nec præceptum, vel ſententiã Judicis. Sed quidquid ſit de hoc, de quo infrà, hoc dato, conſequentia neganda eſt. Licèt enim privilegium reſpiciat bonum privatum alicujus perſonæ, ut materiam proximam, hoc tamen cedit in bonum cõmune, quod aliqui ſint privilegiati, propter ſtrenuè facta in obſequiũ Reipublicæ, ut alii accendantur ad promovendum bonum commune, per opera ſtudioſa & ardua.

38 Objicies ſecundò: Leges poſitivæ exigentes tributa, veræ leges ſunt, & tamen non reſpiciunt bonum commune, imò multoties illud videntur deſtruere, ſed privatam Regis commoditatem: Ergo non eſt de ratione legis, quod bonum commune reſpiciat.

39 Reſpondeo, leges tributorum reſpicere privatam Regis commoditatem, ut materiam proximam, ſed hanc ordinare ad Reipublicæ fœlicitatem, ut nimirum Rex per vectigalia theſaurum acquirat, quo Reſpublica in bello defendatur, & in pace conſervetur.

40 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Lex vetus duravit ſolùm uſque ad adventum Chriſti, & multæ ſunt leges humanæ, quæ ſucceſſu temporis mutantur: Ergo non eſt de ratione legis quod ſit perpetua: præſertim ſi ſermo ſit de legibus humanis, quia homines legem ferentes, cùm ſint mortales, non poſſunt obligare in perpetuum.

41 Reſpondeo, legem veterem fuiſſe perpetuam pro eo ſtatu pro quo lata fuit, nam quandiu per Evangelicam, ad quam ut ad perfectiorẽ diſponebat, revocata non fuit, ſemper obligabat. Quod ut meliùs percipiatur, Notandum eſt, quod perpetuitas quæ legi adſcribitur, non eſt poſitiva, ſcilicet quæ ſemel lata, nunquam mutari poſſit, ſed negativa, ut quandiu conſuetudine, vel conſenſu & voluntate Principis non revocatur, ſemper obligandi vim obtineat; hæc enim perpetuitas ſufficit ad diſtinguendam legem à præcepto, quod non modò negativè, ſed etiam poſitivè temporale eſt, durans tantùm ad vitam præcipientis, niſi expreſsè confirmetur ab habente poteſtatem. Ex quo patet, quod leges etiam humanæ ex natura ſua ſunt perpetuæ, tametſi ſucceſſu temporis voluntate Principis revocari poſſint.

Nec obſtat quod homines legem ferentes ſint mortales, nam leges Eccleſiaſticæ feruntur authoritate Chriſti, qui non moritur, & hanc poteſtatem contulit Eccleſiæ: Civiles verò feruntur authoritate Reipublicæ, quæ ſimiliter non moritur; nam illa jus ſuum tranſtulit in eos quos conſtituit gubernatores & legislatores.

Objicies quartò contra tertiam concluſionem: In jure Canonico diſtingunt Canones legem privatam à publica, & hanc quidem volunt imponi communitati, illam verò privatæ perſonæ, Cod. *licet*, de Regularibus, & Cod. *Duæ ſunt*, 19. quæſt. 2. Idemque traditur in jure Civili. Nam Inſtitut. *de jure naturali, gentium, & civili*, §. *ſed & quod*, dividuntur leges Principis, in generales, quæ omnes tenent, & perſonales, *quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult. Nam quod alicui ob meritum indulſit, vel ſi quam pœnam irrogavit, vel ſi cui ſine exemplo ſubvenit, perſonam non tranſgreditur*: Ergo de ratione legis non eſt, quod feratur pro tota communitate. 42

Reſpondeo Canones citatos, per legem privatam, intelligere votum ex ſpeciali inſpiratione Spir. S. factum, vel ipſam inſpirationem, quæ lex impropriè dicitur & analogicè, eò quod ſcribatur in corde, & impellat, vel obliget, ut lex. Inſtituta verò loco citato, per legem perſonalem intelligunt eam, quæ fertur in favorem aut in pœnam alicujus perſonæ, & ſucceſſorum; vel cujus executio ad illam pertinet. Sed non negant fieri communitati reſpectivè, id eſt pro illis, ut membris communitatis, & in commune bonum, ſaltem mediatè, quatenus, ut jam ſuprà dixi, expedit communi bono merita aliquorum & excellentiam privilegiis donari, ut alii accendantur ad bonum Reipublicæ promovendum per opera ardua & ſtudioſa.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, hæc tria, præceptum, ſententiam, & privilegium, non habere veram rationem legis. Triplex enim inter ſimplex præceptum & legem reperitur differentia. In primis enim licèt præceptum poſſit imponi toti communitati, hoc tamen non exigit neceſſariò, ſed poteſt imponi perſonæ particulari; lex verò ſemper communitatem perſonarum reſpicit neceſſariò, ut in tertia concluſione oſtenſum eſt. Secundò, præceptum expirat morte vel amotione imponentis, etiam ſi abſolutè & ſine limitatione imponatur, lex autem non expirat morte legislatoris, cùm ex natura ſua perpetua ſit, ut in ſecunda concluſione declaravimus. Tertiò, præceptum poteſt imponi à quocunque ſuperiori, lex verò ferri nequit niſi ab eo qui à Deo vel à Republica habet poteſtatem legislativam. 43

Similiter ſententia differt à lege, licèt aliquid de illa participet; Lex enim eſt ipſa ordinatio ſuperioris, ſententia verò potiùs eſt applicatio & executio legis circa privatam perſonam & eventum, quàm legis impoſitio. Unde D. Thomas infrà quæſt. 96. art. 1. ad 1. ſic ait: *Dicuntur etiam*

quædam legalia, non quia ſint leges, ſed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, ſicut ſunt ſententiæ, quæ pro jure habentur. Participat verò aliquid de lege, inquantum habet perpetuitatem, ſicut illa, nec expirat morte aut amotione ferentis ſententiam. Cujus ratio eſt, quia ſententia habet vigorem in virtute legis, & ſic eſt perpetua, ſicut illa. Verum eſt tamen, quod ad ferendam ſententiam non requiritur ſuprema poteſtas legiſlativa Principis, ſed inferior Judex, per authoritatem derivatam ab illo, poteſt eam ferre, ut ex uſu conſtat. Et ratio eſt, quia ſicut in artificialibus diſponere formam domûs pertinet ad architectum, applicare tamen illam inducendo eam in aliquam ſingularem materiam, dolando ſcilicet ligna & aptando lapides, ſpectat ad inferiores artifices: ſic in moralibus, ad Principem, qui eſt architectonicus regiminis, pertinet diſponere formas legum ad bonum commune procurandum; applicare verò illas ad ſingulares caſus & perſonas, ad particulares Judices attinere poteſt.

Demum lex à privilegio differt, quia lex ſemper reſpicit pluralitatem perſonarum, & bonum commune Reipublicæ, privilegium autem poteſt reſpicere particularem perſonam, & illius bonum particulare. Unde privilegium ex Iſidoro lib. 5. Etymol. cap. 8. dicitur quaſi privata lex, ſeu lex privatorum. Convenit autem cum lege in hoc quod eſt perpetuum, ſicut illa. Quia verò exemptionem à lege, ſeu exceptionem legis, ſolùm facere poteſt ille qui legem condere poteſt, hinc fit quod privilegium in concedente, ſupremam poteſtatem legiſlativam requirat, ſicut ipſa lex in condente.

ARTICULUS III.
Apud quos reſideat poteſtas legiſlativa?

44 DIco primò, condere legem civilem, ſolùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui curam habet multitudinis; ſive ſit unus, ut in imperio monarchico; ſive ſint multi, ut in imperio democratico. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi rationem affert, quia lex primò & principaliter ordinatur ad bonum commune, ut art. præcedenti oſtenſum eſt: Sed ordinare aliquid in bonum commune, pertinet ad communitatem, vel ad eum qui ejus curam habet; quia ſicut pars reſpicit bonum particulare ut finem ſibi proportionatum & proprium, ita tota communitas bonum commune. Ergo condere leges civiles, ſolùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui præeſt multitudini & habet curam illius.

Dices, Conditor legis debet eſſe ſuperior ei quem lege ſuâ obligat: Sed Reſpublica non eſt ſuperior ſibi: Ergo non poteſt condere leges quæ ipſam obligent.

45 Reſpondeo, Rempublicam dupliciter poſſe conſiderari, uno modo quatenus gerit vices Dei, à quo omnis poteſtas ferendi leges deſcendit, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*: alio modo ut eſt gubernabilis in ordine ad bonum commune. Primo modo conſiderata, eſt legiſlativa, ſecundo autẽ modo ſpectata, eſt ſuſceptiva legis; quia primo modo eſt quodammodo ſuperior ad ſeipſam ſecundo modo conſideratam, quod ſufficit ut ſit legiſlativa. Poteſtq; id explicari & illuſtrari exemplo ſatisfactionis Chriſti Domini, nam in Chriſto idem eſt ſuppoſitum quod ſatisfacit, & cui exhibetur ſatisfactio, ſed ſatisfacit, inquantum humanum, & fit ei ſatisfactio inquantum divinum, ſicque eſt ſuperius ad ſeipſum primo modo conſideratum. De quo fuſiùs in Tractatu de Incarnatione.

46 Ex his intelliges, poteſtatem legiſlativam immediatè & jure naturæ reſidere in cōmunitate, in Rege verò, aut quolibet alio habente poteſtatem condendi leges, mediatè ſolùm & jure humano: cùm enim poteſtas condendi leges civiles, non poſſit commodè à tota cōmunitate exerceri per ſeipſam, transferri ſolet ad unum, qui ſit caput morale cōmunitatis, & Princeps ſupremus reliquorum omnium, ſi monarchicum regimen inſtituatur, vel in paucos, & optimos, ſi ariſtocraticum: vel in plures, & plebeïos, ſi democraticum.

47 Sed advertendum eſt, tale jus dupliciter transferri à Republica in alium, proximè ſcilicet & remotè, proximè, quia aliquando Reſpublica immediatè eligit aliquem ad ſupremum regimen; remotè verò, ut quando aliquem eligit in Regem, pro ſe & ſuis ſucceſſoribus; tunc enim in ſucceſſores dicitur transferre remotè ſuam poteſtatem, quia non immediatè eligit illos, ſed mediante illorum progenitore.

48 Dices, Apoſtolus ad Roman. 13 ait: *Non eſt poteſtas niſi à Deo, & qui poteſtati reſiſtit, Dei ordinationi reſiſtit*: Ergo Reges & Principes habent poteſtatem legiſlativam immediatè à Deo, non verò à communitate ſeu Republica.

Confirmatur: Si Reges acciperent ſuam poteſtatem à regno, ſequeretur regnum eſſe ſupra Rem: Sed hoc non eſt dicendum: Ergo nec illud.

49 Ad inſtantiam reſpondeo, verba illa Apoſtoli ſignificare ſolùm poteſtatem Regum & Principum eſſe à Deo in radice, quatenus Deus, qui eſt author naturæ, & omnium bonorum naturalium, dedit hominibus poteſtatem & jus ſubmittendi ſe alteri, & conſtituendi ſibi ſuperiores.

Ad confirmationem nego ſequelam, Reges enim ſuppoſitâ electione purè & ſimpliciter monarchicâ, fiunt ſuperiores regno, licèt ab ipſo regiam poteſtatem accipiant, quia ſcilicet regnum ei ſe liberè ſubjecit. Quemadmodum, quando quis alteri ſe liberè ſubjicit, aut vendit in ſervum, fit illi inferior, quamvis poteſtas quam hero tradit, oriatur ab ipſius voluntate.

50 Dico ſecundò, in Eccleſia Catholica eſſe poteſtatem condendi leges, quibus omnes fideles obligentur.

Hæc concluſio eſt certa de fide, & definita in Concilio Conſtantienſi, ubi proſcribitur error Wiclephi talem poteſtatem Eccleſiæ denegantis; conſtatque ex traditione Eccleſiæ, quæ à temporibus Apoſtolorum uſque nunc, in omnibus Conciliis aliquas leges & canones ſtatuit, ad componendos mores fidelium.

51 Ratio etiam ſuffragatur: Nam, ut ſuprà dicebamus, in omni Republica benè inſtituta, eſt poteſtas imperandi quæ utilia ſunt ad ejus conſervationem, & prohibendi quæ ſunt nociva: Sed Eccleſia eſt Reſpublica Chriſtiana rectè inſtituta à Chriſto: Ergo illi non deeſt facultas condendi leges neceſſarias vel utiles ad componendos fidelium mores. Quamvis enim dederit Chriſtus ſuis fidelibus legẽ Evangelicã, hæc tamen lex multa continet in univerſali, quæ debẽt determinari per legem Eccleſiaſticam, vel quantùm ad modum, vel quantùm ad tempus, ut cõſtat in præceptis de receptione ſacramentorum.

Dico

Dico tertiò, poteſtatem condendi Canones & leges Eccleſiaſticas, apud Summos Pontifices, & Concilia legitimè congregata reſidere.

52 Prima pars patet ex illo Matth. 16. *Quodcunque ligaveris ſuper terram &c.* Ubi Chriſtus Dominus immediatè per ſeipſum contulit D. Petro & ejus ſucceſſoribus poteſtatem regendi Eccleſiam: Sed præcipuum vinculum regiminis eſt lex: Ergo immediatè contulit illi poteſtatem condendi leges. Similiter Joan. 21. Chriſtus verbis illis *Paſce oves meas*, D. Petro & ſucceſſoribus ejus contulit poteſtatem paſtoralem, quę eſt poteſtas regendi Eccleſiam, & condendi leges ad ejus regimen neceſſarias Unde hoc verſatur diſcrimen inter Summos Pontifices & Principes ſæculares, B quod iſti, ut ſuprà dicebamus, à Republica poteſtatem legiſlativam recipiunt, illi verò eam non habent ab Eccleſia, ſed à Chriſto immediatè. Unde in cap. *Novit*, de judiciis, ſic loquitur Pontifex de pontificia authoritate: *Cùm non humanæ conſtitutioni, ſed divinæ innitatur; quia poteſtas noſtra non ex homine, ſed ex Deo eſt.*

53 Quod verò etiam apud Concilia legitimè congregata reſideat authoritas condendi leges Eccleſiaſticas, manifeſtum eſt, quia illa Concilia repræſentant totam Eccleſiam, in qua, ut præcedenti concluſione oſtendimus, eſt poteſtas condendi leges quibus fideles obligentur. Unde in Concilio Apoſtolorum, quod primum omnium fuit, hæc lex lata eſt, Act. 15. *Ut abſtineatis vos ac immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione.* C

54 Epiſcopi etiam poſſunt in ſuis Diœceſibus quas expedire judicaverint leges condere, quæ conſtitutiones ſynodales, vel ſtatuta Epiſcoporum appellantur, hocque etiam extra Synodum, ut colligitur ex cap. *Si quis* de majorit. & obed. Capitula verò Eccleſiarum, licèt aliqua decreta, quæ & actus capitulares vocantur, efficiant, ſtatuta tamen aut leges condere nequeunt, ſine conſenſu aut commiſſione Epiſcopi aut Papæ. De quo vide Sylveſtrum verbo *Lex*, quæſt. 4. Similiter Prælati Religionum habent quidem jus D præcipiendi, ſed non leges condendi, quod tantùm penes Congregationes generales, ſeu Capitula generalia reſidet.

Articulus IV.

Utrum promulgatio ſit neceſſaria, & eſſentialis legi?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

55 Dico primò, ut lex obliget in actu ſecundo, aliqualis ejus promulgatio neceſſariò requiritur. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 4. ubi ſic diſcurrit: Lex ſe habet per modum regulæ & menſuræ actuum humanorum, quam homines ſequi debent, eique ſuas actiones conformare: Sed id præſtare nequeunt, niſi eis lex innoteſcat, neque lex eis poteſt innoteſcere, niſi per promulgationem: Ergo ut lex obliget, aliqualis ejus promulgatio neceſſariò requiritur.

56 Confirmatur: Lex ſuâpte naturâ eſt quid dirigens & illuminans, ut conſtat ex dictis art. 1. At quod domi latet, & eſt in pectore Legiſlatoris A reconditum, non poteſt dirigere & illuminare: Ergo lex nondum cognita non poteſt officium legis exercere, & obligare ſubditos in actu ſecundo. Unde l. *leges* Codice de legibus, ſic dicitur: *Leges ſacratiſſimæ, quæ conſtringunt hominum vitas, intelligi ab omnibus debent.*

Confirmatur ampliùs, quia cùm voluntas non poſſit ferri in incognitum, ſequeretur homines obligari ad impoſſibile, ſi tenerentur legem ſervare ante ſufficientem illius promulgationem.

Advertendum tamen eſt, me ex induſtria in 57 concluſione dixiſſe, ut lex obliget in actu ſecundo, *aliqualem ejus promulgationem* neceſſariò requiri; quia promulgatio non requiritur æqualiter in omnibus legibus, ſed diverſimodè, juxta naturam cujuſlibet; nam ut omittamus legem æternam & naturam, de quibus ſuo loco dicemus, lex divina poſitiva non eget tam ſolemni promulgatione, ſicut lex humana; aliquando enim lex divina promulgatur ſolâ internâ revelatione, ut multis Prophetarum contigit; aliquando per ſolam externam propoſitionem, factam à Deo, ſine aliqua ſolemnitate, quâ ratione Chriſtus Dominus promulgavit ſuam legem Apoſtolis, aliquando verò per aliqua ſigna externa, cum ſolemnitate quadã; & hoc modo lex Moſaïca promulgata fuit in monte Sina, & lex Evangelica in die Pentecoſtes. Lex tamen humana, ſemper debet promulgari per ſigna externa, cum aliqua ſolemnitate, & ſic obtinuit uſus tam in Republica ſæculari quàm Eccleſiaſtica. Ratio verò hujus differentiæ eſt, quia cùm Deus legis divinæ inſtitutor, ſit ſupremus Dominus ſimpliciter & omnib⁹ modis, poteſt modo quo voluerit intimare legẽ & obligare ad ejus obſervantiam: homo verò qui non habet tam ſupremũ dominium, id non poteſt, ſed cùm agat veluti duplicem perſonã, publicam ſcilicet & privatam, Princeps ſic debet proponere legẽ, ut ex modo proponendi ſignificet ſe proponere illã ut Principem condentem legem, & non ut particularẽ perſonam: hoc autem non fit niſi adhibitâ aliquâ ſolemnitate publicâ, id ſignificante: Ergo lex humana ſemper promulgari debet per ſigna externa cum aliqua ſolemnitate. Utrum verò ſufficiat ad hujuſmodi ſolemnem promulgationem quod denuntietur in curia Principis, an verò requiratur quod denuntietur in ſingulis provinciis regni, diœceſibus, aut civitatibus, dicemus infrà diſp. 4. cũ de lege humana agemus.

Dico ſecundò, promulgatio non eſt de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, ſed duntaxat conditio neceſſariò requiſita, ut actualiter obliget ſibi ſubditos. Eſt contra Medinam, Montezino, Vazquem, & alios, exiſtimantes promulgationem eſſe de eſſentia legis, & rationem ejus formalem ingredi. Pro qua ſententia Andreas E Duvallius citat S. Thomam hîc art. 4. ſed immeritò, cùm S. Doctor ibidem oppoſitum doceat, ut conſtabit ex mox dicendis.

Probatur ergo primò concluſio ex D. Thoma hîc art. 4. ubi aſſerit promulgationem eſſe applicationem legis ad illos qui per illam obligantur: Sed applicatio alicujus rei ſupponit rem jam conſtitutam in ſua ratione formali: Ergo promulgatio ſupponit legem jam conſtitutam in ſua ratione formali, & ſic non eſt ratio formalis illius, ſed duntaxar conditio neceſſariò requiſita ut actualiter obliget. 58

Confirmatur: Ita ſe habet, ut ait S. Doctor, promulgatio legis ad legem, ſicut applicatio menſuræ 59

ſuræ ad menſuratum: Sed applicatio menſuræ ad menſuratum, ſupponit menſuram in ſua ratione formali conſtitutam, ut patet inductione in omnibus menſuris: Ergo etiam promulgatio legis, eam ſupponit in ſua ratione formali conſtitutam, ſubindeque ejus eſſentiam vel rationem formalem non ingreditur.

60 Probatur ſecundò concluſio ratione: Lex eſt actus prudentiæ exiſtentis in Principe, ut conſtat ex dictis art.1. Sed tota ratio formalis hujus actûs ſalvatur ante actualem promulgationem factam ſubditis: Ergo & tota eſſentia legis. Probatur minor: Actus prudentiæ eſt actus intellectûs practici dictantis aliquid eſſe faciendum: Sed ante actualem promulgationem ſalvatur hujuſmodi dictamen: Ergo &c.

61 Probatur tertiò: Lex in pectore Legiſlatoris recondita, nondum promulgata, apta eſt ad inducendam obligationem: Sed talis aptitudo ſufficit ad eſſentiam legis, nam res per aptitudinem & actum primum, ut docent Philoſophi, definiuntur, & non per actum ſecundum, qui modò eſt, modò verò non eſt: Ergo tota eſſentia & definitio legis ſalvatur, ante ipſius promulgationem.

62 Ut iſta concluſio magis illuſtretur, & Adverſariorum argumenta faciliùs dilui poſſint: Notandum primò, conditionem requiſitam ad aliquam rationem formalem eſſe in duplici differentia. Alia enim eſt purè accidentalis, & merè extrinſeca, quæ proinde à Deo ſuppleri poteſt, ſicut approximatio agentis ad paſſum. Alia eſt intrinſeca & eſſentialis, quæ à Deo ſuppleri non poteſt, & modus intrinſecus vocari ſolet, qualis eſt apprehenſio ſeu cognitio in objecto voluntatis, bonum enim eſt ratio formalis talis objecti, apprehenſio verò eſt conditio, adeò tamen neceſſaria, ut bonum non poſſit, etiam de potentia abſoluta, terminare actum voluntatis, niſi ſit apprehenſum, juxta illud Auguſtini: *Inviſa amare poſſumus, incognita nequaquam.* Cum ergo dicimus in concluſione, promulgationem eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut lex obliget in actu ſecundo, loquimur de conditione hujus ſecundi generis, ſeu intrinſeca & eſſentiali, non verò de purè extrinſeca & accidentali.

63 Notandum ſecundò, quod ſicut in calore ignis duo poſſumus conſiderare, nempe quod ſit calefactivus, & quod actu calefaciat: primum autem convenit illi eſſentialiter, ſecundum verò accidentaliter; primum antecedenter ad actualem applicationem, ſecundum non niſi poſt illam: ſic in lege conſiderare poſſumus, & quod ſit obligativa in actu primo, ut ita dicam, & quod actualiter obliget. Primum eſt illi eſſentiale, eique convenit ante actualem promulgationem, ſecundum accidit ei, cùm ſit actus ſecundus reſpectu primi, & non convenit ei, niſi poſt promulgationem. Dicimus ergo in concluſione, quod ſicut applicatio non eſt ratio formalis, neque conditio ut calor ignis ſit calefactivus, bene tamen eſt conditio ut actu calefaciat: ita promulgatio non eſt ratio formalis, imò nec conditio ut lex ſit obligativa in actu primo, ſubindeque non ingreditur illius eſſentiam, ſed ſed totam illam ſupponit, ſicut applicatio caloris, ſupponit totam eſſentiam caloris, eſt tamen conditio ut actualiter obliget ſibi ſubditos; cum hac differentia, quod applicatio caloris poſſit ſuppleri à Deo, quia eſt tantùm conditio accidentalis; promulgatio verò non poteſt ſuppleri ab illo, quia eſt conditio eſſentialiter requiſita, cùm requiratur per modum propoſitionis objecti voluntatis, quæ cùm ſit appetitus rationalis, id eſt ſequens ductum rationis & cognitionem intellectûs, non poteſt ferri in incognitum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam concluſionem: Ad revocationem legis non requiritur promulgatio: Ergo nec ad ejus conſtitutionem. 64

Reſpondent aliqui, negando conſequentiam & paritatem, quia (inquiunt) plura requiruntur ad conſtruendum, quàm ad deſtruendum. Sed hæc ſolutio diſplicet, nam licèt ut plurimum plus requiratur ad ædificationem, quàm ad deſtructionem, hoc tamen non ſemper eſt verum, ſed contingit aliquando, totum quod requiritur ad conſtitutionem, requiri ad deſtructionē; maximè quando modus deſtructionis eſt ejuſdem rationis ac modus conſtitutionis, ut contingit quando una lex revocatur per aliam. Imò contingere poteſt, id quod ſufficit ad conſtitutionem, non ſufficere ad deſtructionem, ut patet in matrimonio, in quo conſenſus utriuſq; conjugis ſufficit ad conſtitutionem matrimonii, nō verò ad ejus diſſolutionem. Unde meliùs reſpondetur, negando Antecedens, dum enim lex non revocatur per ſolemnem promulgationem, cenſetur moraliter perſeverare cum ſua prima & legitima promulgatione, & conſequenter obligare in actu ſecundo; ſicut dum valor monetæ non revocatur revocatione ſolemni, intimata ſubditis, moraliter loquendo cenſetur manere, ut conſtat ex uſu.

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Gratianus cap. *Inſtis* diſt. 4. ſic ait: *Leges inſtituuntur, cùm promulgantur*: Ergo ante promulgationem non ſunt, ſubindeque promulgatio pertinet ad rationem formalem earum. 65

Confirmatur ex D. Thoma hîc art. 4. dicente quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur: Ergo ante promulgationem non habet rationem formalem legis. Conſequentia patet, quia ad rationem formalem legis pertinet vis ad obligandum, unde lex à ligando dicitur, ut idem S. Doctor art. 1. aſſerit.

Confirmatur ampliùs, quia in definitione legis quam tradit S. Thomas hîc art. 4. ad calcem corporis articuli ingreditur promulgatio, ut conſtabit ex infrà dicendis: Ergo illa pertinet ad rationem formalem legis, nam definitio debet explicare rationem formalem rei, ſicut explicat illius eſſentiam. 66

Ad objectionem reſpondeo authoritate illâ Gratiani ſolùm probari, quod per promulgationem ſolùm inſtituuntur leges completè, tanquam per conditionem, quantùm ad vim obligandi in actu ſecundo, non verò tanquam per rationem formalem & quidditativam.

Ad primam confirmationem ſimiliter dicendum, quod quando D. Thomas ait quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur, ſolùm intendit, legem ante promulgationem non habere vim obligandi in actu ſecundo, quia promulgatio, licet non ſit de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, eſt tamen conditio eſſentialiter requiſita, ut lex actualiter obli-

get

get ſibi ſubditos, ut in ſecunda concluſione diximus. Unde quando dicitur, quod ut lex habeat vim obligandi in actu ſecundo, requiritur ut promulgetur, ly *ut* reduplicat tantùm conditionem intrinſecam, non verò rationem formalem; ſicut quando dicitur quod ut bonum habeat vim movendi voluntatem in actu ſecundo, requiritur ut cognoſcatur, illique per intellectum proponatur, particula *ut* exprimit ſolùm conditionem intrinſecam, non verò rationem formalem objecti motivi voluntatis. Ex quo patet ad ſecundam confirmationem, in definitione enim alicujus non ſolùm poteſt ingredi id quod ſe habet ut ratio formalis, ſed etiam id quod ſe habet per modum conditionis intrinſecæ; ſic enim in definitione fidei ingreditur obſcuritas, & in definitione objecti voluntatis, appreheoſio intellectûs. Sic ergò D. Thomas definiens legem, non ſolùm quantùm ad rationem formalem illius, ſed etiam ut eſt in eſſe completo obligandi in actu ſecundo, poſuit in ejus definitione promulgationem, quæ eſt modus intrinſecus illius ut obligantis in actu ſecundo.

67 Objicies tertiò: Si promulgatio non eſſet de eſſentia legis & ratione formali illius, ſed duntaxat conditio, ſequeretur quod ante promulgationem lex humana obligaret ſubditos, quomodocumque eis innoteſceret: Sed hoc dici nequit, ut omnes fatentur: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Si promulgatio non ſit de eſſentia legis, lex humana ante promulgationem habebit totam ſuam eſſentiam & rationem formalem: Ergo quomodocumque illa innoteſcat, obligabit ſubditos, cùm vis obligandi ſit inſeparabilis à ratione formali legis.

Nec valet ſi dicas, quod licèt lex humana ante promulgationem habeat omnem ſuam rationem formalem, deeſt tamen ei applicatio, quæ fit per promulgationem, & ſic non habet vim obligandi. Nam ſemel conſtitutâ lege per ſuam rationem formalem, ſufficienter applicatur per notitiam ejus, quomodocumque habeatur, cùm applicatio ad nihil aliud requiratur, niſi ut lex veniat in notitiam ſubditorum.

68 Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, & ad ejus probationem, approbo reſponſionem datam, & ad illius impugnationem dico, quod ut lex humana obliget in actu ſecundo, debet innoteſcere & applicari ſubditis, non per quamcumque notitiam, ſed per notitiam legi humanæ proportionatam: hæc autem ſolùm habetur, cùm Princeps illam proponit, non ut perſona privata, ſed ut perſona publica, ſubindeque cùm eam facit intimare cum aliqua ſolemnitate; unde ſi alio modo innoteſcat, illa notitia non ſufficit ad obligandum.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

69 EX dictis colligitur legem ſic rectè definiri à D. Thoma hîc art. 4. in calce corporis articuli: *Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Quam definitionem elicit S. Doctor ex quatuor articulis hujus quæſtionis, in quibus totam legis eſſentiam declarat. Nam in primo oſtendit, quod ſit ordinatio rationis. In ſecundo, quod debeat reſpicere bonum commune. In tertio, quod debeat ferri ab eo qui curam habet communitatis. In quarto denique, quod debeat eſſe ab eo promulgata. Nihil verò aliud ad eſſentiam legis requiritur.

Occaſione ſolutionis ad tertium, art. 4. hujus quæſtionis, ubi S. Doctor ait, quod *promulgatio præſens ad futurum extenditur per firmitatem ſcripturæ, quæ quodammodo ſemper legem promulgat*: quærunt hîc aliqui, an ſit de ratione legis, quod ſit ſcriptis mandata?

Sed breviter reſpondeo negativè: Id enim conſtat primò ex Ariſtotele 10. Ethic. cap. ultimo, ubi ſic ait: *Scriptæ ne ſint, an non ſcriptæ leges, intereſſe nihil videtur.* Secundò ex jure civili Inſtit. de jure naturali, gentium, & civili, § *Sed & quod conſtitutum eſt*, ubi ſic dicitur: *Quodcumque conſtituit Imperator per epiſtolam, vel cognoſcens decrevit, legem eſſe conſtat.* Ubi dividit decretum à ſcriptura, & utrumque legem eſſe affirmat. Tertiò ex jure Canonico: nam in cap. *Conſuetudo* diſt. 1. dicitur *non referre quod lex ſcriptura an ratione conſiſtat, quoniam ratio legem commendat.* Id demum variis exemplis ſuaderi poteſt: Nam in ſtatu innocentiæ præceptum de non edendo cibo vetito, quod Deus primis parentibus impoſuit, ſcriptum non erat, ut ex capite 2. Geneſis conſtat; & tamen illud veram rationem legis habebat, cùm non tantùm primos parentes, ſed eorum etiam poſteros, ſi in ſtatu innocentiæ permanſiſſent, obligaret. Lex etiam Decalogi, quæ præcepta naturalia (unico demptu, quod eſt de ſabbato obſervando) continet, & quæ propterea in lege naturæ obligabat, non fuit ſcriptis mandata, niſi poſt duorum annorum millia, nempe cùm Moyſes legem illam, quam in duabus tabulis lapideis, digito ſuo Deus conſcripſerat, ſcriptis conſignavit. Similiter lex Evangelica veram haberet rationem legis, tametſi non eſſet ſcriptis mandata, per hoc ſolùm quod verbo tenus eſſet à Chriſto inſtituta & promulgata, & in cordibus hominum, id eſt in eorum memoria, ſcripta maneret, juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Quod ponderans Apoſtolus ad Hebræos 8. & 10. aſſerit hanc eſſe prærogativam novi teſtamenti, ut non atramento ſed ſpiritu in cordibus hominum ſcribatur. Unde ut docet D. Thomas 3 part. quæſt. 42. art. 4. Chriſtus Dominus doctrinam & legem ſuam non ſcripto ſed verbo tradidit, eaque multo tempore obligavit, ſpatio ſcilicet octo annorum, antequam litteris mandaretur, ut docent Theophilactus in præfatione in Matthæum, Irenæus lib. 3. contra hæreſes cap. 1. & Chryſoſtomus homil. 1. in Matthæum. Denique conſuetudo vim legis habet ex communi Juriſconſultorum axiomate, & tamen non ſolet nec debet ſcribi, ſaltem à Legislatore, aliàs rationem conſuetudinis non haberet: Ergo non eſt de eſſentia legis, quod ſit ſcriptis mandata.

Verum tamen eſt, quod ad melius eſſe, & ut ſuavis ordo conſtituendi legem obſervetur, oportet illam ſcripto tradi, quia cùm ex natura ſua ſit ſtabilis, immobilis, & perpetua, connaturaliter petit illum modum ad ſui conſiſtentiam, quo meliùs immobilitas & perpetuitas illius conſervetur, & tenaciùs ac firmiùs memoriæ hominum infigatur: hic autem modus eſt ſcripturæ, ut de ſe patet, & docet S. Thomas verbis ſuprà relatis, quibus ait quod *promulgatio præſens ad futurum extenditur per firmitatem ſcripturæ, quæ quodammodo ſemper legem promulgat*: Ergo &c.

ARTICULUS V.

Quænam ſit legis diviſio?

70 Lex generaliter dividitur in divinam & humanam: Lex divina eſt illa, quæ à Dei authoritate immediatè vim habet, licet ejus promulgatio non fiat à Deo immediatè, ſed interventu Angeli vel hominis. Cujuſmodi fuit lex vetus à Deo tradita Moyſi per Angelos, & per eum promulgata, & lex Evangelica, à Chriſto lata, & partim per ipſum, partim per Apoſtolos publicata. Lex humana eſt illa quæ fertur immediatè humanâ authoritate, licèt à Deo acceptâ. Primus verò inter homines legiſlator fuit Moyſes apud Hebræos, Phoroneus apud Græcos, Triſmegiſtus apud Ægyptios, Solon apud Athenienſes, Lycurgus apud Lacedæmones, & Numa Pompilius apud Romanos.

71 Lex divina ſubdividitur in æternam, naturalem, & poſitivam, quia lex Dei ſpectari poteſt vel ut ab æterno concepta, vel ut impreſſa cujuslibet hominis intellectui, vel ut publicâ promulgatione manifeſtata. Lex verò divina poſitiva, in veterem & novam ſubdividitur. Prima eſt illa quam Deus dedit Moyſi, per miniſterium Angelorum, in monte Sinai, & per Moyſem populo Iſraëlitico. Secunda ea eſt quam tulit Chriſtus, novi teſtamenti author, & partim per ſeipſum, partim per Apoſtolos promulgavit. Sicut autem vetus triplicis generis præcepta continebat, nempe moralia, cæremonialia, & judicialia; ſic nova etiā triplicia præcepta complectitur, nempe fidei, ſacramentorum, & morum, ut fuſiùs exponemus infrà cùm de lege nova diſſeremus.

72 Lex humana in Eccleſiaſticam & civilem ſubdividitur. Illa fertur poteſtate Eccleſiaſticâ, ut Papæ, & Conciliorum; iſta poteſtate ſæculari, ut Regum & Imperatorum. Prima jus Canonicum, altera jus Civile appellatur.

73 Corpus juris Canonici dividitur in decretum & decretales. Decreti collector & ordinator eſt Gratianus, Monachus Ordinis S. Benedicti, qui poſt veteres canonum & decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & compoſuit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & ſententiis Sanctorum Eccleſiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit authoritate Gregorii XIII. Summi Pontificis.

Decretum verò in tres partes dividitur. Prima pars continet diſtinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæq; ad diſciplinam Eccleſiaſticam ſpectant, tractatur. Secunda continet cauſas triginta ſex, & quælibet cauſa in varias quæſtiones diſtribuitur. Cauſæ autem trigeſimæ ſextæ inſeritur Tractatus de pœnitentia, qui diſtinctionibus quinque perſicitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de conſecratione, quinque diſtinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine propriè ſignificantur reſcripta ſeu Epiſtolæ Summorum Pontificum, ad petentium preces aut relationes emiſſæ, eæ fuerunt collectæ authoritate Gregorii IX Summi Pontificis, per S. Raymundum, ordinis Prædicatorum, ipſius Capellanum, & Pœnitentiarium, & diviſæ in quinque libros. Quoties autem decretales ſimpliciter al-

A leguntur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorii, additus eſt alius liber decretalium à Bonifacio VIII Summo Pontifice, quem librum ideò ſextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacii volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ conſtitutiones ſeu decretales, quæ authorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus ſucceſſore Joanne XXII. ſolentque appellari Clementinæ, & diviſæ ſunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ ſunt ab eodem Joanne Papa conſtitutiones viginti, quæ *Extravagan-*

B *tes* appellantur, quaſi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique ſunt aliæ conſtitutiones à diverſis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inſcriptæ ſunt, & quinque libros continent.

Aſſignat autem Gratianus à diſt. 14. uſque ad 25. ſex principia ſeu fontes, ex quibus totum jus canonicum eruitur, ſeu derivatur, nimirum Scripturam ſacram, Traditiones, quæ ab Apoſtolis tanquam ab Evangelii præconibus promulgatæ ſunt; Canones Apoſtolorum, qui tantæ authoritatis non ſunt, quantæ ſunt Traditiones; Decreta Summorum Pontificum, &

C Conciliorum generalium; Concilia particularia, Summi Pontificis calculo confirmata; & Epiſtolas Decretales Summorum Pontificum.

Librorum verò juris civilis, ab Imperatore 74
Juſtiniano collecti, ordo & diviſio eſt hujuſmodi. Juſtinianus cùm animadverteret jus Romanum, quod civile per excellentiam appellatur, in immenſam & confuſam molem excreviſſe, ſtatuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipſius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & conſtitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodoſianus, ex quibus unum confecit, quem de ſuo nomine nuncupavit. Peracto Codice Juſtinianus animum adjecit ad

D veterum Juriſconſultorum volumina, quorum infinitam prope multitudinem, & in duo millia librorum diſperſam, coarctavit ac digeſſit in quinquaginta libros, qui ideo libri Digeſtorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine à græcis vocibus πᾶν δέχομαι, hoc eſt totum capio, quia univerſam veteris juriſprudentiæ ſcientiam contionent. Deinde ut haberent legum cupidi adoleſcentes facilem & ſimplicem viam, quâ progredi poſſent ad ampliſſimam juris ſcientiam, Juſtinianus componi curavit quatuor Inſtitutionum libros, ut eſſent totius juris elementa atque principia. Sed quoniam priori illi Codici pleraque deeſſe videbantur, Juſtinianus alium auctiorem & emendatiorem edidit,

E quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic eſt Codex, quem habemus, & quo utimur. Denique idem Imperator varias conſtitutiones, quas deinceps imperii ſui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has conſtitutiones modò Novellas, modò Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile conſtat, & compoſitum eſt, ex Codice, qui duodecim libris abſolvitur, & quinquaginta libris Digeſtorum, ſeu Pandectarum, ex quatuor libris Inſtitutionum, & unico libro Novellarum.

Articulus VI.

Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur.

75 Dico primò, duo eſſe præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prima pars patet, nam de ratione menſuræ & regulæ eſt quod ſit directiva menſurati & regulati: Sed lex eſt menſura & regula actuum humanorum, ut conſtat ex dictis art. 1. Ergo eſt directiva hominum, eiſque oſtendit quid agere vel omittere debeant, quam ob cauſam vocatur lux Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux.* Et Pſalm. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen ſemitis meis.*

Secunda etiam manifeſta eſt, lex enim à ligando dicitur, *quia per eam* (ut ait S. Thomas) *obligantur ſubditi ad ejus obſervantiam.* Vel ut loquitur Caſſiodorus, *eò quod animos noſtros liget, ſuiſque teneat obnoxios conſtitutis.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipſa rerum natura, ſi lex naturalis eſt, vel ex poteſtate & voluntate ſuperio-

76 ris, ſi poſitiva eſt.

Dico ſecundò, præcipuus legis effectus eſt facere bonos ſubditos. Ita S. Thomas hîc quæſt. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat ſubditos obediẽtes ſibi: Ergo ut eos faciat bonos, cùm ſubditorum propria virtus, per quam fiunt boni, conſiſtat in eo quod bene obediunt legi, ſicut propria virtus Principis eſt, ut bene obediunt legi, ſicut propria virtus Principis eſt, ut bene ſubditis imperet.

Porro lex facit ſubditos bonos, vel ſimpliciter, vel ſecundùm eam rationẽ, quâ ei ſubjecti ſunt, ut patet ex intentione cujuſque legis. Lex enim divina, præſertim Evangelica, intendit ut homo fiat ſimpliciter bonus, non modo in exteriori opere, ſed etiam in interiori animo, atque adeò ut fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commenſuratæ ſunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ ſunt neceſſaria. Lex Eccleſiaſtica, ut fiat bonus Clericus, qui ſatisfaciat ſuo muneri.

Dico tertio, quatuor ſunt actus legis, nimirum præcipere & prohibere, permittere, & punire. Ita S. Doctor quæſt. citatâ art 2.

77 Probatur primo, quantùm ad tres primos, ratione quam ibidem inſinuat: Dantur legis effectus correſpondentes humanorum actuum differentiis: Ergo ſicut ſunt tres humanorum actuum differentiæ genericæ, ſcilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cùm actus humani ſint vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere ſeu ex objecto indifferentes: ſic legis in genere tres effectus ſunt, ſcilicet præcipere, prohibere, & permittere; nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes.

78 Probatur etiam quantùm ad quartum, quia lex efficaciter actus bonos præcipere & malos prohibere non poſſet, niſi ſubditos ex timore pœnæ poſſet ad bonum inducere, & retrahere à malo: Ergo punitio eſt etiam actus legis.

79 Dices, ſicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur à malo, per pœnas, ita etiam & per præmia: Ergo ſicut punire eſt actus legis, ita etiam & præmiare, & ſic erunt quinque actus legis, & non ſolùm quatuor.

Sed nego conſequentiam & paritatem, ob triplicem rationem diſcriminis. Prima eſt D. Thomæ hîc quæſt. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere poteſt, & ſic cùm non ſit actus ſuperioris, non poteſt eſſe actus legis. Punire verò non poteſt pertinere niſi ad miniſtrum legis, cujus authoritate pœna infertur, unde eſt actus ſuperioris & legis. Secunda eſt, quia punire inducit ad operandum, per modum cujuſdam coactionis, præmium verò non ita, ſed per modum cujuſdam exhortationis & quaſi conſilii, ac proinde illud eſt actus legis, non verò iſtud. Tertia eſt, quia virtus ſecundùm ſeipſam habet ſufficientem honeſtatem, ut propter ſeipſam appetatur, unde ſibi ipſi eſt ſufficiens præmium, ſubindeque ad inducendum ad virtutem, quod fit per legẽ, non requiritur propoſitio alterius præmii; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum ſenſus proni ſunt ad malum ab adoleſcentia ſua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non ſequantur paſſiones, ſed legi obediant, & ſic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, 80 obſervandum eſt primò cum Conrado hîc qu. 92. art. 2. quod illi non dicuntur actus legis, quaſi ſint eliciti ab ipſa, quoniam lex non eſt habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; ſed illa quatuor dicuntur eſſe actus legis, quaſi integraliter, quia quodammodo integratur lex ex iſtis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia iſta, ſed quia ad legem in communi pertineant; ita quod lex civilis v.g. integretur ex hoc quod præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adverſus tranſgreſſores pœnas decernit.

Advertendum eſt etiam, permiſſionem, quæ 81 eſt tertius actus legis, non conſiſtere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut exiſtimat Lorca hîc diſp 3. membro 2. circa finem, ſed eſſe actum poſitivum, quo legiſlator in ordine ad bonum commune, & ut majora mala vitentur, ſtatuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parùm malos, & permittere ut impunè fiant. Talis eſt lex *Gracchus* in C. ad legem Juliam de adulteriis & ſtupro, quæ ſanxit non eſſe puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehenſum occideret. Et lex *Nec in ea*, ff. ad legem Juliam, de adulteriis coërcendis, quæ ſtatuit non eſſe puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehenſam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & uſurarios in civitatibus, ſtatuuntque ut, ob bonum commune Reipublicæ, uſuræ, & ſimplices fornicationes à Judicibus non puniantur. Licèt enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui eſt bonum rationis, peſſimi ſint, ſubindeque per legem naturalem non permittantur, ſed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui eſt bonum temporale Reipublicæ, indifferentes ſunt, aut parùm mali; malum enim Reipublicæ, quod conſurgit in illis ex una parte, reſarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occiſio namque adulteræ mala eſt Reipublicæ, in quantum ab ea tollitur una pars ejus, ſed hoc compenſatur aliunde, ex eo nimirum quod timore occiſionis plura evitantur adulteria.

DISPVTATIO II.

De lege æterna.

Ad quæſtionem 93. Divi Thomæ.

POſtquam de lege in communi egimus, reſtat ut de ejus ſpeciebus in particulari diſſeramus, & primò quidem de lege æterna, cùm aliæ ſint tantùm illius participationes, ab eaque ut rivuli à fonte deriventur, & dependeant. Unde ſit

ARTICVLVS I.

An, & quid ſit lex æterna?

§. I.

Duplici concluſione veritas declaratur.

1 DIco primò, lex æterna ponenda eſt in Deo: Ita D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 1. ubi ſic diſcurrit: Lex nihil aliud eſt, quàm dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo, reſpectu communitatis totius univerſi: Ergo in Deo reperitur lex quâ totum univerſum gubernar. Major conſtat ex dictis diſputatione præcedenti, Minor verò probatur. In Deo eſt providentia, quâ totus mundus regitur, ut Sanctus Doctor oſtendit 1. part quæſt. 22. articulo 1. & 2. Ergo tota communitas univerſi gubernatur ratione divinâ, & dictamine rationis practicæ, exiſtente in Deo, ut in ſupremo gubernatore. Hanc conſequentiam non probat S Thomas, ſed illam ſupponit. Poteſt tamen facilè prubari ex eo quod divina providentia, ut conſtabit ex infra dicendis, ſupponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur; ſicut concluſio ſupponit principium ex quo infertur: Ergo ſi in Deo eſt providentia quâ cuncta gubernantur, neceſſe eſt eſſe in illo illud dictamen rationis practicæ, cum quo habet neceſſariam connexionem, ſicut concluſio cum ſuo principio. Tunc ultra: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo exiſtens, in quo conſiſtit ratio legis, eſt æternum, quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex eſt æterna, illa videlicet, quæ eſt ratio gubernationis omnium rerum, in Deo exiſtens.

2 Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philoſophi, ut teſtatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc ſcribit: *Hanc video ſapientiſſimorum fuiſſe ſententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque ſcitum aliquod eſſe populorum, ſed æternum quiddam quod univerſum mundum regeret, imperandi, prohibendique ſapientiâ. Ita principem legem illam, & ultimam, mentem dicebant eſſe: omnia ratione aut cogentis,* id eſt præcipientis, *aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, rectè eſt laudata.*

3 Dico ſecundò lex æterna nihil eſt aliud quàm ratio divinæ ſapientiæ exiſtens in Deo ab æterno, ſecundùm quod eſt directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in

A ordine ad bonum commune totius univerſi. Eſt etiam D. Thomæ hic art. 1. ubi ſic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus ſubditorũ, rationem legis obtinet, ſervatis aliis quæ ſuprà diximus eſſe de legis ratione. Deus autem per ſuam ſapientiam conditor eſt univerſarum rerum, ad quas comparatur, ſicut artifex ad artificiata. Eſt etiam gubernator omnium actuum & motionũ, quæ inveniũtur in ſingulis creaturis. Unde ſicut ratio divinæ ſapientiæ, inquantum per eam cuncta ſunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio divinæ ſapientiæ moventis omnia ad debitũ finem, obtinet rationem legis. Et ſecundùm hoc lex æterna nihil aliud eſt, quàm ratio divinæ ſapientiæ, ſecundùm quod
B eſt directiva omnium actuum & motionum.

Idem colligitur ex Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. ubi ait quod lex æterna eſt *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conſervari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbit. cap. 5. & 6. dicit legem æternam eſſe *rationem in mente Dei exiſtentem, quâ res omnes per congrua media in ſuos fines ordinantur & diriguntur*: Ergo ex mente S. Auguſtini & D. Thomæ, lex æterna conſiſtit in ratione divinæ ſapientiæ, ſecundùm quod eſt directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum. 4

Ratio etiam id ſuadet: nam lex æterna generaliſſimè loquendo conſiſtit in hoc quod ſit regula 5
C & menſura ab æterno exiſtens in Deo, quâ mediante omnia Deo ſubjecta menſurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipſo intentum: Sed ratio divinæ ſapientiæ ab æterno in Deo exiſtens, quatenus eſt directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, eſt hujuſmodi: Ergo in illa formaliſſimè loquendo lex æterna conſiſtit. Major conſtat ex dictis art. 1. & 2. diſputationis præcedentis, ibi enim oſtendimus, de ratione legis eſſe, quod ſit regula & menſura actionum & motionum ſubditorum, in ordine ad bonum commune; ideò enim lex dirigitur ad ſubditos, ut ſubditi ſuas actiones & motiones legi conforment & com-
D menſurent, propter bonum commune, quod per ſe primò reſpicit lex. Minor verò ſic oſtenditur: De ratione menſuræ & regulæ eſt, quod ſit directiva regulati & menſurati per illam: Ergo ratio divinæ ſapientiæ, quæ eſt directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula eſt & menſura illarum.

§. II.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur primò, legem æternã multiplicitet ab idea differre. Idea enim reſpicit 6
E rem ut creabilem, lex verò æterna ut gubernandam. Lex æterna connotat & ſupponit voluntatem ſeu liberum Dei decretũ de condendis creaturis, idea verò præſcribens modum rei faciendæ, antecedit decretum; unde lex æterna verſatur ſolùm circa creaturas futuras, Deo in ſua æternitate præſentes; idea verò eſt etiam de creaturis poſſibilibus, quæ Deo in ſua æternitate præſentes non ſunt. Idea ſe habet per modum determinantis agens ad ſpecificationem operis, ex parte objecti, lex verò per modum obligantis ad executionem operis. Demum licèt ideæ in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica eſt, quia

ideæ

ideæ dicuntur ordinem ad diverſas creaturas, ſecundùm proprias & diſtinctas earum rationes & quidditates; lex verò æterna reſpicit actiones omnium creaturarum, ſub unâ ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune univerſi.

7. Colligitur ſecundò, legem æternam differre in multis à providentia: lex enim æterna, per ſe primò reſpicit bonum commune univerſi, providentia bonum ſingulare uniuſcujuſque creaturæ. Lex æterna dicit in ſua ratione vim obligandi, non verò providentia. Lex æterna non eſt Deo impoſita, ſed creaturis, nec conſiſtit in imperio monaſtico reſpiciente actiones Dei, ſed in imperio regali ſubditos reſpiciente: At providentia conſiſtit in imperio monaſtico, & immediatè reſpicit actum Dei liberum, qui dicitur uſus, & mediatè executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei diſp. 8. art. 2. declaravimus. Demum providentia comparatur ad legem æternam, ut concluſio particularis ad principium univerſale, ut docet S. Thomas quæſt. 5. de verit. art. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, v.g. diligendum eſſe Deum, parentes honorandos, &c. juxta quas regulas prudentia hîc & nunc colligit eſſe operandum. Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis univerſi, v.g. lapidem deorſum, ignem ſurſum inclinari; providentia verò juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari diſponit, & ideò providentia legem æternam habet pro principio.

8. Colligitur tertiò cum D. Thoma hîc art. 2. nullum præter Deum poſſe cognoſcere legem æternam, ut eſt in ſeipſa, cùm illa, ut oſtendimus, nihil aliud ſit, quàm ratio divinæ ſapientiæ, exiſtens in Deo ab æterno; omnes tamen creaturas rationales poſſe eam cognoſcere ſecundum aliquam ejus irradiationem, ſeu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoſcunt, ſaltem quantùm ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in ſua ſubſtantia, cognoſcit ipſum in ſua irradiatione; omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ eſt veritas incommutabilis, ut Auguſtinus dicit in libro de vera Religione cap. 18.

9. Colligitur quartò cum eodem S. Doctore, art. 3. ejuſdem quæſtionis, univerſas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus ſecundi moventis derivatur à primo movente; unde cùm lex æterna ſit ratio gubernationis in ſupremo gubernante, neceſſe eſt quod omnes rationes gubernationis, quæ ſunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur. Addo quod, ſicut Deus, ex eo quod eſt ens per eſſentiam, eſt cauſa univerſalis influens eſſe in omnes effectus; ita ex eo quod eſt lex per eſſentiam, eſt lex univerſalis influens vim in omnes leges creatas. Porro in quavis lege duo ſunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur, & obligatio legitimam ſupponens in obligante poteſtatem: utrumque verò ab æterna lege derivari, teſtatur Scriptura Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.*

10. Ad pleniorem hujus corollarii intelligentiam duo breviter hîc obſervanda ſunt. Primum eſt, duplicem cauſalitatem legis æternæ erga leges creatas poſſe diſtingui. Alia eſt in genere cauſæ efficientis, quatenus Deus concurrendo cum natura intellectuali, per lumen rationis, quod eſt proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur cauſa univerſalis omnium legum. Altera verò pertinet ad genus cauſæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

Advertendum etiam, non omnes leges eodem modo ab æterna promanare, nam divina immediatiùs ab ea dimanat, cùm ſit ipſa lex æterna inadæquatè ſumpta, ſolâ temporali promulgatione à ſeipſa diſtincta; naturalis, medio rationis lumine; humana, mediâ poteſtate, vel ab ipſo Deo immediatè, vel mediante Reipublicæ conſenſu, Principibus communicatâ. 11.

Colligitur quintò cum D. Thoma art. 4. ejuſdem quæſtionis, quod cùm lex æterna ſit ratio divinæ gubernationis, quæcunque divinæ gubernationi ſubduntur, ſubjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non ſubduntur, neque legi æternæ ſubduntur. Unde nulla operatio increata ſubjacet legi æternæ, ſed eſt realiter ipſa lex æterna; omnes verò operationes creaturarum ſive rationalium ſive irrationalium ei ſubjiciuntur, quia omnes ſubjacent divinæ gubernationi. 12.

Advertendum tamen, operationes quibus irrationales creaturæ ad ſuos fines diriguntur, ſubjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, ſed ut ordinanti & moventi ad ſuos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ ſunt quaſi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinſeco pondere in fines propter quos ſunt creatæ diriguntur. Ratio eſt, quia præceptum & obligatio dirigitur ſolùm ad ſubjectum capax obedientiæ & obligationis, ſunt enim hæc correlativa: Sed creaturæ irrationales non ſunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti ſupponunt liberam voluntatem exequendi quæ ſuperior jubet: Ergo operationes quibus creaturæ inſenſibiles & rationis expertes, ad ſuos fines diriguntur, non ſubjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, ſed ut ordinanti, & moventi, ut docet S. Thomas hîc art. 5. in corp. ubi ſic ait: *Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini ſibi ſubjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideò per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, ſecundùm illud Pſalmi* 148. *Præceptum poſuit & non præteribit; & per hanc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ ſubduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales ſubduntur legi æternæ, inquantum moventur à divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, ſicut creaturæ rationales.* 13.

Notandum etiam cum eodem S. Doctore ibidem art. 6. illud eſſe diſcrimen inter bonos & malos, quod boni perfectè ſubſunt legi æternæ, tanquam ſemper ſecundùm eam agentes; mali autem imperfectè quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud; at perfectè ex parte paſſionis, quatenus ſcilicet patiuntur, quantùm lege divinâ præſcriptum eſt. Quo fit, ut nihil ſit in hoc univerſo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem ſubterfugiat,

gnat. Nam quod unâ viâ ab illa deflectit, aliâ viâ in eandem relabitur. Dum enim peccator malè agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis ſe ſubtrahit, in eandem, juſtam pœnam taxantem, incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fuſiùs declaravimus. Diſp. 3. a. 1 §. 9.

Articulus II.

Utrum lex æterna ſit verè & propriè lex?

Negant Vazquez ſuprà quæſt. 91. art. 1. & Lorca diſp. 5. membro 2. pluteſque alii Recentiores, exiſtimantes legem æternam non eſſe legem, niſi impropriè & metaphoricè, & per quandam analogiam & ſimilitudinem ad legem verè & propriè dictam. Sententia tamen affirmans, menti S. Doctoris, & principiis articulo præcedenti ſtatutis conformior eſt. Unde

14. Dico breviter, legem æternam eſſe verè & propriè legem.

Patet ex ſuprà dictis, nam D. Thomas legem æternam numerat tanquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Unde ſuprà quæſt. 91. art. 2. ait quod *lex naturalis nihil aliud eſt quàm participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cùm lex naturalis habeat verè & propriè rationem legis, à fortiori lex æterna erit verè & propriè lex. Quare Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, atque quod eſt *lex vera, atque princeps*.

15. Ratio etiam ſuffragatur: Nam lex propriè dicta nihil aliud eſt, quàm quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis promulgata: Sed lex æterna eſt hujuſmodi: Ergo verè & propriè legis rationem habet. Major conſtat ex definitione legis tradita à Divo Thoma ſuprà qu. 90. art. 4. Minor etiam, quantùm ad primam partem, nempè quod lex æterna ſit ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam habet communitatis, conſtat ex dictis articulo præcedenti. Quantùm verò ad ſecundam, quod nimirum ſit à Deo promulgata, ex objectionum ſolutione patebit.

16. Objicies ergo primò cum Vazque: Lex æterna nihil aliud eſt quàm ideæ rerum in mente divina exiſtentes: Atqui idea non habet verè & propriè rationem legis, ſed tantum metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor conſtat ex dictis articulo præcedenti. Major verò probatur ex D. Thoma hîc art. 1. aſſerente legem æternam eſſe ipſam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo eſt idea, ut docet idem S. Doctor. 1. p. quæſt. 15. Ergo lex æterna nihil aliud eſt, quàm ideæ rerum in mente divina exiſtentes.

17. Reſpondeo negando Majorem, longè enim diverſa eſt ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quidquid dicat Vazquez, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ eſſentiam & quidditatem penetravit. Nam quamvis idea ſit ratio exiſtens in Deo, & ſimiliter lex æterna, diverſimodè tamen, ut enim conſtat ex D. Thoma 1. p. quæſt. 15. art. 1. idea eſt ratio rei faciendæ, ſive forma ad cujus ſimilitudinem factus mundus eſt; lex verò æterna eſt ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præſupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo ſupponitur ratio ideæ ad rationem legis æternæ; ſicut in creatura ſupponitur creatio ejus ad gubernationem ipſius in ordine ad ultimum finem. Plura alia diſcrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti §. 2. coroll. 1. adduximus.

18. Objicies ſecundò cum eodem Authore: De ratione veræ legis eſt promulgari: Sed nulla lex poteſt ab æterno promulgari: Ergo nulla eſt verè lex æterna. Major conſtat ex dictis diſp. præcedenti art. 5. Minor verò probatur ex eo quod nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit.

Nec valet quod ait D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam eſſe ſuo Verbo ab æterno, & ſcripturâ libri vitæ, licèt ex parte creaturæ audientis aut inſpicientis, non fuerit facta ab æterno, ſed in tempore. Non valet, inquam, Primò quia promulgatio eſt per ſe requiſita ad rationem legis, unde per ſe pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum, & ejus proceſſio, non pertinent per ſe ad rationem legis, quia lex æterna eſt aliquid eſſentiale in Deo, Verbum autem eſt aliquid perſonale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi Divini proceſſionem, ad ſtatuendam legis æternæ promulgationem.

Secundò, Liber vitæ nihil aliud eſt quàm æterna Dei ſcientia, & firma notitia, in qua res metaphoricè dicuntur ſcriptæ: Sed hæc notitia non poteſt habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri iis quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in reſp. ad 1. quod licèt creaturæ non fuerint ab æterno in ſeipſis, & in propria menſura, fuerunt tamen apud Deum præſentes ab æterno in menſura æternitatis, quod ſufficit, ut quantùm eſt ex parte Dei fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc reſponſionem inſtat Vazquez, eamque infringere conatur, tum ex eo quod præſentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & à Thomiſtis excogitata: Tum etiam, quia tametſi gratis admittatur, non ſufficit ut aliqua lex dicatur fuiſſe creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Moſaica, quam dedit Deus in monte Horeb, potuiſſet dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua cum quibus facta eſt promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præſentia æternitati.

Addit Vazquez, quod promulgatio legis debet eſſe opus extra Deum, quod non dicitur ſimpliciter fieri ab æterno, ſed tantùm in tempore: Ergo quantumcunque creaturæ ſint præſentes Deo in æternitate, hoc non ſufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

Huic objectioni, quæ præcipua Vazquis & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam verè & propriè rationem legis habere: Reſpondeo primò, promulgationem eſſe ſolum conditionem intrinſecam ut lex obliget in actu ſecundo, non verò ut habeat rationem legis, & ſit obligativa in actu primo, ut diſp. præcedenti art. 5. oſtenſum eſt. Unde argumentum illud Vazquis ſolùm probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuiſſe obligare creaturas ab æterno; non convincit tamen, eam ab æterno non habuiſſe verè & propriè rationem legis, vimque obligandi creaturas in tempore producendas, ſubindeque objectio illa 19.

ſpon-

ſponte corruit, & in fumum & auras evaneſcit.

20. Reſpondeo ſecundò, promulgationem legis poſſe conſiderari ex parte ipſius legiſlatoris promulgantis, & ex parte ſubditi cui promulgatur, poſſeque contingere, quod priùs exiſtat in legiſlatore promulgāte, quàm in ſubdito cui promulgatur; imò de facto ita contingere, etiam in humanis, cùm videamus priùs promulgari legem in curia à legiſlatore, & poſtea decurſu alicujus temporis pervenire ad ſubditos. Sic igitur dicendum eſt de lege æterna, eam ſcilicet ex parte Dei fuiſſe promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non perveniſſe hujuſmodi promulgationem, niſi in tempore. Unde ad objectionē in forma reſpondeo, datâ Majori, diſtinguendo Minorem: Nulla lex poteſt ab æterno promulgari, promulgatione ſe tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione ſe tenente ex parte Dei ſupremi legiſlatoris, nego Minorem & Conſequentiam. Unde optima eſt reſponſio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam eſſe Verbo Divino, & ſcripturâ libri vitæ, quamvis ex parte creaturarum fuerit ſolum facta in tempore.

21. Ad primam verò illius impugnationem, reſpondeo, datâ etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licèt Verbum Divinum ſit aliquid perſonale, illo tamen exprimitur non ſolùm quod perſonale eſt in Deo & relativum, ſed etiam quod eſt abſolutum, tam neceſſarium, quàm liberum; imò ipſa Dei opera illo declarantur, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. ex S. Auguſtino lib. 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expreſſio legis æternæ facta Verbo, propriè habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantumcumque lex ſit aliquid abſolutum in Deo, Verbum autem aliquid relativum.

22. Ad ſecundam de libro vitæ, tranſeat Major, & negatur Minor. Ad probationem illius dico quod ex eo quod creaturæ non fuerint ab æterno, ſolùm infertur quod promulgatio ut ſe tenet ex parte creaturarum non potuerit eſſe ab æterno, non verò ut ſe tenet ex parte Dei; nam ut ſit ab æterno prout ſe tenet ex parte Dei, ſufficit & requiritur quod creaturæ futuræ ſint Deo præſentes ab æterno in æternitate, non verò exigitur quod ſint ibi præſentes in ſeipſis, & in propria menſura. Ratio eſt, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ ſubderentur ſibi ab æterno, ſed ut ſibi ſubjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria menſura: Unde non requiritur quod fuerint ab æterno in ſeipſis, ſed ſufficit quod fuerint ab æterno in menſura æternitatis, & quod ab æterno fuerint cognitæ & præordinatæ per legem æternam.

23. Ad inſtantiam in contrarium dicendum, præſentiam futurorum contingentium in æternitate, veriſſimam eſſe, & paſſim doceri à SS. Patribus, & à D. Thoma, ut in Tractâtu de ſcientia Dei fuſè oſtendimus; eamque, ſi admittatur, ſufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licèt non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non ſequitur, ut objicit Vazquez, quod lex Moſaica poſſit dici lex æterna; licèt enim tam lex illa, quàm tonitrua, populus, &c. fuerint Deo præſentia in æternitate, ipſa tamen lex exteriùs data illi populo, in tempore data fuit, conſiderata in ſeipſa; unde non poteſt dici æterna, licèt potuerit dici præſens Deo in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo exiſtens, in ſeipſa fuit ab æterno, reſpiciens creatu-

Diſp. 4. a. 7

A ras futuras in tempore, & Deo præſentes in æternitate, & ſic jure optimo dicitur lex æterna.

Ad id quod additur, Reſpondeo promulgationem, ut ſe tenet ex parte creaturarum, eſſe opus ad extra, ſubinde que non eſſe ab æterno, ſed in tempore; ut autem ſe tenet ex parte Dei, eſſe actum liberum pertinentem ad imperium intellectûs divini, & ſic non poſſe non eſſe ab æterno.

Quæres, quomodo lex æterna creaturis exiſtentibus in tempore promulgetur? 24.

Reſpondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quandam impreſſionem luminis in intellectu, juxta illud Pſalmi 4. *Signatum*

B *eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine*, creaturis verò ratione carentibus promulgari per impreſſionem inclinationis & inſtinctûs naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis ſecundùm modum illis convenientem: Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus, alter verò rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ ſolo inſtinctu & inclinatione innatâ tendunt in ſuos fines.

Notandum tamen, quod impreſſio illa inclinationis ſeu principii activi in creaturis irrationalibus, dupliciter poteſt conſiderari; primò per modum regulæ proximæ operationis, ſecundò per modum applicationis legis æternæ ipſi 25.

C creaturæ irrationali. Primo modo conſiderata, habet rationem legis æternæ participativè, ut eſt in menſurato & regulato per illam; ſecundo autem modo habet rationem promulgationis ejuſdem legis.

Objicies tertiò cum Lorca: Lex æterna non minùs gubernat & comprehendit creaturas irrationales, quàm ratione præditas, omnes enim æquè huic legi ſubjiciuntur, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non ſunt capaces legis verè & propriè dictæ, cùm ſint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non eſt verè & propriè lex, ſed metaphoricè tantùm & impropriè. 26.

D Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de legibus cap. 2. Serra hîc art. 1. dubio unico in reſp. ad 5 & Araujus hîc difficultate 2. cenſent quod licèt lex æterna reſpectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis, tamen reſpectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, ſed per impreſſionem inclinationis & activi principii, quo moventur ad ſuos fines, notificatur & promulgatur, non exercere rationem ac munus veræ & propriæ legis, ſed tantùm cujuſdam providentiæ, ſive principii gubernationis. 27.

Alii verò exiſtimant, legem æternam, non ſolùm quatenus eſt directiva actuum liberorum 28.

E creaturarum intellectualium, ſed etiam quatenus eſt directiva actuum & motuum neceſſariorum creaturarum irrationalium, verè & propriè rationem legis habere, quamvis ut eſt directiva actuum liberorum creaturarum intellectualiū, ſpecialiſſimè & perfectiori modo rationem legis exerceat; licèt enim (inquiunt) promulgatio ſpecialiſſimè dicta, ſolùm dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales; promulgatio tamen abſolutè dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur; hæc enim nihil aliud eſt, quàm impreſſio alicujus principii directivi operationis creaturæ, ſicut promulgatio ſpecialiſſimè dicta, eſt impreſſio principii directivi operationis mo-

ralis: quælibet autem creatura participat à lege æterna principium directivum ſuæ operationis, ac proinde quælibet participat ſuain promulgatinoem debitam & proportionatam ſuæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, reſpondetur, conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem, dicendum, quod præceprum eſt duplex; aliud morale, quod eſt regula operatiorum moralium creaturæ rationalis; aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impreſſione principii motivi in ordine ad finem, juxta illud Pſal. 148. *Præceptum poſuit, & non præteribit,* & iſtud Proverb. 8. *Cùm legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos.* Creaturæ igitur irrationales, licèt ſint incapaces præcepti primo modo ſumpti, non tamen præcepti ſecundo modo accepti, ideòque vera lex eis imponi poteſt, quia non expoſtolat alium modum præcepti, niſi loquamur de lege ſpecialiſſimè dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Uterque dicendi modus probabilis eſt, licèt primus videatur probabilior, & menti D. Auguſtini & S. Thomæ conformior; cùm ille quæſt. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15 quæſt. 2 aſſerat irrationalia eſſe incapacia legis propriè dictæ: iſte verò ſuprà quæſt. 90. art. 1. dicat, quod lex propriè dicta eſt menſura humanorum actuum, ſubindeque rationem veræ & ſtrictæ legis, reſpectu creaturarum irrationalium, quæ ſunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoſcere.

DISPVTATIO III.

De lege naturali.

Ad quæſtionem 94. D. Thomæ.

CUm leges omnes à lege æterna deriventur, ſintque illius participationes & manifeſtationes; primum quod eam nobis evidenter manifeſtat, eſt lex naturalis; ideòque hæc ante alias explicanda eſt, & de ejus eſſentia, ſeu ratione formali, extenſione, ac immutabilitate, breviter hîc diſputandum.

ARTICULUS I.

Quid ſit lex naturalis, ſeu in quo formaliter conſiſtat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum & referuntur ſententiæ?

1\. DAri legem naturalem in nobis, conſtat ex Apoſtolo ad Roman. 2. dicente, *Habemus legem ſcriptam in cordibus noſtris.* Et paulò poſt: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, & oſtendunt opus ſcriptum in cordibus ſuis, & ſunt ſibi ipſi lex, teſtimonium illis reddente conſcientiâ.* Item Pſal. 4. ait Propheta, *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona?* Statimque reſpondet: *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Quod de lumine naturalis rationis, quo diſcernitur quid ſit bonum & quid malum, quodque per-

A tinet ad legem naturalem, interpretatur D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 2.

Huc ſpectat quod habet Auguſtinus 2. Confeſſ. cap. 4. *Lex tua, Domine, in cordibus hominum ſcripta eſt, quam nec ulla unquam delet aut delebit iniquitas.* Et in Pſal. 57. *Veritas manu formata in cordibus noſtris ſcripſit: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Hoc ignorare nemo permiſſus eſt, etiam antequam lex daretur.* Item lib. 2. de ſer. Domini in monte cap. 9. ait, *Nullam animam eſſe quæ ratiocinari poſſit, in cujus conſcientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum ſcribit, niſi Deus?* Ad idem pertinet quod ait Ambroſius lib. 9. Epiſt. 71. *Ea lex* (inquit) *non inſcribi-*
B *tur, ſed innaſcitur, nec aliquâ percipitur lectione, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.* Demum Tullius lib. de legibus, ſummâ eloquentiâ, *& penè divinâ voce,* ut loquitur Lactantius, legem hanc naturalem depinxit: *Eſt quidem* (inquit) *vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffuſa per omnes, conſtans, ſempiterna, quæ vocet ad officium, jubendo; vetando, à fraude deterreat. Huic igitur legi, nec prorogari fas eſt, neque derogari aliquid licet. Nec tota abrogari poteſt. Nec verò per ſenatum, aut per populum ſolvi hac lege poſſumus: nec eſt quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia poſthac, ſed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & ſempiterna, & immu-*
C *tabilis continebit: unuſquiſque erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus.*

Ratio etiam ſuffragatur, ſi enim detur in nobis lumen naturale pro rerum ſpeculabilium cognitione, multò magis dabitur pro rerum agendarum notitia & judicio. 2.

Confirmatur: Omnis creatura debet ſuum finem conſequi poſſe: At nulla creatura rationalis ſuum finem conſequi poteſt abſque lege naturali; cùm illum non poſſit conſequi, niſi per rectam operationem, nec rectè operari ſine lege naturali, à qua in ſuis operationibus dirigatur: Ergo, &c.

Hoc ſuppoſito, difficultas & controverſia eſt inter Theologos, in explicando quid ſit lex illa 3.
D naturalis, ſeu in quo formaliter conſiſtat? Vazquez enim 1. 2. diſp. 180. cap. 3. & Mœratius diſp. 2. de legibus ſect. 1. docent legem naturalem eſſe ipſammet naturam rationalem ſecundùm ſe, quatenus ratione ſuæ eſſentiæ talis eſt, ut aliquæ actiones ſint illi moraliter convenientes, & honeſtæ; aliæ repugnantes & indecentes. Alenſis verò 3 p quæſt. 27. membro 2. & D. Bonaventura in 2. diſt. 39. art. 2. quæſt. 1. exiſtimant legem naturalem eſſe habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquiſitam & ſuperadditam potentiæ, ſed ipſum lumen intellectuale, prout in actu primo ſpectatur, & eſt vis diſcernendi honeſta & turpia moraliter. Alii
E legem naturalem collocant non in habitu, ſed in actu; inter quos adhuc magna eſt diſſenſio: Ariminenſis enim, Gabriël, & Almaïnus, affirmant, legem naturalem eſſe dictamen rationis indicantis & oſtendentis quid conſentaneum aut diſſentaneum ſit naturæ rationali, docentque talem legem non eſſe imperantem, ſed indicantem, eò quòd nullum includat ſuperioris imperium. Thomiſtæ verò, Suarez, Valentia, Azorius, Salas & alii, cenſent legem naturalem non in dictamine ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo, conſiſtere, eſſeque actum impetus, nos ad ea quæ tali lege præſcripta ſunt obligantis.

§. II.

§. II.

Rejiciuntur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur.

DIco primò: Lex naturalis non conſiſtit in ipſa natura rationali, quatenus ratione ſuæ eſſentiæ talis eſt, ut aliquæ actiones ſint illi moraliter convenientes & honeſtæ, aliæ repugnantes & indecentes.

4. Probatur primò: Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi loquuntur de illa tanquam de vera & propria lege: Sed ipſa natura rationalis præciſè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex: Ergo lex naturalis in ea conſiſtere nequit. Major conſtat, Minor probatur. Lex eſt aliquid rationis, id eſt B actus intellectûs practici, aut aliquid conſtitutum per ipſum, ut diſp. 1. art. 1. ex D. Thoma oſtendimus: Sed natura rationalis non eſt actus intellectûs, aut aliquid conſtitutum per ipſum: Ergo natura rationalis præciſè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex.

5. Probatur ſecundò: Effectus legis naturalis, quales ſunt dirigere, illuminare, obligare, & eſſe regulam humanarum actionum, immediatè proveniunt à dictamine rationis: Ergo non in ipſa natura rationali, ſed in dictamine rationis, conſiſtit lex naturalis. Conſequentia patet, quia in illo eſſentialiter conſiſtit lex, quod immediatè C tribuit proprios effectus legis. Antecedens verò probatur, nam ante dictamen rationis, quo indicatur vel oſtenditur aliquid eſſe bonū vel malum, non obligatur homo moraliter, nec ejus operationes diriguntur aut regulantur in eſſe moris, ut de ſe patet, & conſtat in his qui uſu rationis carent.

6. Probatur tertiò: Lex debet diſtingui ab eo cui imponitur, ſicut id quod obligat, ab eo quod obligatur: Sed natura rationalis, cùm ſit ipſa eſſentia & natura hominis, non diſtinguitur ab homine: Ergo non poteſt eſſe lex naturalis reſpectu illius.

7. Demum probari poteſt concluſio, deſtruendo D præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ: Idcirco enim Vazquez & Mœratius legem naturalem in ipſa natura rationali conſiſtere volunt, quia (inquiunt) ipſa natura rationalis eſt fundamentum & menſura legis naturalis, & honeſtatis ipſius, quatenus quæcumq; præcipit aut prohibet lex naturalis, per ſe decent aut dedecent naturam rationalem: Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo ruit præcipuum fundamentum adverſæ ſententię. Minor probatur, quia quidquid eſt fundamentum & menſura legis, aut honeſtatis, non eſt propterea lex; nam v. g. fælicitas publica eſt menſura & fundamentum legum E humanarum, neq; propterea eſt ipſæ leges humanæ. Indigentia pauperum eſt fundamentum & menſura legis aut præcepti faciendi eleemoſynam, ſed non propterea eſt ipſa lex. Addo quod, ſi natura rationalis eſſet lex actuum noſtrorum, eò quòd illam decent, ſequeretur pari modo naturam divinam eſſe legem actuum divinorum liberorum, quia pariter tales actus illam decent: Sed hoc dici nequit, cùm nullus Patrum vel Doctorum ſic loquatur: Ergo nec illud.

8. Dico ſecundò, lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernendi honeſta & turpia. Hæc concluſio patet ex dictis in pręcedenti, oſtendimus enim legē na- A turalē conſiſtere in ordinatione ſeu dictamine rationis: At ordinatio ſeu dictamen rationis; non eſt ipſū lumen intellectuale in actu primo, ſed actus ſecundus potentiæ intellectivæ: Ergo lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernēdi honeſta & turpia. Addo quod, Deus habet lumen ſibi connaturale, quo perfectiſſimè cognoſcit quæcumq; honeſta & turpia, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo tale lumen habituale non eſt propriè lex naturalis: ſi enim eſſet lex naturalis reſpectu noſtri, eſſet etiam reſpectu Dei.

Dico tertiò, lex naturalis non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo, nimirum in actu imperij ad ea quæ tali lege præſcripta ſunt obligantis.

B Probatur primò: Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi, ut ſuprà dicebamus, de ea ut de vera & propria lege loquuntur: Ergo non conſiſtit in judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo. Conſequentia patet, tum quia de ratione legis verè & propriè dictæ eſt præcipere, cùm ſit actus prudentiæ, quæ præceptiva eſt; unde illa conſiſtit formaliter in actu imperij, ut diſp. 1. art. 1. declaravimus. Tum etiam, quia lex verè & propriè dicta, eſt regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 1. Sed judicium ſolùm oſtenſivum boni & mali, non poteſt C eſſe regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani; quia ſupponit bonitatem & malitiā actûs humani, & tantùm indicat illam; regula autem & menſura alicujus regulati & menſurati, non poteſt ſupponere rectitudinem & commenſurationem cum illo, aut obliquitatem & difformitatē, cum talis rectitudo & obliquitas depēdeant à regula & menſura: Ergo &c. 9.

Confirmatur primò: Quando homo peccat 10. contra legem humanam, præcedit judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, & tamen hujuſmodi judicium non habet rationem legis, ut de ſe conſtat: Ergo ſimiliter quando peccat contra D legem naturalem, licèt præcedat judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, tamen tale judicium, ut præciſè & formaliſſimè loquendo ſolùm eſt oſtenſivum illius malitiæ, non habet rationem legis.

Confirmatur ſecundò: Deus habet judicium 11. oſtenſivum eorum quæ decent aut dedecent ſuam naturam, contra quod ipſe non poteſt operari, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo ſi lex naturalis ſit verè & propriè lex, non poteſt conſiſtere formaliter in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſeu E eorum quæ decent aut dedecent hominis naturam.

Probatur ſecundò concluſio: Lex naturalis nihil aliud eſt, quàm participatio legis æternæ in creatura rationali, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 91. art. 2. Ergo non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam 12. præceptivo. Conſequentia patet, quia lex æterna, prout ſic, eſt præceptiva: Ergo id quod per modum legis participat illam, participat eſſentialiter vim præcipiendi.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Sunt aliquæ operationes ita intrinſe- 13.

cè malæ ex natura ſua, v.g. odium Dei, ut nullo modo pendeat malitia earum ea dictamine intellectûs; & aliæ ita intrinſecè bonæ ea natura ſua, v.g honorare Deum, ut in ſua bonitate non dependeant à judicio intellectûs: Ergo dictamen rationis naturalis non habet rationem legis reſpectu illarum, ſed ipſa natura rationalis, cui convenientes aut diſconvenientes ſunt.

14. Confirmatur: Præcepta legis naturalis non continentur in aliquo dictamine libero humani aut divini intellectûs: Ergo nullum tale dictamen habet rationem legis naturalis, ſubindeq; ipſa natura rationalis in qua continentur utilli conformia, rationem legis naturalis habebit. Conſequentia patet, quia præcepta legis naturalis in lege naturali contineri debent, ſicut B præcepta artis continentur in arte. Antecedens verò probatur, quia præcepta naturalia habent in ſe neceſſariam connexionem ea terminis, ut bonum eſt faciendum, malum eſt vitandum: Ergo independenter ab aliquo dictamine libero intellectûs humani aut divini ſunt talia, ſubindeq; non continentur in tali dictamine. Patet conſequentia, quia quæ habent neceſſariam connexionem ea terminis, independentia ſunt ab aliquo dictamine libero etiam divini intellectûs, ut patet in creaturis poſſibilibus, quæ quia neceſſariam habent connexionem cum ſuis principiis eſſentialibus & quidditativis, C independentes ſunt ab aliquo judicio libero, etiam divini intellectûs; unde non cognoſcuntur à Deo per ſcientiam viſionis, ſed per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ut in Tractatu de ſcientia Dei declaravimus.

15. Ad objectionem reſpondeo, in actibus intrinſecè malis, vel intrinſecè bonis, duplicem bonitatem & malitiam reperiri; aliam in eſſe naturæ, aliam in eſſe moris, primamq; non deſumi per ordinem ad aliquam legem, ſed penes convenientiam aut diſconvenientiam ad naturam rationalem, ut intelligitur habere inclinationem ad bonum conſideratum in eſſe naturæ, D antecedenter ad omnem legem; ſecundam verò ſumi proximè quidem per ordinem ad dictamen rationis naturalis, remotè verò per ordinem ad legem æternam; & ſic dictamen rationis naturalis, ut eſt participatio quædam legis æternæ, habet rationem legis naturalis, in ordine ad illos actus.

16. Ad confirmationem, nego Antecedens, & ad illius probationem dico quod præcepta naturalia, ut bonum eſt faciendum, malum eſt vitandum, poſſunt dupliciter conſiderari; uno modo per modum quidditatis & cujuſdam eſſentiæ poſſibilis, & ſic nullam dependentiam habét ab aliquo dictamine libero etiam intellectûs di- E vini, ſicut aliæ creaturæ poſſibiles, ſed prout ſic præſupponuntur ad illud, ſubindeq; à Deo cognoſcuntur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ. Alio modo poſſunt conſiderari per modum exercitij, quatenus ſcilicet procedunt à Deo in ordine ad obligandam creaturam rationalem ad rectè operandum, & ſic dependent à dictamine practico intellectûs divini, & continentur in dictamine rationis creaturæ rationalis, quod eſt participatio quædam divini dictaminis.

17. Objicies ſecundò: Si lex naturalis non conſiſteret in ipſa natura rationali ſecundùm ſe & ſecundùm ſua prædicata quidditativa conſiderata, ſed in aliquo dictamine libero Dei, vel in aliqua illius participatione, ſequeretur Deum A potuiſſe non præcipere homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, ut amare Deum, parentes colere; & non prohibere illi actus intrinſecè malos, ut mendacium, furtum, & odium Dei, ſubindeq; hominem poſſe ſine culpa omittere primos actus, & elicere ſecundos, cùm nihil ſit peccatum, quod non ſit contra legem, ut conſtat ex definitione peccati, quæ communiter circumfertur ea Auguſtino. Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris videtur manifeſta, nam omne dictamen liberum potuit non eſſe in Deo: Ergo ſi lex naturalis ſit aliquid dependens à dictamine libero Dei, & non ipſa natura rationalis, potuit Deus per talem le- B gem non præcipere homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, & non prohibere actus intrinſecè malos.

Reſpondeo negando ſequelam Majoris, & ad illius probationem dico, quod licèt Deus abſolutè potuerit non habere dictamen, quo præciperet homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, & illi prohiberet actus intrinſecè malos; ex ſuppoſitione tamen voluntatis creandi naturam rationalem, & eam gubernandi, non potuit non velle prohibere tali creaturæ actus intrinſecè malos, & præcipere actus honeſtos naturaliter neceſſarios. Sicut enim poſito actu libero promittendi, neceſſitatur ad actum im- C plendi promiſſum, & poſitâ voluntate revelandi aliquid, neceſſitatur ad revelandum verum; ita ſuppoſitâ voluntate creandi & gubernandi hominem, neceſſitatur ad ſapienter regendam creaturam intellectualem à ſe conditam, & ad curandum ut vivat conformiter ſuæ naturæ: non poteſt autem illam rectè gubernare, niſi prohibendo actus malos, qui repugnant fini ad quam ex natura ſua ordinatur, & præcipiendo actiones liberas intrinſecè bonas, quæ ea natura habent neceſſariam connexionem cum illo. 18.

Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Lex naturalis ſemper manet in cordibus D noſtris; unde Apoſtolus & SS. Patres ſuprà relati dicunt eam eſſe ſcriptam in cordibus hominum: Ergo illa non conſiſtit in actu, qui fluit, & tranſit, ſed in habitu, ſeu in lumine intellectuali in actu primo conſiderato, quod durat & permanet.

Confirmatur: Lex humana, non ſolùm ut eſt actuale judicium legislatoris, aut ſubditi, ſed etiam ut eſt permanẽs ſignum in aliqua ſcriptura, aptum ad excitandum talem cognitionem, dicitur lex: Ergo pariter lex naturalis, non ſolùm ut eſt actuale judicium, ſed lumen ipſum rationis in actu primo, ex ſe aptum ad tale judicium excitandum, vera lex dici poteſt.

E Ad objectionem reſpondeo, quod ſicut licèt conſcientia formaliter ſit actus quidam rationis, ſeu actualis notitia, ut ipſum nomen præ ſe fert, & Tullius docet libro de ſenectute, ubi ſic ait: *Conſcientia eſt bene actæ vitæ, multorumque benefactorum recordatio jucundiſſima*; tamen quandoq; à Patribus accipitur in ſenſu cauſali, & ſignificatur nomine ſui principij, ſcilicet habitûs ſinderesis, ideòq; ab Hieronymo appellatur ſinderesis, à Baſilio naturale judicatorium, & à Damaſceno lux noſtri intellectûs: ita lex naturalis, quamvis formaliter ſit actus vel opus rationis, tamen interdum accipitur à Patribus in ſenſu cauſali, pro ipſo lumine naturali intellectûs, & habitu ſinderesis, ſubindeq; dicitur manens & ſcripta in cordibus noſtris. 19.

Ad

20. Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam,& paritatem; nam lex humana ſcripta perſeverat in ſcriptura per modum actûs ſecundi habitualiter permanentis, in quo ut in ſigno conſervatur judicium legiſlatoris; io lumine verò intellectuali lex ſcripta remanet ſolùm per modum actûs primi, qui ſicut non ſufficit ad legem conſtituendam, ita nec ad eam conſervandam.

21. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Lex naturalis non eſt præceptum hominis ad alium,nec ad ſeipſum,neq; Dei ad homines: Ergo non eſt præceptiva, ſed ſolùm oſtenſiva boni & mali. Conſequentia patet à ſufficienti diviſione. Antecedens verò,quoad primam & ſecundam partem, manifeſtum eſt, quia præceptum hominis ad alium,pertinet ad legem humanam; imperium autem hominis ad ſeipſum, reſpectu ſuarum actionum, non habet veram rationem legis, cùm lex ſit ſuperioris ad ſubditum,& nemo ſit ſuperior ſibi ipſi. Probatur verò quoad tertiam partem, primò quia præceptū quo Deus aliquid hominibus præcipit, pertinet ad legem divinam, quæ ſecundùm D.Thomam diſtinguitur à lege naturali. Secundò,quia ſecluſo quocunq; præcepto Dei, dictamen rationis naturalis, in quo conſiſtit lex naturalis, dictat quid ſit bonum, quid malum: Ergo lex naturalis non eſt præceptiva præcepto quo Deus aliquid hominibus præcipiat.

22. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, quoad primam & ſecundam partem, negando illud, quantùm ad tertiam; Deus enim non ſolùm ſuâ lege æternâ,ſed etiam lege naturali,quæ eſt participatio legis æternæ in creatura rationali,præcipit hominibus ne furentur,ut parentes honorent, & alia hujuſmodi, quæ ſunt de lege naturæ. Ad primam verò probationem in contrarium,dicendum eſt legem naturalem eſſe legem divinam, ut docet Damaſcenus lib. 4. de fide cap.23. ubi ſic ait: *Lex Dei mentem noſtram inſcendens, eam ad ſe pertrahit, conſcientiamque noſtram vellicat,quæ & ipſa mentis noſtra lex dicitur.* Si verò quæras, ad quam Dei legem lex naturæ pertineat? Reſpondeo illam pertinere ad legem Dei æternam; Licèt enim lex æterna & naturalis diſtinguantur pluſquam genere, ſi in eſſe rei conſiderentur, quia lex æterna eſt aliquid increatum,& ipſe Deus, lex verò naturalis eſt aliquid creatum, nempè aliqua participatio legis æternæ in creatura rationali: ſi tamen conſiderentur in ratione legis & menſuræ humanorum actuum, non ſunt aliquid diverſum, quia utraq; reſpicit eundem humanum actum, ut menſurabilem ab eis,ordine quodam; primariò à lege æterna, & ſecundariò à lege naturali. Sicut virtus Dei cauſativa gratiæ regenerantis,& virtus Baptiſmi, diſtinguuntur in eſſe rei pluſquam genere; illa enim eſt ipſe Deus,hæc verò aliquid creatum & participatum in Baptiſmo; in eſſe verò cauſæ, non ponunt in numero, quatenus videlicet utraq; reſpicit eundem effectum producendum, ſcilicet gratiam regenerativam, primariò producendam à virtute divina, ut eſt in Deo, & ſecundariò ab eadem virtute, ut participatur in Baptiſmo.

Ad ſecundam probationem, nego Antecedens, cùm enim dictamen quo Deus præcipit hominibus opera bona,& prohibet opera mala, ex lege Dei æterna derivetur, & ... quædam illius participatio, ſecluſa lege Dei æternâ, & ejus præcepto, nullum eſſet dictamen rationis naturalis dictans in exercitio hominibus quid ſit bonum,& quid malum.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colligitur, hæc tria, quæ aliàs eadem putari poſſent, eſſe diſtinguenda, legem naturæ, conſcientiam,& ſynderesim. Nam lex naturæ eſt ipſa ordinatio divinæ voluntatis, nobis à natura impreſſa. Synderesis,lumen ipſum naturale intellectus, per quod ipſam Dei ordinationem naturaliter cognoſcimus. Conſcientia verò eſt ipſa actio mentis, qua formaliter illam cognoſcimus,ſeu judicium practicum, quo apprehendimus ſeu judicamus aliquid eſſe faciendum vel non faciendum. Addo quod conſcientia eſt de aliquo agibili in particulari, lex verò naturæ eſt regula univerſalis de agendis & vitandis in communi. Conſcientia eſt de futuris,de præſentibus,& jam factis; lex naturæ tantùm diſponit de futuris, nec reſpicit jam facta. Denum conſcientia poteſt eſſe erronea, non verò lex naturæ,cùm rationi veræ leg a repugnet eſſe erroneam. 23.

Colligitur ſecundò contra Lorcam & Montexino, legem naturæ diſtingui à collectione præceptorum naturalium ex parte objecti, ſeu ab objectis præceptorum naturaliū, v.g. Deum eſſe colendum, parentes honorandos, homicidium & furtum non eſſe faciendum, & ſimilia. Lex enim naturalis formaliter & ſubjectivè eſt in homine, ideoq; in Scriptura & SS. Patribus dicitur indita ſive impreſſa cordibus hominum: Sed objecta præceptorum naturalium,non ſunt ſubjectivè, ſed objectivè tantùm in noſtro intellectu: Ergo lex naturæ non conſiſtit formaliter in objectis talium præceptorum. 24.

Colligitur tertiò, Legem naturalem eſſe veluti partem quandam legis æternæ; nam lex æterna extendit ſe ad omnes creaturas,tam rationales,quàm irrationales, ſicut divina providentia; at lex naturalis ad ſolam creaturam rationalem, id eſt ad homines & Angelos duntaxat extenditur. Unde lex naturalis in brutis propriè non reſidet; quia licèt ad ea quæ ſibi naturaliter convenjunt inclinationem ab authore naturæ habeant, hæc tamen inclinatio non ſe habet per modū cujuſdam directionis & præcepti, ſicut in homine, ſed per modum cujuſdam impreſſionis, quatenus ſcilicet Deus illis imprimit principia intrinſeca ad agendum conformiter ad ſuam naturam, quæ impreſſio, magis inſtinctus naturalis, quàm lex naturæ appellari debet. 25.

Colligitur quartò, Legem naturalem eſſe in ſe ſimpliciter unam, quia licèt præcepta legis naturæ ſint plura, omnia tamen connectuntur in ſine ultimo naturæ humanæ, ad quem ordinantur,& radicaliter continentur in illo primo & univerſaliſſimo principio; *Bonum eſt faciendū, & malum fugiendum*, quod eſt unum; unde ab unitate finis,& radicalis ac primi principij, lex ipſa naturalis, ſimpliciter una dicitur. 26.

ARTICULUS II.

Vtrum omnia præcepta Decalogi, omneſque actus virtutum, ſint de lege naturæ?

27. QUidam Juriſperiti aſſerunt ſub lege naturali contineri tantùm prima principia practica per ſe nota, non autem concluſiones quæ ex illis deducuntur, cujuſmodi ſunt Decalogi præcepta; hæc enim exiſtimant ad jus gentium potiùs quàm ad jus naturæ ſpectare. Aliqui verò Theologi cenſent, prorſus à veritate alienum eſſe, quod docet D. Thomas hîc art. 3. nimirum omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, cùm plura (inquiunt) opera virtutum non ſint de præcepto, ſed tantùm de conſilio. Pro reſolutione, ſit

§. I

Vtraque difficultas duplici concluſione reſolvitur.

DIco primò, omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de ſanctificatione Sabbati, quod quantùm ad determinationem temporis, eſt legis divinæ poſitivæ, & ſcriptæ) pertinere ad legem naturalem. Ita communiter docent Theologi & peritiores Juriſtæ, quos refert & ſequitur Turrecremata, cap. *Ius gentium*. diſt. 1. art. 1.

28. Probatur primò ex definitione juris naturalis, quod teſte Ariſtotele 5. Ethic. cap. 7. eſt illud *quod ubiq; vim habet*, videlicet ex ipſa rei natura, *& non quia videtur vel non videtur*, id eſt non quia voluntariè & arbitrariè inſtituitur. Vel ut alij dicunt, jus naturale eſt, quod nec genuit opinio, neq; humana aliqua inſtitutio, ſed ex ſola ratione naturali vim habet: Atqui tale eſt jus quo omnia Decalogi præcepta, exceptâ determinatione diei feſti obſervare tenemur; illud enim nec genuit opinio, nec humana aliqua inſtitutio, ſed ex vi ſolius rationis naturalis obligat; ut perſpicuum eſt in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, & adulterio, quorum illa ex vi ſolius rationis exequi, hæc verò vitare tenemur: Ergo omnia præcepta Decalogi; excepto tertio de ſanctificatione ſabbati, quantùm ad determinationem temporis) pertinent ad legem naturæ.

29. Probatur ſecundò ex differentia quæ reperitur inter legem naturalem & poſitivam, lex enim naturalis in eo differt à purè poſitiva, quod illa ſupponit in objecto honeſtatem quam præcipit, moralemq; neceſſitatem, & malitiam quam prohibet; unde quæ per illam præcipiunt aut prohibentur, non ſunt bona, quia præcepta, aut mala, quia prohibita; ſed è contrariò ſunt præcepta, quia bona & moraliter neceſſaria ex natura rei; vel prohibita, quia mala & naturaliter indecentia, At verò lex purè poſitiva, non ſupponit in objecto quod præcipit aut prohibet, moralem neceſſitatem agendi aut omittendi ex ipſa natura rei, ſed illam inducit; quæq; per illam præcipiuntur, ſunt tantùm neceſſaria moraliter, quia præcepta; & quæ per illam prohibentur, ſunt tantùm mala & illicita, quia prohibentur per Decalogum, exceptâ determinatione diei feſti, ſunt bona & honeſta, vel turpia & indecentia, ex ipſa natura rei, & ſecluſâ quacunque lege poſitivâ, ut conſtat in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, furto, & adulterio: Ergo omnia præcepta Decalogi, cadunt ſub lege
A naturæ, excepto præcepto ſabbati, quod aliquid habet juris poſitivi divini, & aliquid juris naturalis. Quatenus enim cultum ipſius Dei præcipit, eſt de jure naturæ; ſiquidem natura ſatis docet, cultum eſſe Deo, pro collatis beneficijs, & pro ſuprema ejus excellentia perſolvendum; ſed quatenus præſcribit certũ diẽ potiùs quàm alterum, eſt juris divini poſitivi; natura enim hunc diem non præſcribit, ſed Deus ſolus eum obſervandum Adamo & Evæ expreſsè præſcripſit; eò quòd, ut ait Scriptura, à creatione ſeu ab omni opere quod patrarat, die ſeptimo requieverit; & ſic duntaxat fuit veteris legis abrogatione antiquatum per Evangelicam, in qua ſab-
B bato dies Dominica, Chriſti reſurrectione conſecrata, colenda à nobis, ſucceſſit.

Dico ſecundò, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ſi ſpectentur ſecundùm ſuam rationem genericam, ſive inquantum ſunt virtuoſi; non verò ſi conſiderentur ſecundùm ſeipſos, & in proprijs ſpeciebus. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi primam partem concluſionis hac ratione demonſtrat: *Ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundùm ſuam naturam: inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem ſibi convenientem, ſecundùm ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum; unde cùm anima rationa-*
C *lis ſit propria forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem; unde ſecundùm hoc omnes actus virtutum ſunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat.* 30.

Secundam verò ex eo probat, quod *multa ſecundùm virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat, ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinvenerunt quaſi utilia ad bene vivendum*, ut patet in actibus juſtitiæ commutativæ, qui in emptione & venditione, alijſq; humanis contractibus exercentur. 31.

Poteſt hæc concluſio, quoad utramq; partem, hoc exemplo declarari & illuſtrari: Actus tem- 32.
D perantiæ v.g. ſecundùm ſuam genericam rationem, ſeu ex genere ſuo, id eſt quatenus eſt actus virtuoſus, talis eſt ut in eum natura inclinet, ſicque ad legem naturæ dicitur pertinere: quod autem per abſtinentiam à carnibus, & per jejunium quadrageſimale debeat exerceri, hoc non eſt à lege naturali, ſed poſitiva, pendet enim ex voluntate & præcepto Eccleſiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Lege *Omnes*, ff. de juſtitia & jure, & 33.
lege *Bona fide*, ff. depoſiti, tribuuntur juri gen-
E tium multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi: Sed jus gentiũ diſtinguitur à jure naturali, ut docet D. Thomas quæſt. ſequenti art. 4. Ergo precepta Decalogi non pertinent ad legem naturalem.

Reſpondeo jus gentium duobus modis uſurpati poſſe, ſtrictè ſcilicet & propriè, ſeu effectivè, id eſt, à gentibus inſtitutum; & largè ac impropriè, ſeu ſubjectivè, hoc eſt ab omnibus gentibus obſervatum; quo pacto concidit cum jure naturali; cùm enim jus naturale ab omnibus gẽtibus obſervetur, ſubjectivè & impropriè, jus 34.

Digitized by Google

gentium dici poteſt, juxta illud Tullii Tuſculanâ ſecundâ: *In omni re omnium gentium conſenſus, lex naturæ putanda eſt.* Quando ergo prædictis legibus, multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi, dicuntur ad jus gentium pertinere, uſurpatur jus gentium ſecundo modo, in qua acceptione, ut oſtendimus, coincidit cum jure naturali, ſubindeque ex illis legibus nihil contra primam concluſionem inferri poteſt.

35 Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ; cùm enim illa præceptiva ſit, ea ſolùm quæ cadunt ſub præcepto, ſub tali lege cadere videntur: Ergo falſum eſt, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 3.

36 Confirmatur: Si opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, ut virginitas, & alia ad quæ non tenemur ex præcepto, eſſent de lege naturæ, conſilium eſſet actus legis naturalis: Sed hoc eſt falſum, ut patet ex dictis diſp. 1. art. 7. ubi cum D. Thoma oſtendimus eſſe quatuor tantùm actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, punire: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Si hæc opera eſſent de lege naturæ, lex naturalis inclinaret ad illa, ſicut & ad alia: Sed lex naturalis non inclinat ad aliquod opus virtutis, niſi mediante aliquo actu legis: cùm igitur ad prædicta opera cadentia ſub conſilio non inclinet medio præcepto & prohibitione, permiſſione, aut punitione, ſed ſolùm medio conſilio, ſi illa ſint de lege naturæ, ſequitur quod conſilium ſit actus legis.

37 Ad objectionem reſpondet Vazquez, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, quia, inquit, cùm S. Thomas docet, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, non loquitur de actibus virtutum qui cadunt ſub conſilio, & qui dicuntur ſupererogationis, ſed tantùm de actibus præceptis lege naturæ.

Verùm hæc interpretatio apertè repugnat menti S. Doctoris, ut patet ex verbis ejus ſuprà adductis, & ex ratione quâ utitur ad probandũ noſtram concluſionem, quæ univerſaliter concludit de omnibus actibus virtutũ, cùm omnes ſint ſecundùm inclinationem naturæ rationalis, ut virtuoſi ſunt, quæ eſt ratio D. Thomæ. Præterquam quod ſi D. Thomas tantùm loqueretur de actibus præceptis legis naturæ, ſolùm doceret quod omnes actus virtutũ præcepti, ſunt de lege naturæ, quod per ſe manifeſtum eſt, nec indiget probatione: imò ſi tantùm hoc vellet, videretur petere principium, & probare idem per idem, cùm idem ſit formaliſſimè loquendo actũ eſſe de lege naturæ, quia præceptiva eſt, ut fatetur Vazquez, ac eſſe præceptum lege naturæ.

38 Aliter ergo objectioni reſpondendum eſt, diſtinguendo ſcilicet Antecedens: Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ: in propriis ſpeciebus conſiderata, concedo Antecedens. Inquantum ſunt virtuoſa, nego Antecedens, & Conſequentiam. Solutio patet ex dictis in ſecunda concluſione, in qua cum S. Doctore oſtendimus, quod licèt omnes actus virtutum in propriis ſpeciebus conſiderati, non ſint de lege naturæ, quia ad illos ſic ſpectatos natura rationalis non inclinat; ſi tamen conſiderentur ut virtuoſi, ſunt de lege naturæ, quia ratio naturalis dictat eſſe ſtudioſè ſeu virtuoſè agendum. Quod ut magis declaretur,

Obſervandum eſt, dupliciter poſſe intelligi, quod ratio naturalis dictet virtuoſè agere etiam in operibus virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & ſupererogationis dicuntur: Primò taliter ut præcipiat facere illos inquantum virtuoſi ſunt: Secundò taliter ut præcipiat quod ſi fiunt, virtuoſè fiant. Primum non dictat ratio naturalis in illis, ſed tantùm in actibus præceptis jure naturali. Secundum verò dictat tam in illis quàm in omnibus procedentibus ab homine ut homo eſt, dictat enim ratio naturalis, quod ſi homo operetur ut homo, ſecundùm formam hominis operetur, & conformiter ad rationem, quod eſt virtuoſè operari. Intantum igitur dicimus, actus ſupererogationis & conſilii, prout ſunt virtuoſi, eſſe de lege naturæ, inquantum lex naturalis dictat, quod ſi fiunt ab homine, virtuoſè & conformiter ad rectam rationem fieri debent. 39

Ad confirmationem nego ſequelam Majoris, & ad illius probationem dico quod lex naturalis inclinat ad hujuſmodi opera, ut virtuoſa ſunt, modo explicato, per actum præcepti, eſt enim lex præceptiva: prout ſic autem non cadunt ſub conſilio, ſed tantùm prout in ſuis ſpeciebus conſiderantur. 40

Objicies tertiò: Non omnia peccata ſunt contra legem naturæ: Ergo neque omnes actus virtutum etiam naturalium ad legem naturæ pertinent. 41

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Non ſunt contra naturam animalem, ſeu omnibus animalibus communem, eo modo quo concubitus maſculorum dicitur eſſe contra naturam, concedo. Non ſunt contra naturam, id eſt contra rationem, quæ eſt natura hominis, nego. Quod ut magis explicetur,

Obſervandum eſt ex D. Thoma hîc art. 2. in natura hominis plures diſtingui gradus, entis, animalis & rationalis. Si ſpectetur juxta gradum entis, ſeipſum interficere dicitur peccatum contra naturam, quia quiſque quatenus eſt ens, ſeipſum conſervare tenetur, juxta illud Tullii cap. 1. Offic. *Principio generi animantium omni eſt à natura tributum, ut ſe, vitam, corpuſq; tueatur.* Si juxta gradum animalis, peccata nefanda carnis, ut ſodomia, beſtialitas, & mollities, dicuntur contra naturam, quia contra inclinationem naturalem omnibus animalibus inſitam pugnant. Si ſecundùm gradum rationis, quælibet peccata dicuntur contra naturam hominis pugnare, quia contrariantur rationi, quæ eſt natura hominis, ut in Tractato de peccatis fusè declaravimus. Nihilominus per antonomaſiam, duo priora genera peccatorum pugnare contra naturam dicuntur, quia nefandiſſimum eſt committere id, à quo bruta ipſa, nec non entia omnia abhorrent. 42

Diſp. 1. art. 2.

Quærit D. Thomas hîc art. 4 utrum lex naturæ ſit una apud omnes? Reſpondetque illam eſſe unam apud omnes & ſecundùm rectitudinem & ſecundùm notitiam, quoad ſua principia communia, quia quoad illa principia ſic ſe habet ratio practica ſicut ſpeculativa, quæ procedit ex principiis, quæ ſunt eadem apud omnes, & ſecundùm veritatẽ, & ſecundùm notitiam. Quantùm verò ad quædam principia propria ex communibus deducta, docet non eſſe eandem apud omnes, nec quoad rectitudinem, nec quoad notitiã, quia quantùm ad hoc aliter philoſophan- 43

dum eſt de ratione ſpeculativa & de ratione practica; ratio enim ſpeculativa verſatur circa principia propria, quæ ſunt neceſſaria, & impoſſibile eſt aliter eſſe, unde abſque aliquo defectu invenitur veritas in concluſionibus ex illis deductis; ratio verò practica verſatur circa contingentia, nimirum circa operationes humanas, quas aliquando contingit impediri: unde lex naturalis; quantùm ad hæc principia particularia, non eſt eadem apud omnes quantùm ad rectitudinem & notitiam, ſed ſolùm ut in pluribus.

Ad majorem hujus doctrinæ explicationem, quærunt hîc aliqui, an dari poſſit ignorantia invincibilis, & excuſans à peccato, eorum quæ ſunt de lege naturæ. Verùm de hoc ſufficienter egimus in diſſertatione de probabilitate, art 7. §. 3 in reſponſione ad quintam objectionem. Unde ad hunc locum lectorem remittimus, ne eadem hîc inutiliter repetamus.

ARTICULUS III.

Utrum lex naturæ pati poſſit mutationem, diſpenſationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epikiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, ſtatuuntur quatuor concluſiones, quibus reſolvuntur difficultates propoſitæ.

44 NOtandum primò, duplicem poſſe dari vel concipi mutationem legis; unam propriè dictam, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus lata eſt, quo finito ceſſat, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur à ſuperiore, vel quia reſtringitur per diſpenſationem; aliam impropriam & largè ſumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipſa deſinit eſſe materia legis, & ſubjacere ejus obligationi: quæ mutatio maximè locum habet in his quæ pendent ab humano conſenſu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis & ſimilibus.

45 Notandum ſecundò, diſpenſationem legis differre ab irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejuſdem, quod diſpenſatio ſit quando quis in aliquo caſu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipſam manentibus obligatis; exempli gratiâ, infirmus diſpenſatur à lege jejunii propter ſuam infirmitatem, aliis qui ſani ſunt eâ lege obſtrictis; irritatio, quando obligatio legis abolerur & aufertur ab aliquo, antequam per eam perfectè obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur à parentibus; cùm enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfectè per hujuſmodi vota obligantur, ideòq; locus eſt ea à parentibus irritandi. Abrogatio eſt, quando lex abſolutè tollitur, ſeu aboletur, ſive per contrariam legem & conſuetudinem, ſive per deſuetudinem, ut lex Apoſtolorum de abſtinendo à ſanguine & ſuffocato, quæ jamdudum deſiit, nec ampliùs obligat Interpretatio verò, quando declaratur legē in aliquo caſu minimè obligare; ſicq; communiter dicitur ad diſpenſationem legis opus eſſe poteſtate & juriſdictione; ad interpretationem verò & declarationem, ſcientiâ & prudentiâ.

46 Notandum tertiò, epikiam ex Philoſopho 5. Ethic. 10. eſſe *legis emendationem, ubi deficit propter univerſale.* Cùm enim lex debeat eſſe univerſalis, & legislator ſingulos caſus prævidere non poſſit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epikiâ, per præſumptam voluntatem legislatoris contra verba legis, eò quòd, ſi ille adeſſet, in tali caſu non obligaret. Verum, ut rectè obſervat Cajetanus 2. 2. quæſt. 120. art. 1. duobus modis poteſt lex deficere in aliquo particulari, negativè ſcilicet & contrariè. Deficit negativè, quando ita deficit, ut ſi ſervetur, nihil mali ſequatur: contrariè, quando injuſtum eſt illam ſervare. In ſecundo tantum caſu locum habet epikia, in primo, ſervanda eſt lex cum ſemper præſtet cuſtodia legis, quando nihil mali ex ea ſequitur. His præmiſſis, pro reſolutione primæ difficultatis in titulo propoſitæ.

Dico primò, legem naturalem non poſſe pati mutationem impropriam, ſeu ex parte materiæ.

47 Prima pars, quæ eſt D. Thomæ hîc art. 5. facilè poteſt ſuaderi ex dictis in primo notabili; Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis propriè dicta contingit, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus eſt lata, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur à ſuperiori, vel ab illo per diſpenſationē reſtringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati poteſt, non enim poteſt per ſeipſam deſinere, quia non eſt lata ad tempus, ſed ſine termino. Neque poteſt de juſta fieri injuſta, cum nihil præcipiat, quod non ſit intrinſecè & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quod non ſit intrinſecè & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, ſed oſtendit. Non poteſt etiam à Deo abrogari, vel per diſpenſationem reſtringi, ut ex infrà dicendis conſtabit: Ergo mutationem propriè dictam pati nequit.

48 Quod verò mutatio impropria, & ex parte materiæ, in eam cadere poſſit, manifeſtum eſt; materia enim circa quam lex naturæ verſatur, non ſemper eodem modo ſe habet, ſed interdum variatur, propter aliquas circunſtantias occurrentes; unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, poſtea non ſit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ eſt, quod depoſitum ſit reddendum, quando res in depoſito conſtituta non petitur in damnum alicujus; ſed quia poteſt contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depoſiti, ratione cujus lex ipſa de reddendo depoſito impropriè mutatur; nam antea dictabat depoſitum eſſe reddendū, quando ſcilicet non conſiderabatur hæc circunſtantia; modò verò contrarium dictat, ratione talis circunſtantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur in rem abſolutè conſideratam, ſine debitis circunſtantiis, ſed ut ſtat ſub illis; dictat enim depoſitum eſſe reddendum, non utcumque, ſed dum non petitur in perniciē alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari poteſt, eſt enim intrinſecè bonū, ſicut colere Deum, & honorare parentes.

49 Notandum tamen eſt, quod licèt hæc variatio ratione materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; ſunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari poſſunt, cum materia illorum per ſe requiſita, ſit omninò invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo; mendaciū enim adeò intrinſecè malum eſt, quòd nullâ cauſâ, ratione, aut fine hone-

honeſtari poſſit, quod non contingit in redditione depoſiti.

50 Dico ſecundò, nullam poteſtatem, neque humanam, neque divinam, poſſe diſpenſare propriè in lege naturali, relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti; benè tamen impropriè, mutando materiam ex qua proximè legis obligatio oriebatur. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui exiſtimant Deum in omnibus, vel ſaltem in aliquibus Decalogi præceptis, diſpenſare poſſe. Pro qua ſententia referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus, & alii ex antiquioribus Theologis.

51 Probatur prima pars ratione fundamentali: Dupliciter tantùm intelligi poteſt, quod fiat diſpenſatio in lege naturæ, primò, manente illicito, ac inhoneſto, & naturæ rationali diſſono actu in quo diſpenſatur, mendacio v.g. vel adulterio; ſecundò, ita quod per diſpenſationem actus deſinat eſſe illicitus, & inhoneſtus, atque naturæ rationali diſſonus: Sed neutro modo fieri poteſt diſpenſatio in lege naturæ: Ergò repugnat, ullam poteſtatem humanam, vel divinam, propriè & directè diſpenſare in lege naturæ. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur manifeſta; ſi enim Deus ita in lege naturali diſpenſaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui non obſtante diſpenſatione maneret illicitus, inhoneſtus, & naturæ rationali diſſonus, diſpenſaret illum, ut peccaret, & actum intrinſecè malum eliceret, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat. Probatur verò quantùm ad ſecundam partem, quia præcepta negativa legis naturalis prohibent tantùm actiones per ſe, intrinſecè, & ex natura ſua malas, & diſſentaneas naturæ rationali, ut mentiri, furari, adulterium committere, falſum teſtimonium proferre, &c. Sed bonitas aut malitia intrinſeca actûs, non pendet ab extrinſeca voluntate Dei, ſed ex intrinſeca natura objecti, ſuis omnibus circunſtantiis affecti: Ergo ſicut Deus efficere non poteſt, ut quod eſt ex ſe tale, manens invariatum quoad omnia, non ſit tale, ita nec efficere poterit per diſpenſationem, ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ rationali diſſonus, manens invariatus quoad omnia, non ſit inhoneſtus & moraliter malus, non minùs quàm implicat, ut calor, invariatus quoad ſuam entitatem, fiat connaturalis aquæ.

Quod diximus de præceptis negativis legis naturæ, idem cum proportione dicendum eſt de affirmativis; præcepta enim affirmativa legis naturalis, obligant tantùm in illis occaſionibus, in quibus omiſſio actûs præcepti eſſet intrinſecè & per ſe mala: Ergo hæc omiſſio non poteſt non eſſe mala, & fieri nequit ut per diſpenſationem adimatur illi malitia, ita ut actus illi omiſſioni oppoſitus, non ſit adhuc moraliter neceſſarius.

52 Poteſt inſuper eadem pars ſuaderi ratione quam inſinuat S. Thomas infrà quæſt. 100. art. 8. Præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ & virtutis, indiſpenſabilia ſunt: Sed præcepta Decalogi, quæ, ut articulo præcedenti oſtendimus, pertinent ad legem naturalem, continent ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ: Ergo in eis non poteſt fieri propriè diſpenſatio. Minor eſt certa, præcepta enim primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipſum ordinem ad bonum commune & finale, quod eſt Deus. Præcepta autem ſecundæ tabulæ, continent ordinem juſtitiæ inter homines obſervandæ, ut ſcilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum. Major verò à D. Thoma ſic probatur: Si ponerentur hujuſmodi præcepta in aliqua communitate, quod nullus deſtrueret Rempublicam, neque proderet civitatem hoſtibus, aut quod nulli fiat indebitum, proculdubio eſſent omninò indiſpenſabilia, quia nimirum ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ continerent: Ergò præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ, indiſpenſabilia ſunt.

Secunda verò pars concluſionis, quæ aſſerit, Deum in præceptis naturalibus impropriè diſpenſare poſſe, mutando materiam ex qua legis obligatio oriebatur, docetur ibidem à D. Thoma in reſp. ad 3. & 2. 2. quæſt. 154. art. 2. ad 2. conſtabitque ex dicendis in ſolutione tertiæ objectionis. Et in hoc ſenſu loquuntur plerique Authores, cùm dicunt Deum diſpenſare poſſe in præceptis naturalibus, ſcilicet non relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti, ſed mutando materiam, vel aliquam circunſtantiam, ex qua proximè oriebatur obligatio legis. In eodem ſenſu intelligendum eſt & explicandum quod ſcribit D. Bernardus lib. de præcepto & diſpenſat. non longè ab initio, ubi ſic ait: *Neceſſarium deinde, quod inviolabile nominavi illud, intelligo, quod non ab homine traditum, ſed divinitùs promulgatum, niſi à Deo, qui tradidit, mutari omninò non patitur, ut exempli causâ, non occides, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ legis ſcita, quæ etſi nullam prorſus humanam diſpenſationem admittant, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo ſolvere aut licuit aut licebit; Dominus tamen horum, quod voluit, & quando voluit, ſolvit; ſive cùm ab Hebræis Ægyptios ſpoliari, ſive quando Prophetam cum muliere fornicaria miſceri voluit.* De quo fuſiùs in ſolutione tertiæ objectionis. 53

Dico tertiò, lex naturalis nunquam poteſt abrogari, nec illi unquam derogari.

Patet hæc concluſio, tum quia obligatio legis naturalis oritur ex ipſa rerum natura, quæ mutari non poteſt, tum etiam, quia lumen naturale, ſeu ſynderesis, à qua lex creaturæ procedit, non poteſt in homine totaliter extingui, vel aboleri: Ergo neque lex ipſa naturæ abrogari. Unde Auguſtinus lib. 2. Confeſſ. cap. 5. *Lex tua Domine* (per quam intelligit naturalem) *ſcripta eſt in corde noſtro, quam nulla unquam delet iniquitas.* Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. Inſtit. cap. 8. *Huic legi* (nempe naturali) *nec prærogari fas eſt, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari poteſt: nec verò aut per ſenatum, aut per populum hac lege liberari poſſumus.* Per nullam ergo conſuetudinem aut deſuetudinem legi naturali derogatur, quippe cùm conſuetudines illi contrariæ debeant dici potiùs corruptelæ, quam conſuetudines: quo ſenſu dicebat Auguſtinus, Chriſtum, cùm venit in mundũ, non dixiſſe, *Ego ſum conſuetudo, ſed ego ſum veritas*; ex quo præclarè infert, conſuetudinem contra veritatem inductam, qualis eſt ea quę contra jus naturę pugnat, eſſe vetuſtatem erroris. Unde codice *Cùm tanto*, de conſuetudine, dicitur quod conſuetudo nunquam præſcribit contra jus naturale, nimirum, quia jus naturale prævalet poſitivo humano. 54

55 Dico quartò, ſimplex interpretatio locum habere poteſt in lege naturali, non tamen epikia.

Prima pars patet, cùm enim omnia legis naturæ præcepta, non ſint æquè nota, & æquè intellectu facilia, quædam ex illis aliquâ interpretatione indigent, adhoc ut verus eorum ſenſus haberi poſſit. Exempli gratiâ lex naturalis quæ jubet ſervare ſecretum, eget aliquâ interpretatione, cùm illa non obliget in omni caſu, in eo ſcilicet in quo cuſtodia ſecreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum eſt id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel alia juſta de cauſa. Et in lege naturali præcipiente reſtitui alienum, intelligendum eſt, ſi fieri poſſit ſine periculo vitæ, vel famæ, quæ majus bonum eſt vel ſine damno domini, vel alterius; putà ſi furioſus enſem ſuum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendũ.

56 Secunda verò pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, exiſtimantes epikiam in lege naturali locum habere poſſe. Epikia enim, ut ſuprà dicebamus, eſt legis emendatio ex ea parte quâ deficit propter univerſale: Sed lex naturæ, neque emendabilis eſt, neque deficere poteſt propter univerſale: Ergo epikia in eam cadere nequit. Major conſtat ex dictis in tertio notabili, Minor etiam quoad primam partem manifeſta eſt; cùm enim lex naturæ in recta ratione ſita ſit, deficere non poteſt. Probatur verò quoad ſecundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet univerſaliter, ſi qui ſint caſus excipiendi, ſed in iis ſolùm caſibus, in quibus actus præceptus eſt neceſſarius ex natura rei, & actus prohibitus eſt malus, ac neceſſariò fugiendus. Quare lex naturalis ſe habet ut lex ſcripta, quæ omnes caſus exciperet, quæque idcircò non egeret emendatione epikiæ. Quod licèt non fiat in legibus poſitivis & ſcriptis, quæ alioqui in immenſum creſcerent; fit tamen in lege naturali purè & integrè ſumpta, quæ eſt divina voluntas & ordinatio, denunciata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei ſunt agenda vel non agenda, licita vel illicita &c.

57 Confirmatur: Epikia eſt interpretatio mentis legiſlatoris, quando expreſſa ab eo haberi non poteſt; unde ſi præſens ipſe mentem ſuam explicet, talis mentis expreſſio à legiſlatore facta, epikia non eſt: At in lege naturali non eſt opus hac interpretatione, cum ipſa legiſlatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit. v. g. depoſitum eſſe reſtituendum, dictet illud non eſſe reſtituendum, dum petitur in damnum alicujus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

58 OBjicies primò contra primam concluſionem, homines in multis mutaſſe legem ſeu jus naturale, eique derogaſſe; nam v. g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta eſt bonorum diviſio & proprietas, & aliqui facti ſunt ſervi: Ergo lex naturalis poteſt pati mutationem.

59 Confirmatur ex Gloſſa in cap 17. Eccleſiaſtici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem ſcriptam: Sed hæc correctio veram & eſſentialem mutationem illius arguit: Ergo &c.

Ad objectionem reſpondeo primò cum D. Thoma hîc art 4. ad 3. communitatem bonorum, ſicut & libertatem hominum, non eſſe de jure naturæ poſitivè, cùm per jus naturale non præſcribatur, ſed negativè tantùm, quia diviſionem bonorum aut ſervitutem non præcipit; quo ſenſu dicitur homo eſſe nudus naturaliter, non quod natura ei præceperit nuditatem, ſed quia eum abſque veſtibus reliquit. 60

Reſpondeo ſecundò, quòd licèt omnia bona naturaliter ſint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & ſui ipſorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per diviſionem rerum, & ſervitutem jure gentium introductam, eſt tantùm extrinſeca, nec omnino id quod de jure naturæ eſt infringit, cùm non obſtante illa rerum diviſione & ſervitute, aliquando, videlicet in neceſſitate extrema, eadem rerum communitas, ſicut & in crudeliſſima tyrannide, libertas hominum redeat, & ſervitus abrogetur; poteſt enim pauper extremâ inopiâ laborans, accipere id quod ſibi primum occurrit, ad ſubveniendum ſibi, & ad conſervandam vitam, quam aliàs certò perderet. Unde S. Thomas hîc art. 5. ait jus naturæ ſolùm mutari per additionem, non tamen per ſubtraxionem, quaſi ipſum jus penitus aboleatur & ſubtrahatur. Quare Gratianus diſt. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primatum obtinet tempore & dignitate, cœpit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, ſed immobilis ſemper permanet.* Et diſt. 6. cap. 3 *Naturale jus ab exordio naturalis creaturæ incipiens, ut ſuprà dictum eſt, manet immobile.* 61

Ad confirmationem reſpondet D. Thomas art. citato in reſp. ad 1. *quod lex ſcripta dicitur eſſe data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem ſcriptam ſuppletũ eſt, quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua corrupta erat intantum, ut exiſtimarent eſſe bona quæ naturaliter ſunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.* 62

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Eodem modo ſe habet Deus ad legem naturalem, ſicut Princeps ad poſitivam; non enim minùs legis naturalis conditor eſt Deus, quàm creatus Princeps humanæ: Ergo non minùs poteſt Deus in lege naturali diſpenſare, quàm creatus Princeps in poſitiva. 65

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant niſi ex voluntate Dei, quæ poteſt ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali diſpenſare poteſt.

Confirmatur ampliùs: Si Deus non poſſet in præceptis legis naturalis diſpenſare, neceſſariò vellet aliquid extra ſe, nempe non occidere, non furari, non mētiri homines: Sed hoc dici nequit, nam alia à ſe Deus liberè vult: Ergo nec illud.

Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo ſe habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad poſitivam; nam hic totam vim obligandi legi tribuit, ſolâ ſuâ voluntate, per extrinſecum imperium promulgatâ; Deus autem aliquam obligationem ex parte objecti ſupponit, quam tollere ſua voluntate non poteſt, cùm ſit eſſentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ ſunt legis naturalis, non obligant ex ſola voluntate Dei, ſed ex neceſſaria connexione quam cum recto fine rationis habent. 64

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundam reſpondet Conradus, quod *quamvis Deus nihil creatum neceſſariò velit, quoad exercitium actûs, tamen aliquam quibus continetur ordo divinæ juſtitiæ neceſſariò vult quoad ſpecificationem actûs ex ſuppoſitione. Bene enim ſtat quod Deus non neceſſariò creavit patrem & filium hominem, nec per conſequens neceſſariò dedit filio præceptum de honoratione patris; ſed tamen, ſi voluit eſſe patrem & filium, neceſſariò voluit eſſe filium obligatum ad honorationem parentis &c.*

65 Objicies tertiò: Homicidium, furtum, fornicatio, poligamia, & diſſolutio matrimonii, legi & juri naturali repugnant: At Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & de facto diſpenſavit; diſpenſavit enim cum Abraham, ut filium ſuum interficeret, & immolaret. Item cum Iſraëlitis, ut Ægyptum ſpoliarent, & vaſa aurea & argentea, quæ commodatò ab Ægyptiis acceperant, ſecum abducerent, diſpenſavit. Juſſit quoque Oſeæ Prophetæ, ut aſſumeret ſibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis ſuſciperet. Demum diſpenſavit cum Judæis, ut plures haberent uxores, eiſque permiſit uxores dimittere, per libellum repudii, & alias ducere, ut conſtat ex verbis illis Moyſis Deuteron. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, ſcribit libellum repudii, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo ſua. Cùmque egreſſa alterum maritum duxerit, & ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, & dimiſerit de domo ſua, vel certè mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta eſt, & abominabilis facta eſt coram Domino*: Ergo Deus diſpenſare poteſt, & de facto ſæpè in lege & jure naturæ diſpenſavit.

66 Reſpondeo, conceſsâ Majori, diſtinguendo Minorem: Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & de facto diſpenſavit, diſpenſatione impropriè & largè ſumptâ, mutándo ſcilicet materiam, ex qua proximè legis obligatio oriebatur, concedo Minorem. Diſpenſatione propriè & ſtrictè acceptâ, prout dicit relaxationem obligationis, immutatâ materiâ præcepti, nego Minorem, & conſequentiam; vel diſtinguendum eſt conſequens, diſtinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prædictis caſibus non diſpenſaſſe propriè in lege & jure naturæ, ſed impropriè tantùm mutando materiam, & eam per mutationem ſubtrahendo legi naturali. Nam in primo exemplo, tanquam ſupremus Dominus vitæ & necis omnium, dedit jus Abrahæ in vitam innocentis, vel eo tanquam miniſtro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali caſu.

In ſecundo, tanquam ſupremus Dominus bonorum omnium, habens in manu ſua dominium creaturarum, tranſtulit dominium Ægyptiorum in Iſraëlitas. Vel tanquam judex ſupremus punivit Ægyptios hac pœnâ, propter crudelitatem commiſſam in Iſraëlitas, & uſum ſacrilegum vaſorum illorum, quæ ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum cap. 7. *Ægyptii* (inquit) *erant ſacrilegi & iniqui, nam ex auro illo malè utentes ad Creatoris injuriam, ſuis idolis ſerviebant, & homines peregrinos labore gratuito injuſtè ac vehementer affligebant.* Vel denique Iſraëlitis reddidit mercedem laborum ſuorum, quâ fuerant fraudati ab Ægyptiis, ut loquitur ſcriptura

A Sapient. 10. Quas rationes recenſet Philo in libro de vita Moyſis, ubi ait ſpolium illud Ægyptiorum, triplici titulo à peccato furti excuſari, nimirum titulo laboris impenſi, titulo injuriæ illatæ compenſandæ, & titulo juſti belli. *Primùm* (inquit) *ut diuturni laboris neceſſariam mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis tempore quo ſervierant injuriis, ſi non pro merito, aliquid tamen damni reponerent. Sive ut bello victores, victos ſpoliarent bonis, &c.*

In tertio caſu Deus tanquam ſupremus dominus corporum, potens efficere per ſe, quod faciunt mas & fœmina per mutuum conſenſum legitimum quoad corporum traditionem, dedit

B hanc meretricem Oſeæ in uxorem, antequam ad eam accederet, propter myſterium, quod eo facto tunc repræſentabatur; quatenus ſcilicet ipſe Deus debebat in ſponſam aſſumere naturam humanam, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, ſeipſam turpiter proſtituerat, & meretrici infami ſimilem ſe reddiderat. *Sub omni quercu frondoſo tu proſternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus alienis, veruntamen revertere.*

Alii tamen exiſtimant, verum & legitimum conſenſum conjugalem inter Oſæam & mulierem illam, ante copulam carnalem interceſſiſſe, quia (inquiunt) conſenſus eſt cauſa formalis

C matrimonii, quæ à Deo ſuppleri nequit. Nec obſtat quod talis mulier ſemper appelletur fornicaria, ideò namque ſic appellatur, non quod tunc eſſet meretrix, ſed quia antea fuerat talis; non enim eſt inſolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum quæ antea erant: Eva enim poſt formationem ſuam appellata eſt ab Adamo os, *Hoc nunc os ex oſſibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et ſerpens a Moyſe ex virga ejus productus, non deſinit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum*. Item Euchariſtia poſt conſecrationem, non deſinit aliquando adhuc appellari panis, quia antea panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oſeæ

D appellatur fornicaria, quia ante ſuum cum Oſea matrimonium talis erat. Filii verò ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filii fornicationum.

In quarto caſu, qui duas continet partes, alteram de poligamia, alteram de dimiſſione uxoris, per libellum repudii, dicendum eſt, Deum tanquam naturæ authorem, cui ſubjacent matrimonii jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius ſpeciei inſtituta, & tanquam ſupremum Dominum corporũ, dominium corporis ab una in plures diviſiſſe, quando plures ſimul habere uxores permiſit; & irritaſſe prioris matrimonii vinculum, dum cõceſſit Judæis uxores dimittere, per libellum repudii. Unde in utroque caſu fuit ſolùm mutatio

E materiæ, non verò ſtricta legis naturalis diſpenſatio, quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fieret matrimonium unius cũ pluribus, Deo ſic diſponente de jure & contractu matrimonii, & impediente incomoda, quæ ſuâpte naturâ ex pluralitate uxorum ſequi ſolent. Similiter lex naturæ tantùm prohibet repudium uxoris, quandiu matrimonium manet inſolutum; ſoluto autem matrimonii vinculo, non vetat quod conjuges poſſint tranſire ad alias nuptias.

Objicies quartò contra tertiam concluſionẽ: 67
Per leges civiles derogatur juri naturali, ut con-

ſtat in legibus uſucapionis, & præſcriptionis, quæ auferunt à vero domino quod ſuum eſt, illudque transferunt in dominium uſucapientis; cùm tamen ſit juris naturalis, ut nullus propriis bonis ab altero ſpolietur: Ergo juri naturali per poſitivum derogari poteſt.

68 Reſpondeo, negando Antecedens, nam per leges uſucapionis & præſcriptionis, non derogatur propriè legi naturali præcipienti quod nullus propriis bonis ab altero ſpolietur, ſed ſolùm fit mutatio materiæ legi antea ſubjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantùm ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cùm verò per leges uſucapionis & præſcriptionis transfertur dominium bonorum præſcriptorum, B dominus non eſt rationabiliter invitus; quia nimirum leges illæ inſtitutæ ſunt ad bonum commune tuendum & conſervandum, ne ſcilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & ſupra numerum multiplicentur.

69 Objicies quintò contra ſecundam partem quartæ concluſionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cùm ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de ſanctificatione ſabbati) pertineant, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed tale præceptum pati poteſt interpretationem per epikiam, & dici non obligare in eo caſu in quo aliquis à domino invito aliquid accipit in extrema neceſſitate: C Ergo interpretatio per epikiam locum habere poteſt in lege naturali.

70 Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, cùm enim quis declarat per legem illam *non furaberis*, non eſſe prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema neceſſitate ſuſtentandam, hæc declaratio non pertinet ad epikiam, ſed eſt ſimplex legis interpretatio; quia cùm fit aliqua mutatio in objecto vel circumſtantiis intrinſecis, propter quam actus deſinit eſſe malus, tunc propriè loquendo non eſt epikia, cùm non verſetur circa materiam à lege comprehenſam, ſed eſt declaratio materiæ legis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

71 EX dictis colligitur, Deum propriè loquendo in nullo ex præceptis Decalogi diſpenſare poſſe, tum quia talia præcepta (ut ſuprà oſtendimus) ipſam intentionem legiſlatoris, ſcilicet Dei, continent; tum etiam quia id quod eis præcipitur eſt intrinſecè bonum, qualis eſt dilectio Dei, & quod per ipſa prohibetur eſt intrinſecè malum, ut perjurium. Si tamen ſit ſermo de diſpenſatione impropriè & latè, ut ſe extendit ad immutationem quâ ceſſat legis materia, aut lex ipſa, variatione circumſtantiarum, & ſubtractione conditionis requiſitæ, E Deum diſpenſare poſſe in præceptis ſecundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quę fiunt contra præcepta primę tabulæ, cùm ſint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circũſtantiæ mutari poſſit materia ſufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod eſt contra Deum, non ſit inordinatum, illicitum, & malum; unde odiũ Dei, aut cultus idoli, nullâ circumſtantiâ, poteſt fieri benè aut non malè; quæ verò fiunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, cũm ſint immediatè contra proximum, contra quem aliquid poteſt fieri licitè authoritate divinâ, non ita habent A conjunctam malitiam, ut variatione alicujus circunſtantiæ mutari non poſſit materia ſufficiens peccati; ſi enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum abſque peccato poteſt occidere.

Nec obſtat adimpletionem voti pertinere ad præcepta primæ tabulæ, & in voto poſſe diſpenſari. 72 Reſpondetur enim cum D. Thoma 2. 2. qu. 88. art. 10. ad 2. quod adimpletio voti, durante voti obligatione, eſt de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ; per diſpenſationem autem voti, ceſſat ejus obligatio; ſicque non relaxatur præceptum juris naturæ, nec in eo aliquo modo diſpenſatur; ſicut nec quando diſpenſatur in lege humana, B aliquo modo diſpenſatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per diſpenſationẽ fit, ut lex humana, ejuſq; obligatio ceſſet in hoc caſu. Verba S. Doctoris ſunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eiſdem obedire ſuperiorum legi vel mandato. Et tamen cùm diſpenſatur in aliqua lege, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod eſt contra legem naturæ, & mandatum divinum, ſed fit, ut hoc quod erat lex non ſit in hoc caſu: ita etiam authoritate ſuperioris diſpenſantis fit, ut hoc quod continebatur ſub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc caſu, hoc non eſſe congruam* C *materiam voti. Et ideò cùm Prælatus Eccleſiæ diſpenſat in voto, non diſpenſat in præcepto juris naturalis vel divini, ſed determinat id quod cadebat ſub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumſpicere.*

DISPVTATIO IV.

De lege humana.

Ad quæſtionem 95. D. Thomæ.

D CUm leges humanæ à naturali ut rivuli à fonte deriventur, meritò S. Doctor, poſtquam egit de lege naturali, ſtatim diſſerit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controverſiæ, ſequentibus articulis diſcutiendæ, & reſolvendæ.

ARTICULUS I.

An & quid ſit lex humana, quibuſve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

E DIco primò, præter legem naturalem & divinam, adhuc neceſſarias eſſe leges humanas. 1 Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi legum humanarum neceſſitatem probat hoc diſcurſu: Protervis & ad vitia pronis, qui verbis facilè moveri non poſſunt, neceſſarium fuit, quod per vim & metum ab alio cohiberentur à malo, ut ſaltem ſic malè facere deſiſterent, & aliis quietam vitam redderent, & ipſi tandem per hujuſmodi aſſuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntariè facerẽt quod priùs metu implebant, & ſic fierent virtuoſi: Sed hæc cohibitio cogẽs metu pœnæ, fit per diſciplinam legum humanarũ, juxta illud Iſidori lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod affert

affert S. Doctor in argumento ſed contra: *Factæ ſunt leges, ut humano metu humana coerceretur audacia, tutaque ſit inter improbos innocentia, & in ipſis improbis formidato ſupplicio refrænetur nocendi facultas*: Ergo neceſſarium fuit, ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem multò magis neceſſarium eſſe ex eo colligitur, quod in lege naturali nulla pœna decernitur, in divina verò, pœna in altero ſæculo duntaxat ſubeunda præſcribitur: hæc autem propter ſui dilationem & indiviſibilitatem, non ita homines deterrere ſolet, ac pœna, quæ per legem humanam ſtatuitur, cùm ipſa præſens ſit & viſibilis.

2 Prætetea lex humana multùm conducit ad hoc ut lex divina à rudioribus intelligatur, quippe cùm humanâ lege interdum illa proponantur quæ ſunt legis divinæ, & quæ eam explicant & elucidant. Multa etiam ſunt ad humanam vitam conducentia, quæ tantùm ex lege divina & naturali probabiliter colliguntur (ut fures eſſe morte plectendos, illegitimos ad hæreditatem non eſſe admittendos) quæ per legem humanam præſcribuntur: opus ergo eſt dari leges aliquas humanas tam civiles quàm Eccleſiaſticas. Item neceſſe erat ut lex divina & naturalis, ad certum tempus & modum per legem humanam determinarentur, ut conſtat in præceptis Eccleſiaſticis de jejunio quadrageſimali, de confeſſione annua, & communione Paſchali, quæ tempus & modum divinorum præceptorum determinant. Demum ſi nullæ eſſent leges humanæ, adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia ſcelera, quæ ſtatim Rempublicam funditus everterent, impunè graſſarentur, juxta illud vulgatum Auguſtini: *Remotâ juſtitiâ* (quæ per leges humanas potiſſimùm ſtatuitur) *quid ſunt regna, niſi magna latrocinia*? Unde meritò dixit Ariſtoteles 3. Rhetoric. Reipublicæ ſalutem in legibus conſtitutam eſſe.

Dico ſecundò: Lex humana eſt ordinatio rationis humanæ ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet ſufficienter promulgata. Vel dictamen rationis practicæ in Principe communitatem aliquam perfectam gubernante.

3 Patet bonitas hujus definitionis: nam per illam exactè explicantur genus & differentia legis humanæ; per ordinationem enim ſeu dictamen rationis ordinantis, explicatur ratio generica, in qua lex convenit cum conſilio & ſimplici mandato. Dum autem ſubditur, *ad bonum commune*, excluditur privilegium, quod in bonum privatum alicujus particularis duntaxat conceditur, & dum ſubjungitur, *à ſuperiore perfectam communitatem gubernante*, explicatur vis & efficacia coactiva legis, à ſuperiore habente ſupremam poteſtatem juriſdictionis emanans, excluditurque per hanc particulam conſilium, Tum quia non eſt à ſuperiori, ut tali, cùm poſſit eſſe ab æquali vel inferiori: Tum etiam, quia non habet efficaciam & vim cogentem. Similiter defectu hujus ſecundæ conditionis excluditur à ratione legis per eandem particulam ſimplex ordinatio vel mandatum prælati, aut alterius ſuperioris, ſine præcepto. Demũ per hæc verba, *ſufficienter promulgata*, explicatur conditio quædam intrinſeca & per ſe requiſita ad complendã virtutem legis, ut diſp. 1. art. 4. fusè declaravimus.

4 Aliæ à Juriſperitis traduntur legis humanæ definitiones: Gratianus enim cap. *Lex* diſtinct. 2. ait quod *lex eſt conſtitutio populi, quâ majores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt*. Papinianus verò lege 1. ff. de legibus, ſic eam deſcribit: *Lex eſt commune præceptum, virorumque prudentum conſultum, delictorum cohibitio, & communis Reipublicæ ſponſio*. Demum Rebuffus in proœmio conſtitutionum regalium Gloſſa 1. num. 1. hanc tradit legis humanæ diſtinctionem: *Lex eſt commune bonum, ſine quo nihil unquam boni fieri poſſit*. Verùm ea quam aſſignavimus, exactior eſt, meliúſque genus, & differentiam legis humanæ declarat.

Dico tertiò, conditiones & qualitates legis humanæ, rectè deſcribuntur ab Iſidoro lib. 5. Etymol. cap. 21. & à Gratiano cap. *Erit autem lex*, diſt. 4. his verbis: *Erit autem lex honeſta, juſta, poſſibilis ſecundùm naturam, ſecundùm conſuetudinem patriæ, loco & tempori conveniens, neceſſaria, utilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, ſed pro communi civium utilitate conſcripta*. 5

Probatur concluſio ſingulas legis humanæ conditiones ſeu qualitates explicando. In primis ergo lex debet eſſe honeſta & juſta, cùm ordinetur ad componendos hominum mores, qui & honeſtate virtutis & juſtitiâ potiſſimùm componuntur. Unde Cicero 1. de legibus, legem definit *vitiorum emendatricem, commendatricemque virtutum*. Id etiam conſtat ex poteſtate ferendi leges, quæ vel divina eſt, vel à Deo manat aliquo modo, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*: Atqui Deus, qui ſummè bonus eſt & rectus per eſſentiam, non poteſt ſuis legibus niſi juſta & honeſta ſtatuere: Ergo nec alii, qui poteſtatem minorem & ab illo derivatam habent, datamque non in deſtructionem, ſed in ædificationem, ut ait Apoſtolus 2. ad Corinth. 13. Unde Auguſtinus lib. 1. de libero arbit. cap. 5. *Mihi lex eſſe non videtur, quæ juſta non fuerit*. 6

Ad majorem hujus conditionis intelligentiam, obſervandum eſt, dupliciter intelligi poſſe, legem aliquam eſſe juſtam & honeſtam; nimirum vel quia id quod præcipit aut ſtatuit eſt honeſtũ antecedenter ad legem, vel ſaltem conſequenter; quia licèt ſit de ſe indifferens, per legem refertur ad bonum finem, & in aliqua materia virtutis conſtituitur. Hoc ſecundum ad legem ſufficit, poſſunt enim per leges aliqua ſtatui, quæ erant antecedenter indifferentia, ut ferre certum genus armorum, aut veſtium, abſtinere à certo genere ciborum, & ſimilia. Illudque eſt diſcrimen inter legem naturalem & poſitivam, ſive humanam, quod lex naturalis nihil præcipit aut prohibet, niſi antecedenter honeſtum, aut turpe; leges verò poſitivæ multa præcipiunt aut prohibent antecedenter indifferentia, & non bona, niſi quia præcepta in ordine ad bonum finem, aut non mala, niſi quia prohibita. 7

Advertendum eſt etiam, aliquod reperiri diſcrimen inter has duas legis humanæ qualitates, ſeu inter has duas particulas *honeſta*, *& juſta*; lex enim eatenus honeſta dicitur quatenus præcipit quod honeſtum eſt, & non malum; juſta verò, quia debet æqualiter & ſine exceptione omnes ſubditos comprehendere. Vel ut ait D. Thomas hîc art. 3. ly *honeſta* refertur ad hoc quod religioni congruat; ly verò *juſta*, ad hoc quod ſit rationi conformis. Unde primâ qualitate carebat quâ 2. Machab. 6. Eleazarum, & cap. 7. ſeptem fratres, unà cum matre apprehenſi, compelleban- 8

pellebantur carnes porcinas manducare contra fas & religionem Judæorum. Alterâ verò carebant leges eorum, de quibus dicitur Iſaïæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & ſcribentes injuſtitiam ſcripſerunt, ut opprimerent in judicio pauperes*

9 Secundo dicitur quod lex debet eſſe poſſibilis, quod non ſolùm intelligitur de poſſibilitate phyſica, ſed etiam de morali, nempe ut ſit ſubditorum viribus contemperata, quas non deſtruere ſed juvare debet; unde regulariter loquendo non debet præcipere res multùm arduas & difficiles, ac valde duras ſecundùm hominis inclinationem & alias circunſtantias. Lex enim humana talis debet eſſe quod dirigat multitudinem cui imponitur ad bonum commune: Sed lex humana quæ præciperet aliquid valde durum & difficile, non dirigeret hoc modo, quia potiùs tali lege multitudo perturbaretur; nec deſerviret directioni & compoſitioni morum illius, ſed potiùs eſſet illi laqueus, cùm vix à pauciſſimis obſervaretur, ob difficultatem rei præceptæ, & humanam fragilitatem: Ergo non eſſet vera lex. Addo quod poteſtas humana ferendi leges, non eſt ſuprema, ſed fragilitati humanæ accommodata, & ad regendum politicè ſubditos ut cives, non ut mancipia.

Dixi *regulariter loquendo*, quia ſcilicet quando urget neceſſitas boni communis, pro ejus conſervatione tenemur difficillimas leges ſervare, cujuſmodi eſt lex de exponenda propria vita pro pace & concordia totius regni; nam ſicut lex naturalis dictat, exponendum eſſe membrum pro conſervatione totius ſuppoſiti, ita lex humana à naturali derivata, juſtè præcipere poteſt, pro conſervatione totius corporis Reipublicæ, exponere membra civium. Verùm etiam talis lex non debet cenſeri valde difficilis, quia licèt abſolutè loquendo difficilis ſit, attentâ inclinatione hominis ſecundùm ſe conſideratâ, nihilominus hîc & nunc cum iſtis circunſtantiis difficilis cenſeri non debet, cùm ſit conforme inclinationi naturali, bonum commune maximum, proprio anteponere, etiam maximo, quia ſine conſervatione boni communis proprium conſervari nequit; unde ſemper ſtat, quod lex humana debet eſſe de poſſibili moraliter.

Ex his colligitur, quod ſi Prælatus tot leges aut præcepta imponat ſubditis, ut ſit valde durum ea implere, ſubditus ab illorum obſervatione excuſari. Quare Prælati à multitudine præceptorum cavere debent, ut docet D. Thomas 1.2. quæſt. 105. art. 1. ad 3. Unde in prologo conſtitutionum Ordinis noſtri ſic dicitur: *Porrò Prælati omnes à multitudine præceptorum, & ordinationum abſtineant, ne laqueum animabus ſubditorum injiciant.* Et Soto lib. 1. de Juſtitia quæſt. 5. art. 3. hæc ſcribit: *Id maximè legiferi deberent conſiderare, ne multitudine ſubditos obruerent, ſed illis tantùm eſſent contenti, quæ ſunt penitus neceſſaria, nam ipſa multitudo fit ſtatim impoſſibilis. Unde illico efficiuntur veluti aranearum tela, quibus muſcæ arcentur, non leones. Legum, inquam, immodica turba hoc ſolùm præſtat, ut boni & mites, qui legibus non indigent, circumſepti vivant: pervicaces autem & indomiti leges plures habeant quas peſſundent ad ſuas explendas libidines.* Hanc legum multitudinem reprehendunt etiam Seneca Epiſt. 94. Innocentius III. cap. *ubi periculum* in ſexto, & D. Auguſtinus Epiſt. 119. cap. 19. circa finem, maximè in regimine Eccleſiaſtico.

Tertiò additur, *ſecundùm conſuetudinem patriæ*: *Non enim* (inquit S. Thomas) *poteſt homo ſolus in ſocietate vivere, aliorum morem non gerens.* Propter quod ubi eſt mos ne virgines è domo exeant, quouſque marito copulentur, aut viduę toto menſe vel anno luctûs, aut puerperæ diebus purificationis, à præcepto audiendi ſacrum excuſantur. 10

Quartò ſubditur, *loco & tempori conveniens*, quia debitas circunſtantias habere debet. Unde videmus (inquit Auguſtinus) *aliud jam dudum licuiſſe, & poſt horam non licere; quiddam in illo angulo permitti, aut juberi, quod iniuſto jure vetetur & vindicetur.* 11 (3. Conf. cap. 7)

Quintò lex debet eſſe *neceſſaria*, ad remotionem ſcilicet malorum; ſi enim in Republica rectè omnia conſtent, ſupervacanea videtur lex. 12

Sextò debet eſſe *utilis*, nam ſi nullam afferat communi bono utilitatem, erit fruſtranea & inanis, ſubindeque inefficax ad obligandum, cùm omnis lex eſſentialiter ordinetur ad bonum commune conſervandum & promovendum. Verùm judicium hoc de utilitate legis non eſt penes ſubditos, ſed penes ſuperiorem; unde ſemper lex eſt ſervanda, quandiu evidenter non conſtat de ipſius inutilitate. 13

Septimò debet eſſe *manifeſta*, id eſt claris perſpicuiſque concepta verbis, ut ab omnibus intelligi poſſit; niſi enim talis ſit, nihil aliud quàm captionem & laqueum continebit. Unde Juſtinianus C. de legibus: *Leges* (inquit) *ſacratiſſimæ ab omnibus intelligi debent, ut univerſi præſcripto earum manifeſtiùs intellecto, prohibita declinent, & faciant præſcripta.* 14

Demum dicitur, legem nulli privato commodo, ſed pro communi utilitate civium eſſe conſcriptam, quia ad bonum commune lex ordinari debet, ut diſp. 1. art. 3. oſtenſum eſt; ſoletque ut tenaciùs & firmiùs memoriæ ſubditorum infigatur, ſcriptis mandari, licèt hoc non ſit de eſſentia legis, ſed aliquid ipſi merè accidentale, ut docet Ariſtoteles 10. Ethic. cap. ultimo dicens: *Scripta ne ſint, an non ſcriptæ leges, intereſſe nihil videtur.* De quo fuſiùs diſp. 1. art. 4. §. 3.

Articulus II.

Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?

15 Vazquez hîc diſp. 156. cap. 2. & Lorca diſp. 18. exiſtimant, omnes leges tam Pontificias quàm civiles eſſe ſufficienter promulgatas, ſi in ſola curia Regis aut Pontificis publicentur. Medina verò ſuprà quęſt. 90. art. 4. & Molina Tract. 2. de juſtitia & jure diſp. 295. cenſent non ſufficere promulgationẽ in curia Regis aut Pontificis, ſed eſſe neceſſariam aliam magis ſpecialem, in inſignioribus locis regni, ſi lex civilis, & in ſingulis diœceſibus, ſi leges fuerint Pontificiæ. Alii verò aſſerunt, leges Pontificias ſufficienter promulgari in ſola curia Romana, civiles verò non eſſe ſufficienter promulgatas, niſi in ſingulis provinciis, & præcipuis regni civitatibus publicentur. Ita Sylveſter verbo *Lex* quæſt. 6. Joannes Andreas & Panormitanus, in cap. 2. *Noverint* de ſent. excomm. Quos ſequuntur Valentia Suarez, Azorius, & alii. Pro reſolutione.

16 Notandum eſt, diverſum judicium ferendum eſſe de promulgatione requiſita & ſufficienti ex natura

natura rei, & de requiſita ac ſufficienti jure poſitivo. Nam ad promulgationem requiſitã & ſufficientẽ ex natura rei, ſufficit & requiritur quod lex taliter publicetur, quod de facili poſſit venire in notitiam ſubditorum; in particulari autem nullus modus determinatus eſt à natura ad ſufficientẽ promulgationem, ſed quilibet determinatus qui in hoc intervenit, vel ex conſuetudine, vel ex lege, vel ex legiſlatoris voluntate habetur. Ad promulgationẽ verò requiſitã ex jure poſitivo, talis requiritur publicatio legis, qualis jure ipſo & legiſlatoris voluntate præſcribitur, licèt attẽrà rei naturâ, ea non requiratur, ſed alia ſufficiat. Hoc præmiſſo, facilè poterũt cõciliari prædictæ ſententiæ, & difficultas propoſita reſolvi.

17 Dico ergo primò, ſtando in ſolo jure naturali, ut lex tam civilis quàm Pontificia cẽſeatur ſufficienter promulgata, ſufficit quod publicetur in curia. Ratio eſt, quia ad promulgationem ſufficientẽ ex natura rei, ſufficit quod lex taliter publicetur, quod poſſit de facili venire in notitiam ſubditorum, ut ſuprà dicebamus: Sed promulgatione factâ in curia, lex in notitiam ſubditorũ facilè devenire poteſt; nam cùm ad Principis ſedem frequens ſit recurſus & concurſus ex civitatibus omnibus quæ ejus imperio ſubſunt, facilè eſt quod in curia agitur, in omniũ notitiã venire: Ergo ad promulgationẽ legis ſufficientẽ ex natura rei, ſufficit quod promulgetur in curia.

Dico ſecundò, attento jure poſitivo civili, leges imperiales non obligant provincias, niſi in earum metropoli promulgentur: imò non valent neque obligant in provincia, niſi poſt duos menſes à promulgatione ibi facta.

18 Probatur prima pars ex Authentica, *Ut factæ novæ conſtitutiones*, quæ eſt conſtitutio 66. inter Novellas Juſtiniani, ubi decernitur, conſtitutiones novas non valere, uſque dum per metropolitam palam factę ſint, id eſt uſq; dum publicentur in civitatibus metropolitanis. Ubi licèt Imperator loquatur de legibus teſtamentorum, Gloſſa tamen ad omnes leges extendit, & hanc regulam Juriſperitorum affert: Quotieſcunque verba rubricæ faciunt perfectum ſenſum, & non repugnant corpori legis, nigris litteris exarato & ſub rubris contento, rubrica habenda eſt pro textu: cùm igitur rubrica illius authenticæ loquatur univerſaliter de omnibus legibus, conſtitutio illa Juſtiniani, tametſi loquatur ſolùm de legibus teſtamentorum, ad omnes tamen leges extendenda eſt, ſubindeque nullæ leges imperiales obligant provincias, niſi in earum metropoli promulgentur.

19 Ex quo probata manet ſecunda pars, nam Authentica illa decernit quod leges non obligent in provincia, niſi poſt duos menſes à promulgatione earum, ut patet ex rubrica, quæ eſt: *Ut factæ novæ conſtitutiones, poſt continuationem earum poſt duos menſes valeant.* Idem conſtat ex bulla quadam Pii IV. ſuper declaratione temporis obſervationis Concilii Tridentini, ubi ſic ait: *Iure communi ſancitum eſt, ut Conſtitutiones novæ non niſi poſt certum tempus vim obligandi obtineant.* His enim verbis alludit haud dubiè ad prædictam Authenticam, cùm nullibi niſi in ea reperiatur aliquid ſancitum circa tempus quo novæ conſtitutiones vim obligandi habent.

Quod diximus de legibus imperialibus, dicendum eſt etiam de legibus latis à Principibus vel Regibus ſubjectis Imperatori; quia jus ferendi leges, quod habent ab Imperatore, fuit illis con-

A ceſſum, ſecundùm jus commune imperii, & juxta modum ac limitationem quam ſervant ipſi Imperatores.

Dico tertiò, ſtando in jure poſitivo communi, & niſi ſit conſtitutio vel conſuetudo contraria, leges Principum qui imperio non ſubduntur, ut leges Regis Galliæ, & Regis Hiſpaniæ, non requirunt promulgationem in ſingulis provinciis, nec duos menſes poſt promulgationem, ſed ſufficit promulgatio quæ fit in curia Principis, id eſt, in urbe in qua reſidet, ex qua ad alia loca divulgetur. 20

Patet hæc concluſio, nam jure communi nihil aliud ſancitum eſt quod arctiùs poſſit obligare,
B quàm prædicta Juſtiniani Authentica: Sed illa, cùm ſit imperatoria, non habet vim obligandi in terris Imperio non ſubditis: Ergo &c.

Dixi, ſi non eſt conſtitutio, vel conſuetudo contraria, quia ferè ubique conſuetudo eſt, aut lex regni, ut Reges qui plures habent provincias, curent ſuas leges in ſingulis provinciis promulgari, neque aliter eas obligent. Et in Gallia regiæ leges non obligant, niſi à Parlamentis recipiantur. Unde aliquæ leges ſervantur v. g. Pariſiis, quæ non obligant Burdegalæ, vel Toloſæ.

Dico quartò, ſtando etiam in jure poſitivo, ad ſufficientem promulgationem legum Pontificiarum, non requiritur alia promulgatio, quàm
C quæ Romæ fit, nec ſpatium duorum menſium, ut leges illæ habeant vim obligandi.

Probatur ex praxi & conſuetudine curiæ Romanæ, quæ eſt optima legum interpres; nam qui Romæ non ſervant leges Pontificias, ſtatim poſt promulgationem, nondum elapſis duobus menſibus, puniuntur, teſte Navarro, Conſil. 1. de conſtitutionibus quæſt. 4. num. 18. & leges Pontificiæ ſolent tantùm Romæ promulgari, ſecundùm quas judicant Rotæ auditores, Cardinales, & alii Judices Pontificii, de cauſis aliarum provinciarum, licèt in illis promulgatio facta non fuerit, ſed ſimplex tantùm divulgatio; niſi ex conceſſione, vel conſuetudine, gaudeant eo 21
D privilegio, & leges Pontificiæ ibi non obligent, niſi ibidem promulgentur, aut etiam recipiantur; ut fit in regno Galliæ.

Confirmatur ex illo receptiſſimo axiomate, *Papa habet pedes plumbeos, & non plumeos*, quod ideò verum eſſe aſſerunt Joannes Monachus, cap. *In generali*, de regulis juris in ſexto, & Navarrus in dicta quæſt. 4. num. 20. quia Papa neque ſolet, neque tenetur diſcurrere per ſingulas provincias, deferendo per illas promulgationem ſuarum legum, eò quod ſit totius orbis unicus Paſtor ac Vicarius Chriſti in rebus ſpiritualibus ad animæ ſalutem conducentibus; de cujus proinde decretis agnoſcendis majorem curam debent habere fideles, quàm de legibus temporalibus, à Principibus ſæcularibus editis. 22

Dices, Authentica ſuprà citata vim habet quantùm ad Pontificias leges: Ergo niſi illæ in ſingulis Diœceſibus aut provinciis publicentur, non cenſentur ſufficienter promulgatæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex cap. 1. de novi operis renuntiatione, ubi ſic dicitur: *Sicut leges non dedignantur ſacros Canones imitari, ita ſacrorum Canonum inſtituta, conſtitutionibus Principis adjuvantur.* Et cap. *In adjutorium*, diſt. 10. Gloſſa ſic habet: *Quando deſunt Canones, tunc leges citari poſſunt.* Quibus locis decernitur in cauſis Eccleſiaſticis ſervandum eſſe jus civile, quando non eſt contrarium juri Canonico: At- 23

qui jus civile, quoad neceſſitatem promulgationis, non contrariatur juri Canonico, nullibi enim in jure Canonico prædicta Authentica Juſtiniani excluditur: Ergo illa vim habet non ſolùm quoad leges imperiales, ſed etiam quoad Pontificias.

24 Reſpondeo negando Antecedens, & ad probationem illius in primis dico, capitibus citatis ſolùm decerni, ut in judiciis cauſarum leges civiles ſerventur, ubi deſunt Canonicæ, nullam verò ibi de legũ promulgatione fieri mentioné.

Secundò reſpondeo, prædictam Juſtiniani Authenticam, quantùm ad hoc, non eſſe receptam, cùm ex praxi Eccleſiæ Romanæ oppoſitum habeatur, ut ex ſuprà dictis conſtat.

25 Ad pleniorem dictorum intelligentiam, & aliquorum quæ in contrarium fieri ſolent argumentorum ſolutionem, notandum eſt primò, poſſe leges eſſe ſufficienter promulgatas, & conſequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excuſari ab earũ obſervatione, eò quod invincibiliter ignorent promulgationem earũ; quia videlicèt non ſtat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoſcant; ignorantia autem invincibilis excuſat à peccato, ut in diſſertatione de probabilitate fusè oſtendimus. Poſſunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel ſtatuendi aliquid per modum decreti, ut lex de ſpuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus conſanguinitatis, & aliis impedimentis matrimonii.

26 Obſervandum eſt ſecundò, cùm ad valorem legis humanæ, vel decreti, neceſſarium ſit, ut non ſit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni ſimpliciter & cõmuniter conceſſi, oportere ut decreta & ſtatuta illa proponantur cum majori promulgatione, quę ſi haberent effectum circa ignorantes, eſſent in animarum perniciem, aut contra bonum cõmune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales ſunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur conceſſiones & privilegia, reſervantur caſus, & ſimiles. Nam ſi leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, graviſſima incommoda, vel temporalia, vel ſpiritualia ſequerentur: nam contractus in damnum multorum eſſent irriti, matrimonia invalida conſumarentur, abſolutiones multæ eſſent nullæ, aut indirectæ tantùm circa ejuſmodi caſus reſervatos, cum obligatione illos iterum ſubjiciendi ſacramento pœnitentiæ. Unde hujuſmodi leges, etiam per modum decreti, non poſſunt eſſe validæ, niſi per debitam inſinuationem. Ideòque Tridentinum ſeſſ. 24. in decreto de reformatione matrimonii cap. 1. conſtituit ut decretum de matrimoniis clandeſtinis, poſt triginta dies tantùm à prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Conſtitutiones Apoſtolicæ, ob eandem cauſam, limitantur ad eos qui ſcienter contra illas egerint.

27 Idem dicendum de revocatione cujuſcunq; privilegii, eam ſcilicet non valere, donec innoteſcat privilegiato eo utenti; unde eo uti poteſt quouſq; ei hujuſmodi revocatio intimetur. Cujus ratio eſt, quia juxta communem regulam, *odia reſtringi, favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum eſſet, ſpoliare privilegiatum ſuo privilegio, ante notitiam revocationis illius, ſufficitque pro rigore privare eum poſt notitiam revo- A cationis, ut patet: Ergo exiſtimandum eſt, Principem velle privare privilegiatum ſuo privilegio, donec illi ſui privilegii revocatio innoteſcat.

Confirmatur: Dum privilegium non innoteſcit privilegiato, illi non prodeſt, ut Panormitanus, Felinus, & alii Canoniſtæ paſſim docent: Ergo ſimiliter revocatio privilegii illi non obeſt, donec venerit in ejus notitiam, aliàs magis extenderetur rigor juris, quàm ejus favor, contra prædictam regulam.

B

ARTICULUS III.

An ut lex humana obliget, requiratur conſenſus ſive acceptatio populi?

QUæſtio eſt de lege juſta, & legitimè promulgata, & lata à Legiſlatore, qui vel à Deo, vel aliunde, habet abſolutam poteſtatem condendi leges; ſi enim Legiſlator accepit poteſtatem condendi leges, cum dependentia à populi acceptatione; puta ſi populus ita eam alicui contulit, ut liberam ſibi facultatem reſervaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipſo propoſitas, certum & indubitatum eſt, requiri populi conſenſum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmiſſo, pro reſolutione difficultatis propoſitæ, ſit 28

C

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DIco breviter, ad hoc ut lex humana obliget, non requiri conſenſum ſive acceptationem populi, ſed eam, ſi juſta ſit, & legitimè promulgata, obligare ſubditos, etiam diſſentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licèt Major, Navarrus, Antiſſa, & Covarruvias, quos ex Recentioribus ſequuntur Valen- D tia, Azorius, & Beccanus, illi diſſentiant.

Probatur primò quoad leges civiles ex Authentica, *Ut nova Conſtitutiones*, ubi poſt publicationem legis, & lapſum temporis deſignati, pręcisè exigitur obſervantia legis, neq; ulla de acceptatione fit mentio. Par autem & major eſt ratio, ut leges Pontificiæ & Eccleſiaſticæ obligent poſt ſufficientem denuntiationem, nõ expectatâ Eccleſiæ ſeu fidelium acceptatione. Cùm enim Summus Pontifex ſuam poteſtatem immediatè recipiat à Chriſto, & Chriſtus illam dederit Petro, ejuſq; ſucceſſoribus, independenter ab Eccleſia, ſiquidem illi non Eccleſiæ dixit: *Tibi dabo claves. Paſce oves meas. Quodcunque ligaveris &c.* 29 E non poteſt in uſu illius pendere ab Eccleſiæ conſenſu, cùm neq; in collatione illius talis conditio exprimatur, neq; ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; ſæpè enim fruſtraretur, diſſentiẽte populo, redderetur inefficax remedium capitis, diſſentientibus membris, minueretur ſubordinatio membrorũ erga caput, daretur occaſio relaxandæ diſciplinæ, & demũ tolleretur regimen monarchicũ, quod Chriſtus induxit in Eccleſiã. Unde certum omninò videtur, poſſe Sumũ Pontificem obligare Eccleſiã ſuis legibus, independenter à cõſenſu & acceptatione illius. Imò Suarez lib. 4. de legibus cap. 16 ait id tutâ fide negari nõ poſſe.

Probatur ſecundò: Præceptum particulare alicujus

30. cujus particularis obligat ſubditum in conſcientia, non exſpectato conſenſu ſubditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non exſpectato conſenſu ſive acceptatione populi. Antecedens eſt certum, & conceditur ab omnibus. Conſequentia verò probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quàm præceptum particulare particulares perſonas; nam ſicut præceptum eſt mandatum particulare illius qui ſuperior eſt, particulari perſonæ; ita lex eſt præceptum commune illius qui ſuperior eſt, toti communitati.

31. Confirmatur: Obligatio legis oritur ex ſubjectione quâ ſubditi prælatis ſubſunt, & obedientia quam illis præſtare tenentur: Sed obedientiæ vis non oritur à ſubditi acceptatione, ſed ab excellentia authoritatis quam ſuperiores habent in ſubditos; nam ſicut in naturalibus oportuit ut per quandam neceſſitatem moverentur infer.o a à ſuis ſuperioribus ad ſuas actiones naturales, putà corpora ſublunaria à cœleſtibus, per excellentiam naturalis virtutis divinitùs illis communicatæ; ita in rebus humanis oportet quod inferiores per voluntatem moveantur à ſuis ſuperioribus, ſecundùm quandam neceſſitatem moralem, in qua conſiſtit obligatio legis, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 104. art. 5. his verbis: *Obediens movetur ad imperium præcipientis, quadam neceſſitate juſtitiæ, ſicut res naturalis movetur ex virtute ſui motoris, neceſſitate naturæ*: Ergo obligatio legis non pendet à conſenſu ſeu acceptatione populi.

32. Confirmatur ampliùs: Valde inefficax & penè inutilis eſſet poteſtas Legiſlatoris, ſi non poſſet cogere ſubditos ad acceptandam, & obſervandam legem juſtam & utilem. Imò niſi lex cogere ſubditos, & obligationem induceret, abſque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, ſubditique poſſent diſſentire, eſſet bellum utrinque juſtum; nam & Prælatus juſtè exigeret obedientiam & obſervationem legis, & ſubditus juſtè reſiſteret, cùm acceptatio legis ejus arbitrio commiſſa eſſet: Sed hæc videntur abſurda & inconvenientia: Ergo &c.

33. Advertendum eſt tamen, quod ſi populus aut major & ſanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, ſi legem abroget, vel ſaltem ſuſpendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliaque gravia inconvenientia, nam ut Proverb. 3. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit ſanguinem.* Dixi, *regulariter loquendo*, nam ſi ex abrogatione aut ſuſpenſione legis, graviora ſequantur inconvenientia, prudentiùs aget, ſi non abroget vel ſuſpendat eam: v. g. ſi ex abrogatione vel ſuſpenſione legis, maximè enervaretur authoritas Principis apud ſubditos, ita ut congruè illos gubernare non poſſet; vel ſi res præcepta eſſet majoris momenti quàm carentia prædictorum inconvenientium, prudenter aget Princeps non abrogans, aut non ſuſpendens talem legem.

34. Notandum eſt etiam, quod quando Princeps, videns aut ſciens ſubditos legem ſuam non ſervare, non punit aut repræhendit eos, cùm poſſit, tacitè legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt ſufficere duos aut tres actus factos contra legem, ſciente Principe, & non ponente, cùm poſſit. Sunt etiam qui aſſerunt, non eſſe neceſſarium hos actus fieri in præſentia Principis, aut eo ſciente, ſed ſatis eſſe fieri ſcientibus ejus miniſtris, in curiis ſupremis, aut Epiſcopis, ſi lex fuerit Pontificia.

35. Tertiò obſervandum eſt, quod quando major pars populi non acceptat nec obſervat legem, minor pars quæ remanet, poteſt licitè majori ſe conformare, non acceptando, nec obſervando eam; ita ut quamvis primi qui non acceptaverunt legem juſtam, peccaverint non acceptando & non ſervando illam, & ſimiliter illi qui eos primò ſecuti ſunt; poſtquam tamen res pervenit ad eum ſtatum, quod major pars populi non acceptet nec obſervet legem, tunc minor pars excuſatur non acceptans nec obſervans; quia tunc Princeps cenſetur, moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cùm illa minor pars habeat ſufficientem cauſam excuſationis, videns majorem partem non acceptare legem; ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel ſaltem virtualiter diſpenſat cum illa.

§. II.

Solvuntur objectiones.

36. OBjicies primò: Cap. *In iſtis* diſt. 4. refertur quædam ſententia Auguſtini lib. 1. de vera religione cap. 31. ſic dicentis: *Leges ſtatuuntur, cùm promulgantur; firmantur, cùm moribus utentium approbantur*: Ergo quantumcumque leges inſtituantur & promulgentur, nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec à populo acceptentur. Unde in lege, *De quibus*, ff. de legibus, ſic dicitur: *Ipſæ leges non alia de cauſa nos tenent, quàm judicio populi receptæ ſunt.* Et Ariſtoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, legem nullam vim habere ut ſibi pareatur, niſi ex more, id eſt ex conſuetudine & acceptatione populi.

37. Ad teſtimonium Auguſtini reſpondeo primò, illa verba non inveniri in Auguſtino, ſed fuiſſe à Gratiano addita.

Reſpondeo ſecundò, quod authoritas illa magis nobis favet quàm noceat, nam ſi leges inſtituuntur quando promulgantur, ſicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, ſic inſtituuntur & obligant in actu ſecundo, independenter à tali acceptatione, cùm hujuſmodi obligatio in actu ſecundo, per modum proprietatis à lege promulgata oriatur. Cùm autem dicitur in eadem authoritate, quod leges moribus utentium firmantur, non ſignificatur, quod ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, ſed ſenſus eſt, quod cùm priùs habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium, & confirmatur per uſum, quatenus per eum removentur à periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ reſiſtentiæ, vel contrariâ conſuetudine præſcribente. Unde ibidem ſubditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ ſunt, ita moribus utentium ipſæ leges confirmantur.*

38. Ad ſecundum deſumptum ex lege *De quibus*, reſpondeo id ſolùm eſſe verum de legibus non datis à Legislatore ſupremo & independente, ſed dependente à conſenſu populi, legum approbationem ſibi reſervantis.

39. Ad locum verò Ariſtotelis dico, ſolùm velle illis verbis legem non habere vim obligandi, ſi per contrariam conſuetudinem fuerit abrogata. Vel, ut alii interpretantur, Ariſtotelem ibi loqui non de vi obligativa legis, quam ſupponitur habere ex Legiſlatoris voluntate, ſed de aſſueſactione & faci-

enim exterior officii, non ſufficienter manifeſtat attentionem & devotionem, cùm poſſit eſſe ſine illa. Tertiò actus interior poteſt connecti cum exteriori non per ſe ſed per accidens, etiam quantùm ad eſſe morale actionis, ſicut motivum pœnitentiæ per accidens conjunctum eſt externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemoſinæ. Propoſita ergo difficultas procedit univerſaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quàm Eccleſiaſtica, poſſit obligare ad actus internos, tam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interni, quàm ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis?

2. Triplex autem in ejus reſolutione reperitur Authorum ſententia. Prima affirmat, legem humanam poſſe obligare ad actus interiores, non ſolùm ut connectuntur cum exterioribus aliquo ex modis prædictis, ſed etiam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interiores. Ita Adrianus quodlib. 8. art. 1, lit. H. Albertus Pigius lib. 6. Eccleſiaſticæ Hierarchiæ cap. 26, & Summa Roſella verbo *hæreſis*. quam ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæſt. 15.

Secunda exiſtimat legem humanam non poſſe præcipere aut prohibere actus purè internos, imò neque illos qui exterioribus connectuntur, niſi ſint tales, ut per exteriores ſufficienter exprimantur, ſicut cauſa per proprium effectum. Ita Vazquez 1. 2. diſp. 160. cap. 7. & ſequentibus, Salas diſp. 9. de legibus ſect. 1. Amicus in Tract. de legibus diſp. 5. ſect. 5. Martinonus diſp. 29. ſect. 1. & alii.

Tertia, inter utramque veluti media, docet legem humanam non poſſe quidem præcipere actus internos cum exterioribus nullam connexionem habentes, bene tamen actus internos, ut conjunguntur cum exterioribus, non ſolùm eos ſufficienter manifeſtantibus, ſed etiam ſi non ſufficienter manifeſtent eos, dummodo tamen per ſe requirantur ad integritatem exteriorem in genere moris, ſaltem ut conditiones omnino neceſſarias. Hanc tenent communiter Thomiſtæ, præſertim Cajetanus, in ſumma, verbo *Excommunicatio*, & verbo *Hora canonica*, & Soto lib. ultimo de juſtitia qu. 5. art. 5. quos ſequuntur Suarez, Valentia, Azorius, Salas, Sylvius, & alii plures.

§. II.

Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur,

3. DIco primò, lex humana non poteſt obligare actus ac purè internos, qui nullo modo per exteriores manifeſtantur, nec cum illis aliquam connexionem habent. Ita D. Thomas infrà quæſt. 100. art. 9. ubi noſtram concluſionem hac ratione demonſtrat: Id tantùm cadere poteſt ſub præceptum aut prohibitionem legis humanæ, ad quod faciendum vel omittendum lex humana cogere poteſt: Sed lex humana non poteſt cogere ad actus purè internos, qui per exteriores non manifeſtantur: Ergo nec illos præcipere aut prohibere. Major conſtat, nam poteſtas legiſlativa ad præcipiendum vel prohibendum, eſt etiam ad cogendum, ut docet Ariſtoteles 10. Eth. cap. 9. ubi ait poteſtatem legiſlativam debere neceſſariò habere adjunctam poteſtatem coactivam, quia alioquin eſſet inutilis & inefficax. Minor verò ſic oſtenditur: Coactio legis eſt per metum pœnæ, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo: Sed pœna non infligitur niſi pro illis de quibus legiſlator habet judicare, quia ex judicio lex punit: cùm igitur non poſſit legiſlator humanus judicare de actibus purè internis, quia homines vident ea quæ patent, ut dicitur 1. Regum 16. non poteſt cogere ad illos. Unde juris axioma eſt cap. *Chriſtiana Religio* 32. quæſt. 5. *Non habere latentia peccata vindictam.*

4. Dices, ex hoc diſcurſu D. Thomæ ſequi, legem humanam non poſſe prohibere aut præcipere actus externos occultos, ob defectum teſtium, cùm tales actus non poſſint puniri per legem purè humanam.

Sed negatur ſequela, quia actus exteriores occulti, ob defectum teſtium, ſunt manifeſti ſecundùm ſe, & tantùm per accidens occulti; unde cùm lex non reſpiciat ad id quod eſt per accidens, ab illa per ſe præcipi & prohiberi poſſunt. Similiter tales actus ſunt per ſe punibiles per legem humanam, licèt per accidens ex defectu probationis puniri per homines non poſſint. Cujus ſignum eſt, quia quacumque ratione perveniat delictum ad ſufficientem hominum notitiam, puniri poterit, licèt in principio fuerit occultiſſimè commiſſum, quod non ita eſt de actu merè interno.

5. Aliam rationem inſinuat S. Thomas 2. 2. quæſt. 104. art. 5. quæ ſic poteſt proponi: Poteſtas legiſlativa per ſe primò tendit ad externum & commune Reipublicæ regimen: Sed actus purè interni non ſunt apta materia humani regiminis: Ergo poteſtas legiſlativa ad actus purè internos, ſeu qui in pura mente conſummantur, extendi nequit. Major patet, Minorem verò optimè declarat D. Thomas ex Seneca 3. de beneficiis, quia unus homo naturaliter non ſubditur alteri, ſecundùm animam, ſed ſecundùm corpus: *Errat enim* (inquit ille) *ſi quis putat ſervitutem in totum hominem deſcendere, pars enim melior excepta eſt. Corpora obnoxia ſunt & adſcripta dominis, mens ſui juris eſt*

6. Dico ſecundò, lex humana poteſt præcipere vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, illos ſufficienter manifeſtantium. Patet hæc concluſio, qui enim prohibet furtum, prohibet voluntatem efficacem furandi, & qui præcipit actum externum recitandi officium, præcipit voluntatem efficacem recitandi, quia iſti actus per ſe connectuntur cum exterioribus, taliter quod ſine illis exteriores morales eſſe non poſſunt: unde cùm lex humana hujuſmodi actus exteriores ut ſunt morales præcipiat, aut prohibeat, etiam præcipit aut prohibet interiores à quibus imperantur, & qui per actus illos externos neceſſariò manifeſtantur.

7. Dico tertiò, lex humana poteſt præcipere aut prohibere actus internos per ſe requiſitos ad integritatem exteriorum in genere moris, ſaltem ut conditiones neceſſarias, quamvis per exteriores non manifeſtentur.

Probatur breviter: Qui habet poteſtatem præcipiendi aliquid, habet etiam poteſtatem præcipiendi illud quod neceſſariam connexionem cum eo habet, ut illud ſubſiſtat; quâ ratione lex humana poteſt præcipere vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, ut præcedenti concluſione dicebamus: Sed multi ſunt actus exteriores, quos lex humana præcipere poteſt, qui per ſe requirunt actus aliquos internos ad ſuam integritatem moralem, quamvis per exteriores non manifeſtentur: Ergo lex humana

humana poteſt præcipere actus interiores per ſe requiſitos ad integritatem exteriorum in genere moris, quantumcumque per exteriores non ſufficienter manifeſtentur. Major conſtat, Minor verò probatur in intentione baptizandi, & adminiſtrandi alia ſacramenta, in dolore ad confeſſionem requiſito, & in attentione recitandi horas canonicas, ſine quibus actus exteriores non habent integritatem moralem neceſſariam, quamvis actus illi interni, per exteriores ſufficienter non manifeſtentur.

8 Hanc concluſionem fuſiùs declaravimus in diſſertatione Theologica de probabilitate, art. 3, ubi contra Caramuelem oſtendimus, præceptum Eccleſiaſticum de horis canonicis recitandis, non ſolùm ad attentionem & devotionem exteriorem, ſed etiam ad interiorem obligare. Quod poteſt adhuc confirmari ex eo quod aliqui Pontifices cum aliquibus diſpenſarunt, ut etiamſi divinum officium cum mentis diſtractione recitaverint, modò id malitioſè non fecerint, præcepto Eccleſiæ ſatisfaciant, ut conceſſit Leo X. Minoritis. prout refertur in compendio Privilegiorum Societatis Jeſu, ſub littera, *Hora Canonica*, §. 5. Ex hoc, inquam, confirmari poteſt ſententia quæ docet Eccleſiam præcipere attentionem internam, & non ſolùm externam, in recitandis horis; diſpenſatio enim ſupponit legem, à cujus obligatione eximit: Ergo ſi Pontifices diſpenſarunt cum aliquibus, ut ſatisfacerent præcepto Eccleſiæ, de recitatione divini officii, quamvis illud cum mentis diſtractione recitaverint, manifeſtum videtur, Eccleſiam præcipere attentionem & devotionem interiorem & non ſolùm exteriorem in horis canonicis recitandis.

9 Dico quartò, lex humana non poteſt præcipere aut prohibere illos actus internos, qui tantùm per accidens conjunguntur cum exterioribus.

Patet hæc concluſio: cùm enim lex humana, ut ſuprà dicebamus, per ſe primò tendat ad externum & commune Reipublicæ regimen, nihil poteſt præcipere, niſi vel ſit ſenſibile in ſe, vel cum per ſe ſenſibili connexionem per ſe habeat: Sed actus interni, qui per accidens tantùm conjunguntur cum exterioribus, nec per ſe ſenſibiles ſunt, nec connexionem per ſe habent cum actu externo per ſe ſenſibili: Ergo non poſſunt cadere ſub lege humana.

10. Confirmatur: Quando actus interior non eſt per ſe conjunctus cum actu externo, ſed tantùm per accidens, actus interior ſe habet tantùm ut modus implendi præceptum: At modus præcepti non cadit ſub præceptum, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 10. art. 9. Ergo lex humana non præcipit actum internum ſimul cum externo, quando internus neceſſariò conjunctus non eſt cum actu externo, ſed tantùm per accidens. Sic quando lex humana præcipit jejunium obſervandum tempore quadrageſimæ, non præcipit ſimul internum motivum vel pœnitentiæ vel temperantiæ, quia internum motivum tale, tantùm per accidens conjunctum eſt externo jejunio, cum non referat, ex quo motivo præceptum jejunii impleatur, modò impleatur ex honeſto motivo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

11. Objicies primò contra primam concluſionem: Poteſtas Eccleſiaſtica ſpiritualis eſt, & ordinata ad profectum interiorem animarum, tanquam ad finem: Sed ad hunc finem conſequendum, valde neceſſarium eſt, ut extendatur ad actus etiam purè interiores præcipiendos, in quibus præcipuè conſiſtit animarum ſalus: Ergo datur in Eccleſia hujuſmodi poteſtas.

Confirmatur: Poteſtas Eccleſiaſtica abſolutè data fuit à Chriſto, dum dixit Petro: *Quodcumque ligaveris ſuper terram* &c. Ergo non eſt cur limitetur à nobis ad actus exteriores.

Ad objectionem reſpondeo quod finis poteſtatis Eccleſiaſticæ remotus, eſt ſalus animarum, proximus autem eſt bonum ſenſibile & exterius, pertinens ad ſenſibilem hierarchiam. Uterque autem non cadit ſub legis præcepto, ſed tantùm actus exteriores, qui ordinantur ad illud bonum exterius; ex conſequenti verò cadunt etiam actus interiores, qui per ſe connexionem habent cum exterioribus; non verò actus interiores puri, neque qui accidentaliter ſolùm connectuntur cum exterioribus. Unde 12.

Ad confirmationem reſpondetur quod poteſtas legislativa tributa à Chriſto, meritò limitatur ad actus tantùm exteriores, & interiores, qui per ſe connexionem habent cum iſtis; nam cùm ſit in ordine ad gubernationem ſenſibilis hierarchiæ tantùm, debet eſſe per ordinem ad actus ſenſibiles exteriores, & ad interiores, ſine quibus hujuſmodi exteriores per ſe eſſe non poſſunt.

Objicies ſecundò: Eccleſia præcipit fidelibus ut ſingulis annis confiteantur peccata ſua, etiam purè interiora: Ergo poteſt actus purè interiores præcipere. 13.

Confirmatur: Summus Pontifex poteſt diſpenſare in voto merè interno: Ergo & actum purè internum prohibere vel præcipere.

Ad objectionem reſpondeo quod Eccleſia non poſſet præcipere fidelibus ut confiterentur peccata pura interiora, ſed id non fuiſſet præceptum à Chriſto, qui poteſtatem habet præcipiendi actus purè internos: Suppoſitâ verò inſtitutione confeſſionis exterioris à Chriſto factâ, determinat tempus quo obligat præceptum Chriſti, præcipiendo ut fiat ſaltem ſingulis annis: hoc autem non eſt præcipere actum internum, ſed externum, & internum, ut connexionem habet per ſe cum externo, ſuppoſitâ Chriſti inſtitutione, quod optimè poteſt. 14.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem: Ratio diſparitatis eſt, Primò quia ad diſpenſandum poteſtas coactiva non requiritur, benè tamen ad præcipiendum aut prohibendum. Secundò, quia diſpenſatio internam animi quietem reſpicit, lex verò externam gubernationem. Tertiò quia obligatio voti oritur ex interno actu, nec ſigno externo indiget: at obligatio legis humanæ non obligat ex ſolo actu interno, niſi etiam promulgatio accedat.

Objicies tertiò: Ad Eccleſiam pertinet ſuis legibus dirigere homines in vitam æternam: Sed ad hunc finem magis neceſſarium eſt ordinare actus internos quàm externos: Ergo Eccleſia actus merè internos præcipere vel prohibere poteſt. Unde in cap. *Noverit*, de ſententia excommunicationis, excommunicantur omnes hæretici. Et in Clementina 1. de hæreticis cap. *Multorum*, circa finem, excommunicantur Inquiſitores hæreticæ pravitatis, *ſi odii, gratia, vel amoris lucri, vel commodi temporalis obtentu contra juſtitiam & conſcientiam ſuam, omiſerint contra quem-* 15.

quam procedere ubi fuerit ſuper pravitate hæretica procedendum. Et in cap. *Doleates*, de celebratione Miſſarum, præcipitur Clericis, *ut divinum officium, nocturnum pariter & diurnum, quantùm eis Deus dederit, ſtudioſe celebrent pariter & devotè*: hæreſis autem peccatum mentis eſt, amor & odium actus interni, devotio etiam interior actus eſt.

16 Reſpondeo ad Eccleſiam pertinere ſuis legibus dirigere homines ad vitam æternam, non quomodocumque, ſed cogendo & judicando; unde cùm ipſa non judicet de actibus purè internis, ſed ii judicio Dei reſerventur, non poteſt eos præcipere aut prohibere, ſi purè interiores ſunt. Unde ad capita juris citata, dicendum eſt, quod hæreſis prohibetur ab Eccleſia, & punitur excommunicationis pœnâ, non ut purè interna lis eſt, ſed ut conjuncta eſt cum exteriori. Similiter odium & amor puniuntur, ut conjuncta ſunt cum actibus exterioribus, & interna devotio præcipitur, ut conjuncta eſt orationi vocali.

17 Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Lex humana præcipere aut prohibere non poteſt niſi illos actus de quibus poteſt judicium ferre: Sed non poteſt judicare de actibus internis, qui per exteriores ſufficienter non manifeſtantur, cùm Eccleſia neque Reſpublica ſæcularis judicent de occultis; ut enim dicitur in cap. *Tua nos*, de ſimonia: *Nobis datum eſt de manifeſtis tantummodo judicare*: Ergo lex humana non poteſt præcipere aut prohibere actus illos internos, qui per exteriores ſufficienter non manifeſtantur, quamvis illis per ſe connectantur.

18 Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad hoc enim ut lex humana de actu interno judicium ferre poſſit, non requiritur quod actus internus ſufficienter per externum exprimatur, ſed ſufficit & requiritur quod habeat connexionem per ſe cum externo, de quo poteſt judicium ferre, tunc enim, ſaltem indirectè, poteſt judicium & legem ferre ſupra actum internum. Si verò actus internus ſit per ſe cauſa actûs exterioris, & ſufficienter per illum manifeſtetur, lex humana directè ſupra illum judicium & legem ferre poteſt.

19 Objicies quintò contra ultimam concluſionem: Eccleſia poteſt punire actum interiorem, qui tantùm per accidens connectitur cum exteriori: Ergo & illum præcipere vel prohibere. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex cap. *Commiſſa*, de electione & electi poteſtate in 6. ubi imponitur pœna privationis fructuum ei qui parochiale beneficium recipit cum intentione non ſuſcipiendi ſacerdotium intra annum.

Reſpondeo, negando Antecedens, & ad ejus
20 probationem dico, quod Eccleſia ibi non punit illum actum interiorem, ſed exteriorem recipiendi beneficium, quem non vult punire, niſi adjuncto illo actu interno ut conditione; vult enim quod Clericus non faciat fructus ſuos, niſi receperit beneficium parochiale cum intentione ſuſcipiendi ſacerdotium intra annum; quod optimè facere poteſt, nam licèt non poſſit Eccleſia ſuâ lege actus internos per accidens cum externis conjunctos prohibere vel præcipere, poteſt tamen eos requirere ut conditionem externi contractus, quâ non impletâ, contrahens non acquirat jus in rem ſub tali conditione acceptatam. Sicut ſi quis vellet alicui pauperi dare eleemoſynam ſub hac conditione ut cum devotione & attentione interiori oraret, actum internum non præciperet, ſed tantùm illum requireret ut conditionem quâ non poſitâ nollet in pauperem transferre dominium eleemoſinæ exterioris.

Addunt aliqui, pœnam reſtitutionis fructuū perceptorum, non ſtatui propter tranſgreſſionem legis Eccleſiaſticæ, ſed divinæ naturalis, quâ tenetur qui parochiale beneficium accipit, ſe idoneum miniſtrum talis beneficii reddere. 21 Nec refert, quod aliâ viâ poſſit hîc fructus percepti beneficii compenſare, & aliis obſequiis ſuos reddere; nam hoc ipſo quod Eccleſia determinat certum genus officii, quod beneficiarius debeat in compenſationem accepti beneficii præſtare, non eſt ampliùs in ejus poteſtate illud mutare: ſicut hoc ipſo quod Eccleſia ſuâ lege determinat præceptum divinum de ſabbato ſanctificando, per auditionem ſacri, non eſt ampliùs in poteſtate fidelium illud in aliud opus commutare.

ARTICULUS II.

Utrum leges humanæ tam civiles quàm Eccleſiaſticæ obligare poſſint in foro conſcientiæ, ita quod eas tranſgrediens reus ſit culpæ apud Deum?

Valdenſes apud Guidonem lib. de hæreſibus, Marſilius de Padua, Joannes Wiclef, 24
& Joannes Hus ex Bellarmino 4. de Pontifice cap. 15. negant ullam legem humanam, ſive Eccleſiaſtica ſit, ſive civilis, in conſcientia obligare. Hos ſecutus eſt Calvinus 4. inſtit. cap. 15. & ſequentibus, ubi tametſi concedat, Prælatos & Magiſtratus politicos, poſſe leges aliquas ad conſervationem diſciplinæ & pacis inter cives præſcribere; negat tamen eas in conſcientia obligare, cùm conſcientia (inquit) ſoli Deo ſubdita ſit, ideoque ab eo ſolo ligari ſeu lege coërceri poſſit.

Ab hac ſententia ſeu potiùs errore non longè diſtare videtur Joannes Gerſon, Cancellarius Pariſienſis, Tract. de vita ſpirituali, lect. 4. alphabeto 62. ubi admittit quidem, leges humanas, maximè Eccleſiaſticas, habere vim obligandi in conſcientia, contendit tamen eas vim illam à ſolo Deo, vel à Chriſto habere, non verò à legislatoribus humanis, qui dum leges condunt, ſolùm declarant obligationem quam Deus imponit, ipſi verò nullam obligationem in foro conſcientiæ imponunt. Exemplum affert de ægrotis, qui tenentur in conſcientia Medicis obedire, non, quod Medici imperandi authoritatem habeant, ſed quia declarant id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur. Gerſonem ſequitur Almainus Tract. de poteſt. Eccleſiaſt. qu. 1. cap. 12. quantùm ad leges civiles, ſed non quantùm ad Eccleſiaſticas. Ut hic error confutetur, & communis ac vera ſententia declaretur, ſit

§. I.

Vera ſententia duplici concluſione ſtatuitur.

Dico primò, leges humanas Eccleſiaſticas habere vim obligandi ad culpam, & in foro 25
conſcientiæ.

Concluſio eſt certa de fide, ac definita in Concilio Conſtantienſi ſeſſ. 8. & 15. contra Wiclef. & Joannem Hus, & in bulla Leonis X. contra Lutherum,

therum, & contra hos & alios hæreticos in Tridentino ſeſſ. 7. can. 8. his verbis: *Si quis dixerit baptizatos liberos eſſe ab omnibus ſanctæ Eccleſiæ præceptis, quæ vel ſcripta vel tradita ſunt, ita ut ea obſervare non teneantur, anathema ſit.*

24 Id etiam conſtat ex variis Scripturæ teſtimoniis, Chriſtus enim Math. 18. ſic pronuntiat: *Si Eccleſiam non audierit, ſit tibi tanquam Ethnicus & Publicanus.* Ubi Chryſoſtomus homil. 61. *Conſidera quomodo Publicanum ad exemplum ſummæ nequitiæ poſuit.* Præceptis ergò Eccleſiæ non obedire, ſummæ nequitiæ eſt. Item Chriſtus Lucæ 10. ait: *Qui vos ſpernit, me ſpernit.* Et Paulus ad Hebræos 13 *Obedite præpoſitis veſtris, & ſubjacete eis: ipſi enim pervigilant, quaſi rationem pro animabus veſtris reddituri.* Denuum idem Apoſtolus ait 1. ad Corinth. 10. *Præcipio ego, non Dominus.* Et Actorum 15. Apoſtoli dicunt: *Viſum eſt Spiritui Sancto, & nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quàm hæc neceſſaria &c.* Quibus locis deſignatur ſpecialis poteſtas legum Eccleſiaſticarum obligandi in foro conſcientiæ, ut procedunt à Legiſlatoribus humanis, aliàs non diceret Paulus: *Præcipio ego, non Dominus*, nec Apoſtoli: *Viſum eſt Spiritui Sancto, & nobis.* Neque hoc ultimo loco continetur ſolùm conſilium, ut hæretici volunt, iis enim continetur præceptum in conſcientia obligans, indicant verba illa *Oneris* & *Neceſſaria*, ut docentque Chryſoſtomus ibi homil. 33. Hieronymus Ezechiel. 44 verſu 31 Auguſtinus lib. 32. contra Fauſtum cap 13. & alii. Hæc concluſio magis conſtabit ex dicendis in ſequenti.

Dico ſecundò, etiam leges civiles & politicas, poſſe ad culpam obligare, & neceſſitatem in foro conſcientiæ imponere.

25 Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim 1. Petri 2. *Subditi igitur eſtote omni humanæ creaturæ, ſive Regi quaſi præcellenti, ſive Ducibus tanquam ab eo miſſis, in vindictam malefactorum, &c. Hæc eſt enim voluntas Dei.* Et 2. Petri 2. dicitur eos qui ſpernunt dominationem, reſervari in diem judicii cruciandos. Et ad Rom. 13. *Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit: qui autem reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt.* Quod de damnatione etiam apud Deum Chryſoſtomus & alii Interpretes ibidem intelligunt. Et verſu 5. *Ideoque neceſſitate ſubditi eſtote, non ſolùm propter iram, ſed etiam propter conſcientiam.* Addit ibidem verſu 4. Principes eſſe Dei miniſtros, unde qui illis reſiſtit, Deo reſiſtit, adeòque Deum offendit.

26 Probatur ſecundò ratione D. Thomæ hîc art. 4. Lex humana, ſive civilis, ſive Eccleſiaſtica, derivatur à lege æterna: Ergo habet vim obligandi in foro conſcientiæ. Antecedens eſt certum, & conſtat ex illo Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Conſequentia verò probatur. Quod derivatur ab aliquo, participat rationem ejus ſuo modo, ſcilicet juxta ſuam naturam: cùm igitur de ratione legis æternæ ſit obligare poſſe in foro conſcientiæ creaturam rationalem, cùm peccatum ſit dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam, idipſum etiam erit de ratione legis humanæ, ſive civilis, ſive Eccleſiaſticæ, ſuo modo, & juxta ſuam naturam.

27 Dices, ſi leges civiles & Eccleſiaſticæ ab æterna deriventur, non erunt humanæ, ſed divinæ: At hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam, licèt enim leges civiles & Eccleſiaſticæ ab æterna deriventur, non tamen immediatè (hoc enim ſolùm competit legi divinæ & naturali) ſed mediatè duntaxat, mediante ſcilicet diſcurſu humano, deducto ex principiis naturalibus & divinis: hoc verò ſufficit ut leges illæ humanæ cenſeantur, & non divinæ, vel naturales, quia concluſio, juxta regulas Dialecticorum, ſemper ſequitur debiliorem partem. Quemadmodum in diſputatione Procemiali Theologiæ docuimus, Theologiam eſſe habitum entitativè naturalem, quia licèt concluſiones Theologicæ procedant ex principiis ſupernaturalibus & revelatis, ex illis tamen non deducuntur, niſi mediante diſcurſu naturali intellectûs humani, qui eſt cauſa proxima & immediata habitûs Theologiæ.

28 Probatur tertiò, ratione quâ utitur Amicus in Tractatu de legibus diſp. 5. ſect. 6. Poteſtas obligandi in conſcientia reperitur in quavis communitate imperfecta, quæ conſtat ex viro, uxore, filiis, ac famulis: Ergò multò magis reperiri debet in communitate perfecta, quæ conſtat ex magiſtratu & civibus, ſive Rege & ſubditis. Antecedens conſtat ex Deuteron. 21. ubi jubetur morte puniri filium inobedientem & contumacem, & ex Apoſtolo ad Epheſ. 5. & Coloſſ. 3. ubi hortatur mulieres ut ſubditi ſint viris ſuis. Item ex 1. Petri 2. ubi ſervi monentur ut ſubditi ſint dominis ſuis. Conſequentia verò probatur ex eo quod majus debitum eſt obediendi Principi, propter bonum Reipublicæ, quàm Patriſfamilias, propter bonum unius domûs, nam quò bonum eſt univerſalius, eò divinius.

Id confirmat exemplo præcepti quod tulit Saul de non comedendo quidquam uſque ad veſperam, 1. Regum 14. tale enim præceptum obligaſſe in conſcientia, conſtat ex eo quod ejus tranſgreſſio in perſona Jonathæ filii Saulis, adeò diſplicuerit Deo, ut noluerit Deus propter talem tranſgreſſionem à Saule conſultus reſpondere.

29 Demum ſuaderi poteſt concluſio ex duplici inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia: Si enim humana lex, ſive Eccleſiaſtica, ſive civilis, non poſſet ad culpam & in foro conſcientiæ homines obligare, nimis debilis & ineſficax eſſet ſæpèque ſuo fine eam fruſtrari contingeret, cùm frequenter violari poſſet abſque periculo incurrendi pœnam externam. Præterea cùm Legiſlator humanus habeat jus ut ſibi obediatur, dum aliquid juſtum præcipit ſuis legibus; ſi ſubditus non teneretur in conſcientia obedire, ſed haberet jus ad non obediendum, daretur bellum juſtum ex utraque parte, quod implicat, per ſe loquendo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

30 Contra præcedentes concluſiones objiciunt in primis hæretici: Chriſtus per paſſionem & mortem ſuam nos vendicavit, & ab omni lege & ſervitute liberavit, ut ſæpe ait Apoſtolus: Ergo ſubjectio ad leges humanas, & obligatio ad eas obſervandas, libertati Chriſtianæ repugnat, eamque penitus deſtruit.

Sed nego Conſequentiam, libertas enim Chriſtiana, quam tantoperè jactãt hæretici, non conſiſtit in eo quod debeamus eſſe imunes & liberi ab obſervatione legum etiam humanarum, & quod tantùm præcepto fidei obligemur, ſed ipſa in tribus præcipuè conſiſtit. Primò in immunitate

tate à ſervitute peccati, ſecundùm illud Apoſtoli ad Roman. 6. *Liberati à peccato, ſervi facti ſumus juſtitiæ.* Chriſtus enim ſuâ paſſione & morte gratiam nobis promeruit, cujus beneficio poſſumus ſervitutem peccati excutere, & legem adimplere, juxta illud Auguſtini de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia quæreretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.* Secundò, in exemptione à jugo legis ceremonialis & judicialis, quo Judæi in lege Moſaica graviter premebantur, ut dicitur Act. 15. ab eo enim liberati ſumus per Chriſti mortem, per quam lex Moſaica omnino conſummata, & prorſus abrugata fuit. Tertiò, in immunitate à ſpiritu timoris ſervilis, quo Judæi in obſervatione legis Moſaicæ ducebantur, Chriſtiani enim legem Evangelicam, non ex timore pœnarum, tanquam ſervi, ſed ex amore & charitate, tanquam filii, obſervant, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater.* Unde meritò advertit Auguſtinus in 1. Pſalmum, Aliud eſſe hominem eſſe ſub lege, & aliud in lege. Judæi ante mortem Chriſti erant ſub lege, quia tanquam ſervi ſubjecti erant pœnis & terroribus ipſius legis; Chriſtiani verò ſunt in lege morali & Evangelica, quia tanquam filii eas ex amore & charitate obſervent, non autem per vim & metum pœnarum, quæ antiquitus Judæis legem violantibus infligebantur.

31. Objicitur ſecundò: Poteſtas legiſlatoris inferioris non poteſt obligationem inducere in foro, hoc eſt in judicio, poteſtatis ſuperioris: Sed forum conſcientiæ eſt forum ſuperioris poteſtatis, ſcilicet Dei: Ergo poteſtas legiſlatoris humani non poteſt obligationem inducere in foro conſcientiæ. Minor patet, Major etiam videtur manifeſta, nam ordinarii Judices non poſſunt inducere obligationẽ in judicio ſuperiori Principis, nec Epiſcopi in judicio Papæ, quia nimirũ eorum poteſtas exceditur à judicio ſuperioris poteſtatis.

32. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Poteſtas legiſlatoris inferioris non poteſt obligationem inducere in foro poteſtatis ſuperioris, contra aut præter ordinem ſuperioris poteſtatis, concedo Majorem. Ut ſubeſt ordini ſuperioris poteſtatis, nego Majorem; & ad illius probationem eodem modo reſpondetur, ordinarios ſcilicet Judices, aut Epiſcopos, non poſſe contra ordinem Principis aut Pontificis, bene tamen ut ſtant ſub ordine illorum; ut ſi Princeps daret poteſtatem ordinario Judici, ut ferret legem obligantem etiam in ſuo foro; & ſic contingit in noſtro caſu, nam eo ipſo quod lex humana eſt juſta, ſubeſt ordini naturalis legis, aut divinæ, ex qua participat vim obligandi etiam in foro divino, quod eſt forum conſcientiæ.

33. Dices, Ex hac doctrina & reſponſione ſequitur quod lex humana non obligat ex eo quod humana eſt, ſed ex eo quod ſubeſt legi divinæ ſuperiori, ac proinde quod tota ratio obligandi deſumenda eſt ex poteſtate divina, & nullo modo ex poteſtate humana, & per conſequens quod legiſlator humanus nihil aliud facit, quàm declarare obligationem quam imponit Deus, ut contendit Gerſon, afferens exemplum Medici, cui tenentur in conſcientia obedire ægroti, non quòd imperandi authoritatẽ habeat, ſed quia declarat id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur.

34. Reſpondeo negando ſequelam, nam licèt tota ratio obligandi deſumenda ſit ex lege naturali aut divina, ut ex prima cauſa obligandi, hoc tamen non tollit, quin etiam debeat deſumi ex poteſtate humana, ut ex principio proximo, cùm poteſtas humana verè & propriè ſit poteſtas legiſlativa, licèt ſub Deo; ac proinde non ſolùm eſt poteſtas declarandi obligationem conſcientiæ impoſitam à Deo, ſed etiam obligandi apud illum. Ex quo patet exemplum à Gerſone adductum non eſſe ad rem, longè enim diſpar eſt ratio inter Legiſlatorem humanum, & Medicum, cùm Medici, ut conſtat, nullam imperandi poteſtatem reſpectu infirmorum habeant; at verò Principes Eccleſiaſtici & ſæculares, reſpectu ſubditorum, publicâ authoritate funguntur, iiſque legitimè poſſunt imperare, ſubindeque leges aliquas in conſcientia obligantes conſtituere.

Objicitur tertiò: Poteſtas Principum ſæcularium eſt merè temporalis & politica: Ergo non poteſt ſe extendere ad aliquid ſpirituale, nec per conſequens obligare ad culpam, & in foro conſcientiæ. 35.

Confirmatur primò: Legiſlator civilis non poteſt ſolvere in foro conſcientiæ: Ergo nec in eo ligare: Ergo nec obligare in conſcientia.

Confirmatur ſecundò; ſolius Dei eſt pœnam alterius vitæ quam quævis culpa incurrit ſtatuere: Ergo non poteſt Legiſlator creatus ad eam ſuâ lege obligare, nec per conſequens ad culpam, quæ tali pœnâ punitur.

Ad objectionem reſpondeo, poteſtatem Principum ſæcularium dici temporalem ratione objecti, quia ſecundùm ſe tota eſt de perſonis, rebus & actionibus temporalibus; ratione tamen obligationis quâ inducit, dici poteſt ſpiritualis, & in conſcientia obligare: licèt enim per ſe primò reſpiciat bonum temporale Reipublicæ, & per ſe primò non intendat ligare conſcientias, ſub pœna damnationis æternæ, ſed ſolùm præcipere aliquid ad promovendum tale bonum, ſub pœna temporali, proportionata ad conſequendum ſuum finem; ex conſequenti tamen, quia hoc præcipit ut ſtat ſub ordine divinæ poteſtatis, & in virtute illius potentis obligare in foro conſcientiæ quantùm ad culpam & pœnam æternam, ad culpam & in foro conſcientiæ obligat. 36.

Ad primam confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, inferior enim, cùm obliget per poteſtatem à ſuperiori datam, ligare poteſt in eo foro, in quo non poteſt ſolvere. Imò poteſt quilibet hominum ſeipſum ligare in foro Dei, per votum aut juramentum, quamvis in eo non poſſit ſeipſum ſolvere. Et lex naturalis non poteſt remittere pœnam alterius vitæ, ad quam tamen poteſt indirectè & mediatè obligare; nam ad indirectam obligationem pœnæ, ſufficit tantùm directa & immediata poteſtas ad actũ, cujus tranſgreſſionem conſequitur pœna.

Ad ſecundam confirmationem, ſimiliter, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, nam licèt ſolius Dei ſit pœnam alterius vitæ ſtatuere, cùm ſtatuere pœnam, ſit pœnam taxare, ad eam tamen ſemel à Deo taxatam poteſt Legiſlator creatus per ſuam legem indirectè & mediatè obligare; Deus enim non ſolùm taxavit pœnam violantibus leges ſuas, ſed etiam humanas, eùm per legum humanarum violationem contemnatur ipſe Deus, à quo legiſlator humanus accepit poteſtatem condendi leges.

Objicitur quartò: Leges humanæ habent vim obligandi in foro conſcientiæ à lege æterna, ut docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo vis obligandi 37.

in foro conſcientiæ, non legi humanæ, ſed ſoli legi æternæ tribui debet.

38. Sed nego Conſequentiam, licèt enim vis obligandi in foro conſcientiæ, à lege æterna ut à cauſa univerſali remota oriatur, à lege tamen humana ut à cauſa particulari provenit; unde ſicut effectus tribuitur cauſæ particulari, ſuâ actione determinanti cauſam univerſalem; ita obligatio in cōſcientia tribuitur legi humanæ, quæ ut cauſa particularis ſuâ obligatione determinat legem æternam ut cauſam univerſalem in obligando.

39. Quæres primò, an omnes leges humanæ obligent ad culpam?

Reſpondeo negativè, nam Conſtitutiones Ordinis noſtri ſunt veræ leges, cùm qualibet illarum ſit ordinatio rationis in ordine ad bonum cōmune Religionis, ab eo qui curam habet communitatis promulgata, quæ eſt definitio legis; & tamen non obligant ad culpam, ſed tantùm ad pœnam, ut in ipſarum prologo declaratur.

40. Quæres ſecundò, quæ omnes leges humanæ obligent ad culpam, vel ſolùm ad pœnam?

Reſpondeo omnem legem juſtam obligare ad culpam, niſi ipſe Legiſlator contrariam intentionem expreſſerit, dicendo, non intendimus obligare ad culpam, ſed ſolùm ad pœnam, ut factum fuit in noſtris Conſtitutionibus. Cùm enim obligatio legis in actu ſecundo tam ad culpam quàm ad pœnam, conſequatur legem promulgatam, ad modum proprietatis, niſi voluntate Legiſlatoris impediatur, taliſque voluntas declaretur, leges humanæ, ſi ſint juſtæ, non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam obligare cenſentur. De quo fuſiùs diſp. ſequenti art. 1. Dixi, *ſi ſint juſtæ*, quia ut docet S. Thomas hîc art. 4. leges humanæ injuſtæ non obligant in foro conſcientiæ, niſi ad vitandum ſcandalum aut turbationem. Tripliciter verò (inquit) leges humanæ poſſunt eſſe injuſtæ, nempè *vel ex fine, ſicut cùm aliquis præſidens leges imponit onerosas ſubditis, non pertinentes ad utilitatem communem, ſed magis ad propriam utilitatem, vel gloriam. Vel ex auctore, ſicut cùm aliquis legem fert ultra ſibi commiſſam poteſtatem. Vel etiam ex forma, putà cùm inæqualiter onera multitudini diſpenſantur, etiam ſi ordinentur ad bonum commune.* Quæ ſi ad particulares leges quis ſciat applicare, inde (ſubdit Cajetanus) multos caſus conſcientiæ in gabellis & gravaminibus & hujuſmodi publicis clarificabit.

Articulus III.

An lex humana obligare poſſit ſub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut ſub mortali obliget?

Dico primò, leges humanas obligare poſſe ad culpam mortalem, non tamen neceſſariò ad eam obligare, ſed ad ſolam venialem poſſe obſtringere.

41. Prima pars hujus concluſionis probatur primò ex Apoſtolo ad Roman. 13. dicente eos qui ſuperiorum poteſtati reſiſtunt, damnationem ſibi acquirere, quod de damnatione æterna Chryſoſtomus & alii Interpretes ibidem intelligunt: Sed damnatio æterna non niſi ob peccatum mortale incurritur: Ergo lex humana ſub culpa mortali obligare poteſt.

Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 50. ad Bonifacium, ubi ſic ait: *Quicunque legibus Imperatorum quæ pro veritate feruntur, obtemperare non vult,*

A *acquirit grande ſupplicium*, ſcilicet apud Deum apud quem non niſi propter mortale, grande ſupplicium acquiritur.

Probatur ſecundò ratione: Sicut aliæ obligationes ſolvendi aliquid debitū, poſſunt eſſe graves, quando id quod debetur eſt grave, & ex jure integro exigitur ab eo cui debetur, ſic obligatio per legem aut per mandatum conſtitutā, poteſt eſſe gravis, quando id quod conſtitutum fuerit eſt grave, & vehementer, graviterque exigitur ab authore legis vel mandati: Sed peccat graviter qui contra gravem obligationem agit: Ergo obligatio per legem humanam impoſita, poteſt eſſe ſufficiens ad peccatum grave, & morte æternā dignum, ſubindeque ad peccatum mortale. 42.

B Quod verò ad ſolum veniale obligare poſſit, patet: lex enim prohibens verba otioſa, mendacia jocoſa, riſum immoderatum, & alia hujuſmodi, quæ eſt quoddā rationis dictamen, ſolùm obligat ad veniale: Ergo etiam inter leges humanas nonnullæ erunt, quæ ſolùm obligant ad veniale. Unde in quibuſdam Religionibus earum conſtitutiones ad nullam culpam mortalem aut venialem obligant; aliæ obligant ſolùm ad peccatum veniale, aliæ verò ad mortale; quod non aliunde dependet, quàm ex voluntate Fundatorum, qui tales conſtitutiones ediderunt: non materia earum, ſaltem multarum ſufficiens eſt ad peccatum mortale, ſi ad illud legiſlator voluiſſet obligare. 43.

C . Dico ſecundò, ad hoc ut lex humana obliget ſub mortali, requiri gravitatem materiæ, ſubindeque nullam legem humanam poſſe in materia levi ſub mortali obligare.

Probatur primò: Sicut lex humana derivatur ex naturali, vel divinā; ita obligatio ejus derivatur ab obligatione legis naturalis, vel divinæ: Sed Deus ſuâ lege naturali, vel divinā, nunquam imponit obligationem ad culpam mortalem, quando materia eſt levis, ut omnes fatentur: Ergo neque Legiſlator humanus obligat ſub mortali, niſi materia ſit gravis. 44.

D Probatur ſecundò: Poteſtas humana eſt limitata & proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ: Ergo non poteſt præcipere & obligare ſupra materiæ connaturalem capacitatem vel exigentiam, nec per conſequens ad gravem culpam, qualis eſt peccatum mortale, ſi materia ſit levis. 45.

Probatur tertiò: Si lex humana pro levi culpa pœnæ mortis addiceret, haberetur pro injuſta & nulla, quoad illam partem: Ergo multò magis erit injuſta, ſi in materia levi imponat reatum pœnæ æternæ à Deo infligendæ. 46.

E Dices: Præceptum impoſitum primis parentibus erat circa levem materiam, unius ſcilicet pomi comeſtionem, & tamen ſub mortali peccato obligabat: Ergo ſimiliter leges humanæ poterunt ſub mortali obligare, quamvis ſint in materia levi. 47.

Reſpondeo negando Antecedens, cùm enim hoc præceptum impoſitum fuerit, ut obedientia hominis ad Deum relucerer, Deuſque gravi jure à primis parentibus exegerit ut de fructu ligni vetiti non comederent in ſignum ſubjectionis & agnitionis tot beneficiorum Adamo collatorum, de materia gravi fuit, quamvis res præcepta aliàs levis fuerit. Addo quod, cùm divinum jus ſit ſummum & illimitatum, non debet obligatio ejus eſſe proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ,

viæ, ſicut obligatio juris humani, quod finitum & limitatum eſt. Unde quamvis lex divina poſſit in levi materia graviter obligare, non tamen humana, ſive Eccleſiaſtica ſit, ſive civilis.

Dico tertiò, etiam intentionem legislatoris requiri, ut lex humana obliget ad culpam mortalem, ſuppoſitâ materiæ gravitate; unde quamvis materia legis ſit gravis, ſi tamen legislator non intendat obligare ſub mortali, talis lex non obligabit ſub mortali. Eſt contra Vazquem hîc diſp. 158. cap. 4. ubi aſſerit obligationem legis humanæ ad mortale vel veniale, ex ſola gravitate aut levitate materiæ, non verò ex intentione aut voluntate legislatoris dependere.

48. Probatur tamen noſtra concluſio ex principiis ſuprà ſtatutis, ſuprà enim oſtendimus, ex voluntate legislatoris pendere quod leges humanæ obligent ad culpam, vel ſolùm ad pœnam; ita ut ſi legislator declaret ſe nolle ad culpam obligare, ad illam lex ejus non obliget: Ergo multò magis ex eadem legislatoris voluntate pendet, & non ſolùm ex gravitate materiæ, quod lex ejus obliget ad mortale vel ad veniale; ſi enim poteſt totam obligationem ad culpam impedire, multò magis partem. Unde, ut ſuprà dicebamus, in aliquibus Religionibus approbatis, conſtitutiones non obligant ad mortale, ſed tantùm ad veniale (quamvis interdum ſint de rebus ad peccatum mortale ſufficientibus, ſi rigidè præciperentur, ut de ſacro audiendo, de multis abſtinentiis & jejuniis) quia nimirum legislator expreſsè declaravit, non eſſe ſuæ intentionis obligare ſub mortali, ſed tantùm ſub veniali.

49. Confirmatur: Licèt obligatio ſit propria paſſio conſecuta ex lege promulgata, conſequitur tamen illam impedibiliter, ita ut per voluntatem legislatoris impediri poſſit, ut in fine articuli præcedentis dicebamus: Ergo poterit legislator impedire obligationem in actu ſecundo ad mortale, quantumcunque ex natura rei deberet ſequi ex ſua lege, & relinquere illam cum ſola obligatione ad pœnam, ut factum eſt in noſtris conſtitutionibus.

50. Dices primò, Obligatio voti ſequitur ex voti emiſſione, ſicut obligatio legis ex lege promulgata: Sed non eſt in poteſtate voventis tollere obligationem à voto, aut minuere illam taliter quod ſolùm obliget ſub veniali quod ſecundùm ſe obligat ſub mortali: Ergo ſimiliter non eſt in poteſtate legislatoris, ut lex ejus quæ poteſt obligare ſub mortali, obliget ſolùm ſub veniali.

Reſpondeo diſparem aſſerationem inter voventem, & legislatorem, nam votum eſt promiſſio Deo facta ut ſuperiori & primo principio, ex qua Deus acquirit jus religioſum ut ſibi reddatur quod vovetur; unde vovens ſemper remanet Deo inferior, ipſique obligatus promiſſione ſuâ, juxta naturam talis promiſſionis; & ſic oblatio, ſeu relaxatio voti, pendet ex ſola voluntate Dei, in cujus poteſtate Prælati illud relaxant. At lex ſemper reſpicit inferiorem, quem legislator ſuâ voluntate obligat, unde poteſt majus vel minùs obligare, ſecundùm quod jus ſuum quod habet ad illum obligandum; majus vel minùs ipſi applicare vult, nam tale jus eſt in ipſius libera voluntate, ut eo moderatiùs utatur, ſi velit, neque imponat tantam obligationem quantam poſſet.

51. Dices ſecundò, ſuperior non poteſt rem levem ita præcipere ut ſub mortali obliget, ut præcedenti concluſione dicebamus: Ergo neque rem gravem ſub veniali.

Sed nego conſequentiam; quia prior voluntas eſt ad imponendum gravamen ultra poteſtatem; poſterior verò ad non imponendum totum gravamen quod poteſt; unde licèt prior ſit injurioſa ſubditis, poſterior tamen ipſis favorabilis eſt, eorumque fragilitati accommodata.

Quæres unde cognoſci poſſit gravitas materiæ ſufficiens, ad hoc ut lex humana obliget ſub mortali. 52.

Reſpondeo ex triplici potiſſimùm capite colligi poſſe gravitatem materiæ ſufficientem ad gravem legis obligationem. In primis enim cognoſci poteſt à poſteriori, & tanquam à ſigno, ex gravitate verborum, quibus lex fertur, ut ſi dicatur, *in virtute Spiritûs ſancti*, *& ſancta obedientia*, *& ſub præcepto formali*, ut fit in noſtro Ordine. Vel quando aliquid præcipitur aut prohibetur ſub interminatione divini judicii, aut Dei & ſanctorum indignatione; non enim cenſendum eſt, hæc graviſſima verba à prudenti legislatore apponi, niſi circa materiam gravem.

Secundò colligitur etiam à poſteriori materiæ gravitas, à gravitate pœnæ quæ tranſgreſſoribus imponitur; nam cùm pœna non ponatur niſi propter culpam, cui proportionari debet, pœna gravis non niſi pro gravi culpa imponi poteſt, quæ non poteſt eſſe in materia levi. Hinc fit, quod quando in ſpiritualibus imponitur præceptum aut lex ſub pœna excommunicationis majoris, tunc materia legis aut præcepti gravis eſt, ſi legislator juſtè præcipit; quia pœna excommunicationis majoris eſt inter Eccleſiaſticas ſeprema. Quando verò aliquid præcipitur ſub pœna ſuſpenſionis, interdicti, irregularitatis, & privationis Eccleſiaſticę ſupulturæ, aliqui exiſtimant ex hujuſmodi pœnis non ſumi certum indicium materiæ gravis, alii verò oppoſitum cenſent, & utrumque reputatur probabile. In temporalibus verò, quando aliquid præcipitur ſub pœna mortis, mutilationis alicujus membri, infamiæ, exilii, cruciatûs acerbi, confiſcationis bonorum, & ſimilium, cenſetur maetria gravis; levis autem, ſi pœna ſub qua aliquid præcipitur aut prohibetur levis ſit. 53.

Tertiò colligitur gravitas materiæ legis à priori, ex neceſſitate illius in ordine ad finem, ad quem lex aut præceptum ordinatur. Unde quia ut dicitur 1. ad Timoth. 2. finis præcepti eſt charitas, illa cenſetur materia gravis, quæ ad dilectionem Dei vel proximi neceſſaria eſt. Item quia lex ad bonum commune ordinatur, illa erit materia gravis, quæ ad bonum commune Reipublicæ, vel communitatis neceſſaria eſt, licèt ſecundùm ſe levia videatur. Unde in Religionibus præceptum de non ingrediendo uno Monacho in cellam alterius, cenſetur eſſe de re gravi in ordine ad finem & bonum commune Religionis. Quæ omnia, quando non ſunt de ſe manifeſta, judicio viri prudentis & ſapientis committenda ſunt, quo in rebus moralibus, nec poteſt certior regula tradi, nec ſpecialior aſſignari. 54.

ARTICULUS IV.

An lex humana obliget ad ſui obſervationem cum diſpendio vitæ?

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

55. IN hujus difficultatis reſolutione duæ ſunt ſententiæ extremè oppoſitæ: Altera negans legem humanam unquam obligare ad ſui obſervationem cum diſpendio vitæ: Altera aſſerens omnem legem humanam, quæ obligat ſub peccato mortali ſervandam eſſe in omni eventu, etiam cum vitæ diſcrimine, niſi ex ſpeciali benignitate legiſlatoris aliqua lex obligationem talem non inducat. Primam ſententiam docet Almainus in moralibus tract. 1 cap. 3. concluſ. 4. Secunda verò tribuitur communiter Cajetano hîc art. 4. & Adriano in 4. quæſt. 3. de clavibus. Pro declaratione media & communis ſententia.

56. Dico, legem humanam interdum obligare cum periculo & diſpendio vitæ, non tamen ſemper.

Prima pars probatur, nam quando periclitatur ſalus publica, niſi ei cum manifeſto diſpendio vitæ aliquorum ſuorum civium ſubveniatur, Princeps vel Reſpublica poteſtatem habet obligandi ſubditos ad exponendam vitam pro ſalute Reipublicæ, & ad agendum aliquid, non obſtante evidenti periculo vitæ. Sic in bello juſto milites à ducibus jubentur ſervare ſtationem periculoſam, vel facere irruptionem, cum periculo & diſpendio vitæ. Sic etiam tempore peſtis poſſunt Prælati & Magiſtratus præcipere ut aliqui Presbyteri & Medici maneant in civitate, ut ei in tanta neceſſitate ſuccurrant. Ratio eſt, quia omnis perfecta communitas debet habere medium conſervandi ſalutem totius, etiam cum diſpendio alicujus ſuæ partis, cùm non minus de jure naturæ ſit, ut totum ſe conſervet, etiam cum deſtructione partis, quàm ut pars ſe periculo exponat propter conſervationem totius.

Advertendum tamen eſt, leges illas quæ cives obligant ad exponendam vitam pro ſalute Reipublicæ, non eſſe purè humanas, ſed aliquid juris naturalis includere, cùm de jure naturæ ſit, ut partes & membra cum diſpendio ſui ſeſe exponant, quando id neceſſarium eſt ad totius conſervationem; quia tamen obligatio illa naturalis confuſa eſt, & indeterminata ad hunc aut illum, per humanam legem aut poteſtatem determinari debet, & ſic obligatio certa & determinata, non eſt purè legis naturæ, ſed humanæ adjunctæ.

57. Quod ſi quæras, unde cognoſci poſſit an lex humana obliget cum diſpendio vitæ? Reſpondeo id ex hac potiſſimùm regula colligi poſſe. Quotieſcumque id quod præcipitur lege humana, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune ſit obſervare legem, quàm ſervare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum diſpendio vitæ. Si autem ſit majus bonum cõmune conſervare vitam propriam, quàm ſervare legem, tunc lex humana non obligat cum vitæ diſpendio. Et ratio eſt, quia conſervatio vitæ civium ſpectat ad bonum commune; ſicut obſervatio legis: Ergo niſi obligatio legis ſit majoris momenti in ordine ad bonum commune, quàm conſervatio

A vitæ civium, legiſlator eum tanto diſpendio non poteſt obligare ad legis obſervationem; obligaret enim irrationabiliter, cùm non ordinaret minus bonum ad majus, ſed è contra majus ad minus.

Ex qua ratione & regula probata manet ſecunda pars concluſionis, non ſemper enim obſervatio legis eſt majoris momenti ad bonum commune, quàm conſervatio vitæ civium, imò nec quàm conſervatio famæ & bonorum temporalium: Ergo non ſemper obligat cum diſpendio vitæ, imò nec cum diſpendio famæ vel rei familiaris; quin potiùs dicendum eſt, leges humanas rarò B obligare cum magno diſpendio vitæ, famæ, aut rei familiaris, quia rarò obſervatio legis eſt majoris momenti ad bonum commune, quàm vita civium, aut fama, vel res familiaris. Et quidem defectus hujus obligationis, non ſolùm ex benignitate legiſlatoris procedit, ut videtur docere Cajetanus, ſed etiam ex defectu poteſtatis illius, quia non poteſt aliquid præcipere, niſi ſecundùm ordinem rationis, qui expoſcit ut minus bonum non præſupponatur majori. Poſtulat etiam ordo rationis, ut lex humana non præcipiat impoſſibilia moraliter, id eſt valde difficilia, ſed ſolùm ea quæ poſſibilia ſunt ſecundùm naturam & conſuetudinem patriæ, ut diſp. præcedenti art. 1. declaC vimus, explicando conditiones ſeu qualitates legis humanæ ab Iſidoro aſſignatas: Sed præcipere aliquid cum diſpendio vitæ, famæ, vel rei familiaris, regulariter loquendo difficillimum eſt: Ergo lex merè humana communiter & regulariter cum tali diſpendio non obligat.

58. Confirmatur: Lex divina poſitiva non ſemper obligat cum tanto diſpendio: Ergo multominus lex humana. Conſequentia patet, quia lex humana non habet tantam vim obligandi, quantam lex divina. Antecedens verò patet, tum ex facto Davidis 1. Regum 21. qui comedit panes propoſitionis, quos non licebat edere niſi ſolis ſacerdotibus, ne fame moreretur, quod Chriſtus probavit Matth. 12. D Tum etiam ex conſilio quo 1. Machab. 2 Judæi decreverunt pugnare in die ſabbati, in quo præceptum erat ut nihil operarentur, ut vitam ſcilicet tuerentur. Item Chriſtus Matth. 12. ſuos diſcipulos apud Phariſæos excuſat, quod die ſabbati propter neceſſitatem ſpicas velleranr, quod lege prohibitum erat. Denum præceptum confeſſionis integræ non obligat, quando ex integra confeſſione magnum detrimentum imminet pœnitenti, ut communiter Theologi docent in Tractatu de pœnitentia: Ergo lex divina poſitiva non ſemper obligat cum notabili detrimento. Idem conſtat in lege naturali, nam votum licèt jure naturali reddendum ſit, non obligat cum periculo gravis incommodi. Et reſtitutio, quæ jure tum divino E tum naturali facienda eſt, non obligat cum majori proprio detrimento.

59. Adverte tamen hoc inter legem divinam & humanam reperiri diſcrimen, quòd lex divina ſolùm ex benignitate legiſlatoris non obligat cum tanto detrimento, poterat enim abſolutè obligare cum illo, cùm procedat immediatè à Deo, qui eſt Dominus omnium: Lex verò humana, non ſolùm ex benignitate legiſlatoris, ſed etiam ex defectu poteſtatis non obligat cum vitæ, aut famæ, vel rei familiaris diſpendio; quia legiſlator humanus non habet poteſtatem diſponendi de vita & bonis civium, niſi in ordine ad ſalutem & bonum communitatis, & cum ea ſolùm conditione accipit poteſtatem à Republica, ut non niſi extremâ

vel

vel gravi urgente neceſſitate publicæ ſalutis, de vita & bonis civium diſponere poſſit.

61. Ex dictis colligitur, legem humanam obligare cum vitæ diſpendio, quando ejus violatio redundat in contemptum legiſlatoris; ut ſi quis comminando mortem alteri, induceret eum ad frangendum jejunium Eccleſiæ, vel ad omittendum ſacrum in die feſto, in odium Eccleſiaſticæ poteſtatis, vel in contemptum fidei aut cultûs divini, tunc enim ille etiam cum vitæ diſpendio præceptum Eccleſiæ obſervare deberet, quia majoris momenti & utilitatis eſt, defenſio fidei & Eccleſiaſticæ poteſtatis, quàm vitæ propriæ conſervatio. Sicut Eleazarus 2. Machab. 6. laudabiliter mortem ſuſtinuit, ne legem Moſaïcam violaret, & carnes porcinas ederet, quia in odium & contemptum legis ac religionis Judaïcæ eas edere compellebatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. Contra primam partem noſtræ concluſionis objicit Almaïnus: Conſervare vitam eſt de lege naturæ: Ergo nulla lex humana poteſt contrarium præcipere.

Verùm ad hoc ſolutio patet ex ſuprà dictis, reſpondetur enim non eſſe legis naturæ conſervare vitam in quocunque caſu, ſed potiùs naturali rationi conſentaneum eſſe, ut vita poſſit exponi periculo, propter honeſtatem & neceſſitatem boni communis, præſertim ſi morte unius vita & ſalus plurimorum conſervanda eſt.

63. Contra ſecundam objicit Cajetanus: Lex humana obligat ad peccatum, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed peccatum cum quovis periculo & diſpendio evitandum eſt; Ergo lex humana cum quovis periculo & diſpendio ſervanda eſt. Quod confirmat variis exemplis, in quibus aliquæ leges humanæ cum diſpendio vitæ obligare videntur: homo enim (inquit) tenetur potiùs mori, quàm contrahere matrimonium ſine diſpenſatione cum conſanguinea. Sacerdos debet potiùs mortem eligere, quàm celebrare ſine veſtibus ſacris, vel aliis lege tantùm humanâ requiſitis. Item Innocentius III. cap. *Sacris*, *De his quæ vi metuſve causâ fiunt*, docet ab excommunicatis abſtinendum eſſe, etiam cum diſcrimine vitæ. Demum regula Carthuſianorum non veſcendi carnibus, etiam cum vitæ diſcrimine, ab ægrotis ſervari debet.

64. Huic etiam argumento facilè reſpondetur, legis humanæ obligationem ceſſare communiter, quando periculum vitæ, vel gravis alterius damni incurrit, ideòque non obligare eo caſu ad peccatum, neque culpabilem eſſe ipſius omiſſionem.

Ad exempla verò, in primis dico, quod quamvis vera eſſent,

65. id nobis non obeſſet, quia non eſt par ratio aut neceſſitas in omnibus aliis legibus vel præceptis humanis.

Reſpondeo ſecundò, valdè dubium & incertum eſſe, an leges humanæ in prædictis caſibus cum vitæ diſpendio obligent. In primis enim quoad primum exemplum multi docent poſſe aliquem metu mortis contrahere matrimonium fictè cum conſanguinea, abſque conſummatione, ſicut de Malcho Monacho narrat D. Hieronymus in vita illius. Similiter multi exiſtimant, metu mortis licitum eſſe ſine veſte ſacra, & ſine aliis jure humano requiſitis, miſſam celebrare, niſi metus mortis incutiatur ad hoc faciendum in contemptum religionis, vel legis, aut ob alium finem malum. Idem dicendum de communicatione cum excommunicato, illa enim licita eſt, ſi periculum mortis immineat, dummodo non cedat in dedecus & contemptum Eccleſiaſticæ poteſtatis. Unde in cap. *Quoniam multos*, 11. quæſt. 3. & cap. *Inter*, de ſententia excommunicationis, dicitur propter famis neceſſitatem licitum eſſe communicare cum excommunicato, procurando ſubſidium, modò non cedat in dedecus Eccleſiæ.

Ad caput verò *Sacris*, reſpondet Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 4. illud caput intelligendum eſſe, interveniente ſcandalo plebis ſuſpicientis leges Eccleſiaſticas contemni. Alii dicunt intelligendum eſſe de metu incuſſo in contemptum cenſuræ Eccleſiaſticæ. Alii de metu mortis levi, non excuſante à legis obligatione & culpam penitus non excludente.

66. Demum ad regulam Carthuſianorum, quâ ægrotis prohibetur eſus carnium, etiam cum vitæ diſcrimine, reſpondent aliqui Doctores Pariſienſes, nempe Martinus de Magiſtris, Almaïnus, Gerſon, Major, & alii, illam non ſolùm non obligare, ſed etiam, ſi adſit vitæ periculum, teneri Carthuſianum jure naturæ ad eſum carnium, & peccare contra jus naturale de conſervanda propria vita, ſi ab illis abſtineat. Verùm hanc ſententiam à veritate prorſus alienam exiſtimo, motus primò authoritate illius ſanctiſſimi inſtituti, quod tacitè ſaltem approbatur ab Eccleſia, quæ ob ſummam illius ſacri Ordinis auſteritatem, & exactam regulæ obſervantiam, permittit ut cæteri omnes Religioſi, petitâ (licèt non obtentâ) facultate à ſuperioribus, poſſint ad hanc Religionem tranſire. Secundò, quia ſacratiſſima illa Carthuſianorum lex, à miraculo incœpiſſe dicitur, quo carnes paratæ pro infirmo aliquo hujus Ordinis, in piſces converſæ ſunt. Tertiò, quia licèt lex humana, ubi non continet jus naturale & divinum, cum periculo evidenti mortis non obliget, nihilominus non propterea ſequitur, non poſſe quempiam cum tali periculo eam obſervare. Religioſus enim videns mortem ſuam accelerari ex obſervatione rigoris ſui Ordinis, laudabiliter tamen, & cum merito, eum poteſt obſervare. Item homo gravi paupertate laborans, non tenetur ad vitam conſervandam, pharmacum cariſſimi pretii emere, ſibique illud per omnium bonorum ſuorum jacturam & venditionem procurare. Poteſt etiam quis ad liberandum amicum exponere ſe periculo mortis, & in naufragio patri, vel principi vel egregio viro licitum eſt tabulam relinquere, cùm eam poſſet quis commodè capere, & mortem vitare. Cur ergo pariter non poterit Carthuſianus tutâ conſcientiâ abſtinere à carnibus, urgente ad id obligatione ſuæ regulæ, licèt ex Medicorum commonitione videat ſibi mortem ex hac abſtinentia imminere?

67. Reſpondent alii cum Victoria, relectione de temperantia, num. 8. & ſequentibus, Carthuſianum in extrema neceſſitate ægritudinis conſtitutum, poſſe licitè à carnibus abſtinere, non tamen teneri, ſed poſſe etiam licitè eis veſci, ſi id judicio Medicorum omninò ſit neceſſarium ad vitam tuendam.

68. Ego probabilius cenſeo cum noſtro Aravio in Tractatu de legibus diſp. 2. ſect. 3. difficult. 2. Carthuſianum in caſu propoſito, non ſolùm poſſe, ſed etiam teneri cum vitæ diſpendio aut periculo, à carnibus abſtinere; quia quidquid licitum eſt, præcipi poteſt, & fieri ſtatutu neceſſarium, ad boni

boni communis incolumitatem. Addo quod, ut ſuprà dicebamus, quotieſcunque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune ſit, obſervare legem, quàm ſervare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum diſpendio vitæ: Sed majoris momenti eſt conſervatio ſtrictioris obſervantiæ ac diſciplinæ in toto Carthuſianorum Ordine, quàm vita unius Carthuſiani: Ergo in caſu poſito, non ſolùm poteſt, ſed etiam debet ac tenetur Carthuſianus à carnibus abſtinere, ad boni communis incolumitatem, & ſtrictioris obſervantiæ conſervationem. Similiter etiam poſſunt ac debent aliorum Ordinum Religioſi, ex amore & reverentia ſuæ regulæ, ita illam ſervare, ut à morbo liberari nollet, ſi neceſſe ſit, conſtitutiones ſuæ Religionis violare, & ſi ex earum violatione, obſervantia regularis non parùm tepeſceret, & diſciplinæ religioſæ vigor multùm imminueretur.

Articulus V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hîc breviter reſolvendæ ſunt. Prima eſt, an Principes & Legiſlatores ſuis legibus ſubjiciantur, eaſque ſervare teneantur? Secunda, an perſonæ Eccleſiaſticæ legibus civilibus Principum ſecularium obligentur? Tertia, an Religioſi exempti teneantur Synodalia Epiſcoporum decreta ſervare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem tranſeunt?

§. I.

Prima difficultas dupliti concluſione reſolvitur.

DIco primò, Princeps ſeu Legiſlator ſuis legibus ſubditur, quoad poteſtatem directivam. Ita D. Thomas hîc art. 5. ad 3.

69. Probatur breviter: Lex humana eſt regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non ſolùm actus ſubditorum, ſed etiam actus Principis & Legiſlatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (aliàs deformitas maxima eſſet in illa, juxta illud Auguſtini 3. Confeſſ. cap. octavo, *Turpis eſt omnis pars ſuo univerſo non congruens*) ſunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non ſolùm ſubditi, ſed etiam Princeps & Legiſlator ſubduntur legibus ſuis, quantùm ad vim directivam.

70. Confirmatur: De ratione legis humanæ eſt, materiam à ſe præceptam continere in aliqua ſpecie virtutis moralis, ut rectè notavit Scotus lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 7. Ergo lex humana ſemel poſita, reſpicit & obligat omnes illos quos reſpicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non ſolùm ſubditos, ſed etiam Principes & Legiſlatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C. de legibus, ſic dicitur: *Digna vox majeſtate regnantis eſt, legibus alligatum ſe Principem profiteri.* Et L. *Princeps* ff. de legibus: *Pareto legi quiſquis legem ſanxeris.* Similia habentur in jure Canonico, cap. *Juſtum* diſt. 9. his verbis: *Juſtum eſt Principem legibus obtemperare ſuis. Tunc enim jura ſua ab omnibus cuſtodienda exiſtimat, quando & ipſe illis reverentiam præbet.* Et ne videatur id conſilii morum causâ dici, ſubditur: *Principes legibus teneri ſuis, nec in ſe poſſe damnare jura, quæ in ſubjectis conſtituunt, juſta eſt enim vocis authoritas eorum, ſi quod populis prohibent, ſibi licere non patiantur.* Demùm Ambroſius ad Valentinianum Imperatorem Epiſt. 32. ita loquitur: *Quod cùm præſcripſiſti, aliis præſcripſiſti & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipſe cuſtodiat.*

71. Si autem quæras, unde hæc obligatio in Principe oriatur; Reſpondeo varia circa hoc eſſe Authorum placita. Nonnulli enim cenſent ad id teneri Principem ex tacito pacto & conventione cum Republica, à qua ſub hac conditione legiſlativam poteſtatem accepit, ut ipſe à ſuis legibus non eximeretur. Alii hanc obligationem referunt ad voluntatem ipſius legiſlatoris, quâ ſeipſum in ſua lege includit. Alii dicunt Principem obligari ad ſuas leges ſervandas, ratione ſcandali quod ſubditis præberet, ſi legem, quam aliis imponit, ipſe non ſervaret, cùm legis efficacia ex Principis exemplo maximè dependeat. Sed meliùs reſpondetur cum Cajetano hîc art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipſa lege naturali, quæ dictat poſitâ lege poſitivâ obligante totam Rempublicam, obligari & Principem ipſum ad eam ſervandam, ut caput ejuſdem myſtici corporis; cùm non minùs contra rationem ſit, caput diſcordare à membris, quàm membra à capite.

72. Duo tamen ibidem obſervat Cajetanus: Primum, *Cùm dicitur quod Princeps ſubjicitur legi, non intelligitur de lege ſpeciali, putà militum, niſi ipſe ſit miles; ſed intelligitur de lege communi.* Secundum, *Cùm Princeps ſubjicitur legi, intelligitur ſubjici proportionaliter, ut decet Principem, non ſicut alios ſubditos.* Similia habet Soto loco ſuprà citato, ubi hæc ſcribit: *Quando ſtatuimus Principem legibus ſubdi ſuis, intelligimus de legibus quæ ex æquo ad ipſum perinde atque ad ſubditos ſpectant. Præcipit Rex, neminem gladio ſuccinctum incedere, aut ſericis indutum: non eſt par ratio cur ipſe eiſdem abſtineat. Inducit autem Papa jejunium, aut feſti ſolemnitatem: eadem eſt æquitas in ipſo, niſi juſta de cauſa ſecum, veluti cum aliis, diſpenſaverit.*

Dico ſecundò, Princeps ſeu legiſlator non ſubditur ſuis legibus, quo ad vim coactivam ſeu coercitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore ſuprà citato.

73. Probatur ex diſcrimine quod reperitur inter vim directivam & coactivam ſeu coercitivam legis: vis enim directiva reſpicit ſuos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva verò, ſeu coercitiva, pœnam inductivam ad obſervantiam legis: Sed Princeps non poteſt cogi vel puniri pœnâ inductivâ ad legis obſervantiam, cùm nullum habeat ſuperiorem à quo cogatur, & nemo propriè à ſeipſo cogi poſſit, quippe cùm iſtud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non ſubditur ſuis legibus quoad vim coactivam ſeu coercitivam, ſed ab eis quantùm ad obligationem pœnæ ſubeundæ ſolutus eſt. Unde eò cautiùs, vigilantiùſque debent principes ſuas leges ſervare, quòd ad earum pœnam ſubeundam à nullo in terris cogi poſſunt, nec acerbiùs pati cogantur à ſupremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere poteſt. Hinc teſte Gloſſâ alluſit David Pſalm. 50, Deo dicens: *Tibi ſoli peccavi*, quaſi diceret: Nullum in terris ſuperiorem agnoſco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat,

niſi te ſolom, ac proinde tibi ſoli illud quoad
condignam pœnam ſubjicio.

74. Notandum tamen, hanc concluſionem in-
telligi debere de Principe abſoluto non habenti
ſuperiorem ſe; nam qui ſuperiorem habent,
non ſolùm quoad vim directivam, ſed etiam
coactivam, obligantur ad leges à ſe latas ſer-
vandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacede-
moonum Rex, quem, teſte Plutarcho, lib. de libe-
ris educandis, Lacedemooes pecuniâ mulcta-
runt, eò quòd contra legem conſuetudine re-
ceptam, uxorem puſilli corporis duxiſſet. Talis
etiam eſt hodie dux Venetorum, qui licèt cum
Republica leges ferat, ſitq; ſuperior ſingulo-
rum, eiſq; præcipere poſſit, quando pro bono
Reipublicæ expedire judicaverit; ipſe tamen
ſubditus legibus, etiam quoad vim coactivam,
cùm habeat Rempublicam ſe ſuperiorem à qua
ad pœnam ſubeuodam cogi poteſt. Talis deni-
que eſt quivis Generalis reſpectu ſuæ Religio-
nis, qui etſi cum alijs in capitulo generali leges
ferat, ſitque ſuperior ſingulorum, eiſq; præcipe-
re poſſit, quoties id ad publicum Religionis bo-
num expedire judicaverit; ipſe tamen ſubjici-
tor legibus totius Religionis, etiam quoad vim
coactivam, cùm habeat totam Religionem ſu-
periorem ſe, à qua cogi poteſt.

§. II.

Secunda & tertia difficultas breviter reſolvuntur.

75. DIco tertiò, Clerici non obligantur legibus
civilibus Principum ſæcularium, quoad vim
coactivam, bene tamen quoad vim directivam,
& ex æquitate naturali, ratione conformitatis
cum alijs membris Reipublicæ.

Prima pars eſt certa, cùm Clerici ſint exempti
à juriſdictione Principum ſæcularium cap. *De-
cernimus*, de judicijs. Et cap. *Sancta Maria*, de
conſtitutionibus. Et cap. *Seculares*, de foro com-
petenti in 6. Solùm difficultas eſt, an exemptio
à legibus & juriſdictione Principum ſæcularium
conveniat Clericis jure divino, vel ſolùm jure
humano, & Principum ſæcularium favore. Ca-
noniſtæ enim & ex Theologis quam plures di-
cunt exemptionem hanc Clericorum, eſſe non
ſolùm de jure humano, ſed etiam divino. Quod
colligunt ex Scriptura ſacra, ex novo quidem
teſtamento ex illa Chriſti illatione Matth. 17.
Ergo liberi ſunt filii, à legibus ſcilicet tributorum,
quæ Regibus dantur: ex veteri verò teſtamen-
to, ex Geneſ. 47. ubi Joſeph omnem terram Æ-
gypti ſubjecit Pharaoni, *Præter terram ſacerdo-
tum*. Alij verò cenſent, hanc Clericorum exem-
ptionem non eſſe ex jure divino, ſed ſolùm hu-
mano, nimirum ex prædictis Summorum Pon-
tificum conſtitutionibus, & Principum ſæcula-
rium favore, quod tamen jus humanum juri na-
turali & divino maximè conſentaneum eſt. Cui
ſententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad
Roman. 13. *Ideò tributa*: Nam ibi loquens de ob-
ligatione ſolvendi tributa ait: *Ab hoc debito liberi
ſunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem
æquitatem naturalem habet.*

Secunda etiam pars communiter docetur à
Doctoribus, & ex eo conſtat, quod Clerici non
obſtante clericatu ſunt cives Reipublicæ, & ejus
membra: Ergo ex naturali æquitate, & ratione
conformitatis cum alijs membris Reipublicæ,
tenentur obſervare leges civiles Principum ſæ-
A culatium, quæ non derogant privilegiis Cleri-
corum, & ad pacem & tranquillitatem Reipu-
blicæ ſpectant; non ſecùs ac ipſi Principes ac
Legislatores, ex naturali æquitate, & titulo mo-
ralis conformitatis capitis cum ſuis membris,
ad ſuas leges ſervandas obligantur, ut §. præce-
denti oſtenſum eſt; cùm non minùs rationi diſ-
ſentaneum ſit, unam partem communitatis diſ-
crepare à reliquo corpore, quam caput à mem-
bris. Unde ut ait Sylveſter, verbo *Lex*, quæſt. 15.
*Omnes leges diſponentes ſupra contractibus emptionis,
venditionis, locationis, commodationis, & hujuſmodi,
ſi non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, ſunt
ſervanda, etiam quoad Eccleſiaſticas perſonas.* Si
B Rex etiam legem ferat, ne aliquis noctu tale ge-
nus armorum deferat illam, Clerici ſervare te-
nentur.

Dico quartò, Religioſi exempti non tenentur 76.
legibus Epiſcoporum, virtute earum, ſed ſolùm
propter æquitatem naturalem, ratione confor-
mitatis cum alijs, ſi ad communem obſervan-
tiam & devotionem totius populi ſpectent.

Prima pars patet, quia tales Religioſi ſunt
exempti à juriſdictione Epiſcopali, ut Clerici
à ſæculari.

Secunda etiam non eſt minùs evidens, ſi enim 77.
Clerici, etſi exempti ſint à juriſdictione Princi-
C pum ſæcularium, tenentur nihilominus, ob æ-
quitatem naturalem, & ratione conformitatis
cum alijs membris Reipublicæ, eorum leges,
ſtatui & privilegijs Clericorum non repugnan-
tes, ſervare, ut præcedenti concluſione declara-
vimus, à fortiori Regulares, quamvis à juriſdi-
ctione Epiſcoporum exempti, ex æquitate natu-
rali, tenentur eorum leges, ad communem ob-
ſervantiam & devotionem totius populi ſpe-
ctantes, obſervare, ſeque accommodare toti
communitati in iis quæ ſtatui & privilegijs Re-
gularium non præjudicant. Unde Tridentinum
ſeſſ. 25. cap. 12. de reformatione Regularium:
*Cenſuræ & interdicta, nedum à Sede Apoſtolica ema-
nata, ſed etiam ab Ordinariis promulgata, mandan-
D te Epiſcopo, à Regularibus in eorum Eccleſiis publicen-
tur, atque ſerventur. Dies etiam feſti, quos in diœceſi
ſua ſervandos idem Epiſcopus præceperit, ab exemptis
omnibus, etiam Regularibus, ſerventur.*

§. III.

Vltima difficultas expeditur.

DIco quintò, illi qui ſunt in territorio alie- 78.
no, ſive tranſeundo, ſive immorando, non
tenentur ſervare leges particulares proprij ter-
ritorij, ſubindeq; peregrini & advenæ, non te-
nentur legibus loci per quem tranſeunt.

Prima pars probatur, quia juriſdictiò uniuſ-
cujuſq; civitatis vel principis particularis, non
E extenditur quoad leges ferendas extra civita-
tem ſeu territorium, ut docet Bartolus in lege
prima, Codice *de ſumma Trinitate* num. 14. col-
ligiturq; ex lege *Omnes populi*, ff. de juſtitia &
jure: ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Si-
cut ergo agentia naturalia non agunt extra
ſphæram activitatis, defectu poteſtatis: ita quia
juriſdictionis activitas limitatur infra proprium
territorium, lex extra ipſum non obligat. Unde
cap 2. *de Conſtitutionibus* in 6. dicitur pœnam la-
tam per ſtatutum Epiſcopi, non incurri ab eo
qui extra territorium non ſervat illud ſtatutum;
quia, inquit, *extra territorium jus dicenti non pare-
tur*

tur impunè, ut dicitur lege ultimâ ff. *de juriſdictione omnium judicum*.

79. Ex quo probata manet ſecunda pars, ſi enim exiſtentes in territorio alieno, quamvis obiter & in tranſitu, ſtatim ac exeunt, hoc ipſo liberantur à legibus proprij territorij, obligantur pariter legibus territorij alieni, eo ipſo quod in eo ſunt, quamvis obiter & in tranſitu. Si enim brevis abſentia ſufficit ad eximendum à ſubjectione legis proprij territorij, debet quoq; ſufficere brevis præſentia ad ſubjiciendum legibus alieni territorij. Par enim eſt ut ſentiat onus, qui ſentit commodum, ut dicitur regulâ 55. de regulis juris 106.

80. Confirmatur ab inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia, cùm enim peregrini & advenæ, ut oſtendimus, leges proprij territorij à quo diſceſſerunt ſervare non teneantur, ſi non tenerentur legibus loci per quem tranſeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita ſi eſſet lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quàm in loco per quem tranſeunt, ſervaretur, ab illa fierent prorſus immunes, quod abſurdum eſt.

81. Dices: Nemo fit alteri ſubditus, niſi ratione originis, vel domicilij, vel delicti: At peregrini non ſunt ſubditi Principi loci per quem tranſeunt, ratione originis, ut per ſe patet; nec ratione delicti, poſito quod non deliquerint in territorio alieno; ne etiam ratione domicilij, aut quaſi domicilij, cùm ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ ſaltem non ſit minor majore anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem tranſeunt.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Nemo fit alteri ſubditus permanenter, niſi ratione originis vel domicilij, vel delicti, concedo Majorem. Tranſeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & ſubjectionem tranſeuntem, ſufficit brevis præſentia, quemadmodum ad tranſeuntem exemptionem à juriſdictione proprij territorij, ſufficit brevis & tranſiens abſentia.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

82. EX dictis colligitur primò, advenas & peregrinos tranſeuntes per loca in quibus feſtum aliquod celebratur, ſi ſint ibi toto mane diei feſti, teneri ſacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur quandiu ibi ſunt, abſtinere ab opere ſervili die feſto, & à cibis prohibitis in die jejunij. Unde cap. *Illa* diſt. 12. refertur illud Ambroſij ad Auguſtinum; *Cùm Romam venio, jejuno ſabbato, cùm Mediolani ſum, non jejuno. Sic etiam tu ad quam fortè Eccleſiam veneris, ejus morem ſerva.* Ubi gloſſa ait: *Viatores tenentur ſequi conſuetudinem loci ad quem veniunt.*

83. Colligitur ſecundò, abeuntem mane ex proprio domicilo, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, poſſe nocte cœnare, carneſq; comedere, cùm diſcedens non teneatur ſervare leges ſui domicilij, ſed poſſit ſequi leges favorabiles loci per quem tranſit.

84. Colligitur tertiò, non poſſe Mediolanenſem tranſeuntem per loca ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadrageſimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur ſervare leges & conſuetudines loci per quem tranſit. Similiter ob eandem rationem non poſſunt Hiſpani tranſeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & inteſtina die ſabbati comedere, quamvis hoc eis liceat quando ſunt in Hiſpania, ex privilegio ſpeciali ipſis conceſſo per bullam cruciatam.

Colligitur quartò, irritum eſſe matrimonium clandeſtinum contractum in loco ubi Tridentinum ſervatur ab incola loci ubi Tridentinum non ſervatur: contra verò ratum ac validum fore matrimonium clandeſtinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non ſervatur; ab incola loci in quo Tridentinum ſervatur; Tum quia ut diximus advenæ & peregrini ſubjiciuntur legibus loci per quem tranſeunt, & poſſunt uti privilegiis & exemptionibus, quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cùm ſit quidam contractus civilis & humanus, ſequitur leges & conſuetudines loci in quo celebratur. Quod adeò verum putant aliqui, ut aſſerant, quod tametſi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non ſervatur ſe transferret, ut ibi clandeſtinè contraheret, valeret matrimonium; cùm hoc non tam ſit fraus, quàm uſus proprij juris, quod quis à lege habet validè contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum ſtatuta exempto. Ita Sanchez lib. 3. de matrimonio diſp. 18. Idem alij cenſent de jejunio, & obſervatione diei feſti, exiſtimant enim quod etiam ſi quis ex induſtria recederet ab illis locis, ubi jejunium vel dies feſtus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, ſed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non eſſet fraus vel dolus, ſed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non eſt. 85.

Colligitur quintò, vagos qui nullibi domicilium habent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem tranſeunt; quia per tranſitum aut brevem moram in locis illis, fiunt legibus illorum ſubditi, eò quod, ut ſuprà dicebamus, ad obligationem & ſubjectionem tranſeuntem ſufficiat brevis præſentia; quemadmodum ad tranſeuntem exemptionem à juriſdictione proprij territorij, ſufficit brevis & tranſiens abſentia. 86.

DISPUTATIO VI.

De lege pœnali.

HUc uſque diximus de lege humana in communi. Jam de quibuſdam illius ſpeciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, diſſerendum eſt. Ac primò de lege pœnali, cujus ratio valde ab alijs differt eos, ſpeciali declaratione & diſputatione indiget.

ARTICULUS I.

An & quotuplex dari poſſit lex pœnalis?

DIco primò, dari poſſe legem purè pœnalem. 1.

Probatur, quia nihil impedit quominus legislator ejuſmodi legē ferre poſſit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri à ſubditis ſuis, non abſolutè quidem, ſed cōditionaIè

natè, hoc eſt niſi velint pœnam ſubire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem ſibi poteſt imponere, vovendo ſcilicet ſe nunquam luſurum, vel ſi ludere contingat, ſe daturum eleemoſynam pauperibus. Talis autem lex, quam ſic ferret legiſlator, eſſet vera, & merè pœnalis, ut conſtabit ex dicendis concluſione ſequenti: Ergo lex merè pœnalis dari poteſt.

2. Dico ſecundò, multiplicem eſſe legem pœnalem.

Probatur: Lex enim pœnalis dividitur primò in eam, quæ pœnam tantùm comminatur, ita ut non incurratur, niſi accedat judicis ſententia vel executio; & in eam, quæ ipſo facto pœnam infligit, & per ſeipſam exequitur, vel obligat reum ad exequendum, non expectatâ judicis ſententiâ aut executione.

3. Dividitur ſecundò in purè pœnalem, & mixtam. Mixta dicitur illa quæ continet duo præcepta: unum faciendi actum quem præcipit, vel abſtinendi ab actu quem prohibet; alterum, exequendi vel ſubeundi pœnam appoſitam, niſi fiat actus præceptus, vel niſi abſtineatur ab actu prohibito. Purè verò pœnalis illa eſt, quæ unum tantummodo præceptum disjunctivum continet, nimirum vel faciendi actum præſcriptum, vel ſubeundi pœnam appoſitam; ita ut ad parendum legi & vitandum peccatum, alterutrum ſufficiat; poteſt enim legiſlator utroque modo præcipere aliquem actum, nimirum vel abſolutè obligando ut fiat, vel conditionatè tantùm, vel ut fiat, vel ſubeatur pœna adjuncta; nolens præciſè & determinatè obligari in conſcientia ut fiat, ſed contentus illo modo coactionis, & impellens ſolùm timore pœnæ ad faciendum; ſicut enim liberum illi eſt præcipere vel non præcipere talem actum, ita & illum abſolutè vel conditionatè præcipere.

4. In his omnes ferè Theologi conveniunt, ſed difficultas & controverſia eſt inter illos, an quando legiſlator condendo legem pœnalem, nihil exprimit de obligatione ad culpam, lex pœnalis eam obliget, vel ſolùm ad pœnam: Triplex enim circa hoc verſatur Authorum ſententia. Prima aſſerit, nullam legem humanam pœnalem obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legiſlator id expreſſerit ſuâ lege, vel antea per aliquam legem divinam, vel humanam non pœnalem, idem præceptum ſit. Ita Navarrus in ſumma cap. 23. & Valentia hîc diſp. 7. quæſt. 5. puncto 6.

5. Secunda diſtinguit inter legem pœnalem, & mixtam, primamque docet non obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legiſlator id ſuâ lege expreſſerit; aliam verò & ad culpam & ad pœnam obligare, quamvis id legiſlator non exprimat. Hanc tenent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 8. & 9. cui ſubſcribunt Suarez, Vazquez, Mœratius, & alij.

6. Tertia verò exiſtimat, omnem legem pœnalem, ſive puram, ſive mixtam, obligare non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam, niſi legiſlator contrarium expreſſerit. Ita Magiſter Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 5. Sylveſter verbo *Inobedientia*, Armilla eodem verbo, num. 2. & Bellarminus lib. 3. de membris Eccleſiæ cap. 11. & communiter Diſcipuli D. Thomæ. Quæ ſententia probabilior eſt, & principiis præcedenti diſputatione ſtatutis conformior; nam ut ibi dicebamus, obligatio in actu ſecundo ad culpam, conſequitur legem per modum proprietatis, im-

A pedibilis tamen à legiſlatore: Ergo poſitâ verâ lege, qualis eſt pœnalis, ſtatim ſequitur obligatio ad culpam, niſi legiſlator ferendo talem legem, declaret ſe non intendere obligare ad culpam.

Confirmatur primò: Legis humanæ, quæ abſque pœnæ comminatione ponuntur, ad culpam obligant, ut omnes fatentur: Ergo & illæ quæ ſtatuuntur cum comminatione pœnæ. Probatur Conſequentia, quia impoſitio pœnæ non tollit obligationem ad culpam, ſed indicat illam, nam ut ait Auguſtinus lib. 1. Retract. cap. 9. *Omnis pœna, ſi juſta eſt, peccati pœna eſt, & ſupplicium nominatur.* 7.

B Confirmatur ſecundò: Diverſæ leges pœnales diverſas imponunt pœnas: Ergo præſupponunt diverſas culpas, ſi aliunde legiſlator contrarium non exprimat; non enim exiſtimandum eſt, legiſlatorem diverſas & graviores pœnas infligere, niſi pro diverſis & gravioribus culpis. 8.

Confirmatur tertiò: Lex quam impoſuit Deus primis parentibus, fuit pœnalis, ut patet ex illis verbis Geneſ. *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris*: At certum eſt de fide, eam obligaſſe ad culpam: Ergo lex pœnalis obligat ad culpam, niſi contrarium legiſlator expreſſerit. 9.

Objicies primò: Omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda eſt, quando aliud non conſtat de mente legiſlatoris: Ergo quando in C lege pœnali legiſlator ſuam non exprimit voluntatem obligandi ad culpam, exiſtimandum eſt, ipſum obligare ad ſolam pœnam. Conſequentia videtur manifeſta, nam aliàs non benignè, ſed valde odioſè, mentem legiſlatoris interpretaremur. 10.

Reſpondeo quod licet omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda ſit, hoc tamen debet fieri juxta naturam ipſius legis, non verò extrahendo illam à ſuo ſtatu connaturali: unde cùm pertineat ad ſtatum connaturalem legis, ut obliget ad culpam, niſi contrarium legiſlator exprimat, ut conſtat ex dictis, eam ad culpam D obligare cenſendum eſt, niſi oppoſitum legiſlator expreſſerit. 11.

Objicies ſecundò: Aliquando incurritur irregularitas, quæ pœna eſt lege impoſita, abſque aliqua culpa, ut irregularitas bigamiæ, & occiſionis juſtæ, & ſimiliter pœna interdicti, comprehendens innocentes: Ergo lex pœnalis obligat ad ſolam pœnam, non verò ad culpam, quando legiſlator legem condendo, nullam obligationis ad culpam mentionem fecit. 12.

Reſpondeo quod irregularitates illæ non habent propriè rationem pœnæ, ſed dicuntur à jure irregularitates ſignificationis, quæ abſque culpa incurruntur; unde leges illas ſtatuentes, non ſunt leges pœnales, de quibus procedit difficultas, & ſic argumentum non eſt ad rem. Ad E illud verò quod additur de interdicto, reſpondeo quod ſemper imponitur propter culpam alicujus; unde lex præcipiens aliquid ſub pœna interdicti, obligat non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad aliquam culpam: quod autem aliqui puniantur ſine culpa propria, propter culpam aliorum, multoties expedit in ordine ad bonum commune, ſed tunc illa punitio non habet propriè rationem punitionis ſeu pœnæ reſpectu illorum qui patiuntur, ſed reſpectu illius qui culpam commiſit, qui non ſolùm punitur in ſe, ſed etiam in aliis, qui ſunt aliquid illius, utpote compartes ejuſdem communitatis. 13.

Objicies tertiò: Votum pœnale ſolùm obligat ad pœnam, ſi enim aliquis voveat ſe non luſurum ſub pœna recitandi roſarium, vel dandi eleemoſynam pauperibus, ſatisfacit frangens votum, ſi roſarium recitet, vel pauperibus eleemoſynam largiatur: Ergo idem dicendum eſt de lege pœnali. Patet conſequentia, à paritate rationis; votum enim eſt quaſi quædam privata lex, quam vovens ſibi imponit, ſicut lex Principis aut Legiſlatoris, eſt lex communis toti communitati impoſita.

15. Reſpondeo hoc argumentum deſumptum ex analogia & proportione, quæ reperitur inter legem & votum, magis nobis favere, quàm nocere, magiſq; confirmare quàm infirmare noſtram ſententiam. Sicut enim ſi vovens quando emiſit votum, ſolùm intenderit ſe ad aliquam pœnam obligare, & nullo modo ad culpam, non obligatur niſi ad pœnam; ſecùs verò ſi abſolutè voverit, & votum emittendo non expreſſerit quod nollet ſe obligare ad culpam, ſed ſolùm aliquam ſibi imponere pœnam, poſito quod votum non impleverit. Ita ſimiliter nos dicimus, quod ſi legiſlator condens legem pœnalem, ſolùm intendat ſubditos obligare ad pœnam, & intentionem ſuam exprimat, talis lex non obligat ad culpam, ſed tantùm ad pœnam: è contra verò ſi legiſlator id non exprimat, & legem abſolutè condat, non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam ſubditos obligat, quia, ut ſupra dicebamus, obligatio ad culpam conſequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen a legiſlatore; unde ſi legiſlator non impediat ne obligatio ad culpam legem conſequatur, volendo quod ad culpam non obliget, idque declarando & exprimendo, reverà obligat ad culpam, & non ſolùm ad pœnā.

ARTICULUS II.

An leges pœnales obligent in foro conſcientiæ ad pœnam ſubeundam ante Iudicis ſententiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

16. NOtandum primò: Leges pœnales quandoque continere pœnas non latas, ſed ferendas; aliquando verò pœnas latas continere. Tunc cenſentur continere pœnas ferendas, quando in illis non exprimitur hæc particula, *ipſo facto, ipſo iure*, aut alia ſimilis: cùm enim leges pœnales odioſæ ſint, in benigniorem partem ſunt interpretandæ, ſi contrarium aliunde non conſtet. Tunc verò cenſentur continere pœnas latas, quando in ipſis exprimitur illa particula, *ipſo facto* &c. Præſens ergo difficultas non procedit de legibus continentibus pœnas ferendas (iſtas enim manifeſtum eſt non obligare ad pœnam ſtatim ſubeundam, ſed committere pœnam Judici, ut illam infligat) ſed de legibus continentibus pœnas latas.

17. Notandum ſecundò, pœnas latas eſſe in duplici differentia: quædam ſunt paſſivæ, quæ conſiſtunt in pura privatione, ut excommunicatio, irregularitas, ſuſpenſio &c. Aliæ ſunt activæ, quæ requirunt aliquam actionem executivam talis pœnæ, v.g. pœna mortis, exilii, aut ſpoliationis bonorum. His præmiſſis,

18. Circa propoſitam difficultatem triplex verſatur ſententia. Prima docet, nullam legem pœnalem obligare ad pœnam, etiam privativam, ante judicis ſententiam, unâ Eccleſiaſticâ lege exceptâ de excommunicatione ipſo facto incurrenda, quæ quia hominem privat, non propriis, ſed alienis Eccleſiæ bonis, quorum per excommunicationem deſinit homo eſſe particeps, juſtè ab Eccleſia imponi poteſt ipſo facto incurrenda ante ullam judicis ſententiam. Ita Sotus lib. 1. de Juſtitia quæſt. 6. art. 6.

Secunda è contra aſſerit, legem humanam poſſe obligare in conſcientia ante omnem ſententiam ad quamcumque pœnam, ſive privativam, ſive poſitivam, ſive gravem, ſive levem, illâ tantummodo exceptâ quæ malitiam includeret, ſi ab ipſomet reo executioni mandaretur, cujuſmodi eſt occiſio ſeu mutilatio ſui ipſius. Ita videtur ſentire Alphonſus à Caſtro lib. 2. de lege pœnali cap. 5. & 8. & ſequentibus, Felinus, & alij Canoniſtæ, capite primo de Conſtitutione. 19.

Tertia verò fatetur quidem legem humanam poſſe obligare in conſcientia ante omnem ſententiam, ad quamcumque pœnam paſſivam ſeu privativam, non tamen ad pœnam activam, ſeu quæ ad ſui executionem aliquam actionem requirit. Hanc docet Cajetanus 2.2. quæſt. 62. art. 5. & Serra hic quæſt. 96. art. 4. dubio 3. cum quibus 20.

Dico primò legem humanam poſſe obligare in foro conſcientiæ, ante ſententiam judicis, ad quamcumque pœnam paſſivam ſeu privativam, ſeu quæ ipſius rei actionem & executionem non requirit.

Probatur primò: Leges quæ imponunt pœnas excommunicationis, ſuſpenſionis, interdicti, & irregularitatis, poſſunt obligare ad illas, ante ſententiam judicis, ut fatetur Soto: Ergo & imponentes quaſcunq; alias pœnas, quæ ad executionem nullam requirunt actionem. 21.

Nec valet diſcrimen quod ille Author inter excommunicationem & alias pœnas adducit, nimirum quod excommunicatio & aliæ cenſuræ Eccleſiaſticæ, privant ſolum hominem bonis communibus, quorum Eccleſia eſt diſpenſatrix; aliæ verò pœnæ privāt hominem bonis ſuis propriis, quæ jure particulari poſſidet. Non valet, inquam, tum quia ſæpè majoris momenti & æſtimationis ſunt bona communia, quam privata; tum etiam quia excommunicatio non tantùm aufert bona communia, ſed etiam propriâ, nempe vocem eligendi, & capacitatem ut quis eligatur. Addo quod non deſunt leges pœnales, quæ de facto ante judicis ſententiam, reum privant propriis bonis, ut lex, quæ parochiali beneficio privat eum, qui intra annum poſt acceptum beneficium ſacerdotium non ſuſcipit: lex, quæ fructibus beneficij privat officium non recitantem: lex, quæ Epiſcopum ad fructuum perceptorum reſtitutionem obligat, ſi poſt tres menſes munus conſecrationis non ſuſceperit, quæque eundem, ſi intra totidem menſes poſtea id non fecerit, Epiſcopatu ipſo ſpoliat ut conſtat ex Tridentino ſeſſ. 23. de reformatione cap. 1. Demum Eccleſia in pœnam criminis reddit aliquos inhabiles ad matrimonium ipſo facto, nimirum adulteros, ſpe futuri matrimonij adulterantes, aut mortis conjugis reos; talium enim matrimonium ante omnem ſententiam irritum eſt.

Dixi autem legem humanā poſſe obligare ante ſententiam judicis ad quamcunq; pœnam paſſivam, ſeu privativam, quia non ſemper de facto obli-

obligat, ſed poteſt aliter diſponi in jure communi aut particulari, ut in noſtri Ordinis conſtitutionibus diſponitur, nam in earum prologo ſic dicitur: *Pœnis tamen abſolutionis ab officio, privationis vocis activæ, vel paſſivæ; gravioris culpæ, & aliis majoribus (quantumcumque tam in conſtitutionibus quàm extra ipſo facto ſint incurrendæ) niſi ſit pœna excommunicationis lata ſententia, nullus ſit ſubjectus, niſi ſuperveniat declaratio Prælati in particulari reſpectu hujus, quantumcumque etiam notorium facti; vel juris, aut utriuſque interveniat.*

Dico ſecundò regulariter & ordinariè loquendo, legem humanam non obligare in conſcientia ante condemnationem & ſententiam judicis, ad pœnam activam, ſeu quæ ad ſui executionem aliquam rei actionem requirit.

22. Probatur primò: Ex Iſidoro & D. Thoma lex humana debet eſſe poſſibilis ſecundùm naturam & conſuetudinem patriæ, id eſt tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni: Atqui lex obligans hominem ad exequendum in ſe pœnam legis per propriam actionem, ante judicis ſententiam, non eſſet tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni, ſed intolerabilis & nimis dura, ut conſtat communi omnium conſenſu, & atteſtatur ipſa inclinatio naturalis; quæ hoc abhorret & refugit: Ergo lex humana ordinariè loquendo non obligat hominem ad exequendum in ſe pœnam legis per propriam actionem, ante judicis ſententiam, ſed ſufficit ſi pœnam ab alio inflictam patiatur. Dixi, *ordinariè loquendo*, ad innuendum quod interdum leges humanæ ad id obligare poſſunt, maximè cùm ad levem pœnam obligant. Nam in aliquibus Religionibus præcipitur recitatio alicujus orationis, aut levis aliqua caſtigatio, iis qui legem aliquam, ſeu conſtitutionem violant, abſque eo quod ſit opus ſententiâ vel declaratione prælati.

23. Probatur ſecundò concluſio: Executio pœnæ per actionem poſitivam, eſt actus judicis ſive miniſtri publici: Ergo reus non tenetur ante judicis ſententiam exequi in ſeipſo pœnam requirentem aliquam actionem poſitivam ad hujuſmodi executionem. Conſequentia eſt evidens, tum quia reus non tenetur exequi niſi illa quæ ſunt rei, non verò illa quæ ſunt judicis, maximè in cauſa propria, in qua nemo eſt rectus judex. Tum etiam quia reus ſolùm tenetur pati, cùm ad id ſolùm obligetur per legem pœnalem; imò eundem hominem eſſe agentem & patientem paſſione afflictivâ ipſa natura refugit. Antecedens verò probatur: Punitio quæ pertinet ad executionem pœnæ, eſt actus legis, tenens ſe ex parte illius, ut diſp. 1. oſtenſum eſt: Ergo cùm lex ſit juſtitia quædam inanimata, eget miniſtro vivo, nempe judice, qui ideò dicitur juſtitia animata ab Ariſtotele 5. Ethic. ut applicet pœnam reo, agendo in ipſum per punitionem: Ergo executio pœnæ eſt actus judicis, ſive miniſtri publici. Hanc rationem inſinuat S. Thomas 2. 2. q. 62. art. 3. ubi ſic ait: *Quantùm ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem. Et ideò antequam ſit condemnatus per judicem, non tenetur reſtituere pluſquam accepit; ſed poſtquam condemnatus eſt, tenetur pœnam ſolvere.*

24. Probatur tertiò: Leges humanæ propter crimen hæreſis (& idem eſt de crimine læſæ Majeſtatis) decernunt pœnam confiſcationis omnium bonorum, ipſo jure & facto, ut patet ex cap. *Cùm ſecundum leges*, de hæreticis in ſexto, & cap. *Vrgentis*, de hæreticis: Sed non obligant ad hanc pœnam in foro conſcientiæ, ante judicis ſententiam, ut ex iiſdem capitibus colligitur: Ergo ſimiliter aliæ leges pœnales, alias pœnas poſitivas imponentes, non obligant ad illas ſubeundas, ante ſententiam judicis; v.g. lex lata contra defraudantes tributa, non obligat illos ad tradendum merces ſuas fiſco, ante ſententiam judicis; alioquin legis tranſgreſſor ſeipſum prodere cogeretur; quod eſſet intolerabile, & contra illam Chryſoſtomi ſententiam, *non dico tibi ut te prodas in publicum*, quæ refertur can. *Quis aliquando*, de pœnit. diſt. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

25. OBjicies primò cum Soto contra primam concluſionem: Contra jus naturæ eſt, ut quis damnetur, antequam audiatur; Ergo etiam contra jus naturæ erit ut quis ad pœnam ſive poſitivam ſive privativam obligetur, ante judicis ſententiam. Conſequentia patet. Antecedens verò probatur, tum ex Gregorio cap. *Suſceptis*. de cauſa poſſeſſ. propriet. ubi ait: *Nos contra inauditam partem nihil poſſumus definire*. Ubi Sotus expendit verbum *poſſumus*, non enim dixit; *non volumus*, ſed *non poſſumus*, naturâ id vetante. Tum ex canone *Index* 2. quæſtione 1. ubi dicitur, nemo condemnetur, niſi *aut per innocentes teſtes convincatur* &c. Tum ratione, ſæpe enim qui legem violavit, allegare poteſt vel ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementem aliquam tentationem, vel forte quod non tam graviter in legem impegerit, ut dignus ſit totius pœnæ acerbitate.

Confirmatur: Nemo poteſt in propria cauſa eſſe ſui judex: Ergo nemo tenetur ante judicis ſententiam pœnam ſubire, tametſi pœna illa non ſit poſitiva, ſed duntaxat privativa, & nullam ad ſui executionem rei actionem requirat.

26. Ad objectionem reſpondeo Antecedens verum eſſe de damnatione quæ fit per judicis ſententiam, non verò de illa quæ fit per legem; quia cùm fit per judicis ſententiam, debet omni meliori modo delicti cauſa à judice examinari, ac proinde oportet illam non ſolùm ex teſtium judicio, ſed etiam ex ipſius delinquentis confeſſione examinare: cùm autem fit per legem, relinquitur judicio & conſcientiæ ipſius delinquentis, qui meliùs quàm quivis alius poteſt de ſuo delicto judicare, an pœnam lege taxatam meruerit.

27. Addo quod, ſi hoc argumentum Soti valeret, ſequeretur quod excommunicatus ipſo facto, non poſſet ante judicis ſententiam, pœnam excommunicationis ſubire, cùm etiam excommunicatus poſſit excuſationis cauſas aſſignare, nec in proprio delicto ſui judex eſſe poſſit. Quare ſicut contra naturam non eſt, ut quis ſit ſui judex in cauſa excommunicationis, & in cæteris legibus ſuprà citatis, in quibus ante ſententiam judicis reus privatur beneficiis Eccleſiaſticis; ita neque erit contra naturam eſſe ſui judicem in aliis legibus, quæ pœnas privatas ipſo facto incurrendas pro aliquibus criminibus ſtatuunt, cùm non ſit major ratio de illis quàm de iſtis. Ex quo patet ad confirmationem.

28. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Legiſlator habet poteſtatem obligandi in conſcientia ad pœnam juſtam, ante judicis ſententiam, tametſi talis pœna ad ſui executio-

nem requirat actionem ipſius rei, ſi ad talem pœnam obligare voluerit: Sed hanc ſuam voluntatem explicat per illam particulam legis, *ipſo facto*, aut *ipſo jure* quia per nulla verba poteſt commodiùs aut meliùs explicari: Ergo leges pœnales continentes pœnas latas, obligant ante judicis ſententiam, tametſi illæ pœnæ, ad ſui executionem ipſius rei actionem requirant.

29. Confirmatur primò: Si hujuſmodi leges non obligarent ante judicis ſententiam, illæ particulæ, quæ in illis apponuntur, ſcilicet *ipſo facto*, vel *ipſo jure*, fruſtraneæ eſſent, quod præcipuè urget de particula illa, quæ interdum legibus illis ſuperadditur, nempè quod ipſo facto, & ſine alia declaratione, pœna incurratur.

30. Confirmatur ſecundò: Illæ particulæ ſufficiunt, ut incurratur pœna excommunicationis, ſuſpenſionis, & irregularitaris, ante judicis condemnationem, ut omnes ſatentur: Ergo idem erit de aliis pœnis, tametſi poſitivæ ſint, & ad ſbi executionem, aliquam rei actionem requirant.

31. Ad objectionem reſpondeo, lagiſlatorem habere quidem poteſtatem obligandi in foro conſcientiæ ad pœnam juſtam, ante ſententiam judicis, tametſi talis pœna requirat actionem ad ſui executionem, ſi id expediat bono communi; tunc enim illud non eſt exiſtimandum intolerabile, & ipſe reus tenabitur exercera ſimul utramque rationem rei & miniſtri ipſius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expadit bono communi, & eſſet nimis rigidum & intolerabile, præſertim ſi pœna ipſo ſacto ſubeunda, gravis & acerba ſit, & naturæ valde repugnans, legiſlator, regulatirer loquendo, non obligat ad ſubeundam pœnam, ante ſententiam judicis, quando talis pœna ad ſui executionem aliquam rei actionem requirit, ſufficit enim bono communi, ſi patiatur illam, poſt ſententiam judicis, eò vel maximè, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, per ſe loquendo, non ad reum, ſed ad judicem, & ejus miniſtrum, pertinet, ut ſuprà oſtenſum eſt.

32. Ad primam confirmationem, nego ſequelam Majoris, licèt enim leges humanæ non obligent ad talem pœnam, ante ſententiam judicis, particulæ illæ, *ipſo facto*, vel *ipſo jure*, non ponuntur fruſtra in illis, quia aliquem alium effectum inducunt, nempe aſſignationem pœnæ, ipſo ſacto, ita ut non requiratur ſententia judicis ad aſſignandam illam pro tali delicto, ſicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam ferendam, ſed ſolùm ad declarandum crimen patratum fuiſſe a tranſgreſſore legis. Illa verò particula, *abſque alia declaratione*, ſuperaddita aliis præcedentibus, ſumitur ad majorem præcedentium axplicationam, unde nec ſuperfluit, nec neceſſa eſt, ut habeat vim obligandi, ante judicis ſententiam

33. Ad ſecundam, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem, patet enim ex dictis in ſecunda concluſiona, longè diſparem eſſe rationem de pœnis privativis, ac de poſitivis quæ ad ſui executionem aliquam rei actionem requirunt.

ARTICULUS II.

Utrum tranſgreſſor legis pœnalis teneatur in conſcientia ſubire pœnam legis, poſt judicis ſententiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur.

34. Notandum primò, ſeu potiùs ex dictis articulo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humanâ ſtatui poſſe: alterum conſiſtens in pura paſſione, quæ ad ſui exactitionem nullam raquirit actionem, præter ipſum legiſlatoris imperium, aut judicis ſententiam, vel declarationem; ut ſunt pœnæ inhabilitantes perſonas, irritantes contractus, & cenſuræ Eccleſiaſticæ. Alterum eſt, pœnarum quæ ad ſui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri poteſt vel ab ipſo reo vel ab alia perſona diſtincta. Quoad primum genus pœnæ, cùm nullam requirat actionem, præter legiſlatoris imperium, vel judicis ſententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cùm etiam illam invitus pati poſſit, ſolùmque tenetur poſtquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solùm ergo difficultas eſt de pœnis ſecundi generis, an nimirum reus teneatur vel poſſit illas in ſe exequi, poſt judicis ſententiam, certum enim eſt, quod ſi ſint juſtæ, & à judice vel miniſtris ejus infligantur, eas poſt judicis ſententiam pati & ſuſtinere tenetur, aliàs daretur bellum juſtum ex utraque parte, etiam nullâ ſuppoſitâ ignorantia quod implicat.

35. Notandum ſecundò, pœnas quæ ad ſui executionem aliquam actionem requirunt, eſſe adhuc duplicis generis, quædam enim ſunt quarum actio ad exacutionem requiſita à nemine commodiùs exercetur, quam à reo qui pœnam patitur, v. g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio ad executionem requiſita, commodiùs exercetur à judice vel miniſtris ejus, v.g. actio quæ requiritur ad abſciſſionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Præterea actionum quæ commodiùs exercentur à judica val miniſtris ejus, quædam ſunt violentæ, ut abſciſſio capitis; aliæ verò non violentæ, & quæ voluntariè exarceri ſolent, ut flagellatio ſeu diſciplina, quam Religioſi ſolent ſponte ſuſcipere, ad carnis macerationem. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

Dico primò, tranſgreſſor legis pœnalis tenetur in conſcientia ſubire, poſt judicis ſententiam, pœnam illam, quæ ad ſui axecutionem requirit actionem quæ commodiùs axercatur à reo, non verò pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exarcetur à judice vel ejus miniſtro.

36. Prima pars patet, nam quando quis exilio vel pœnâ pecuniariâ mulctatur, tenetur egredi è regno vel civitate, aut pecuniam ſolvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injuſtitiæ continet. Poteſt taman in pecuniæ ſolutione expectare ut petatur: quia licèt poſſit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit.

37. Secunda verò probatur ex eo quod ſententia pœnalis, ſicut & lax, benignè eſt interpretanda, cum

cùm ſententia ſit applicatio illius legis, quam benignè eſſe interpretandam, eſt communis animi conceptio & diſpoſitio juris: Ergo non tenetur reus ad exequendam illam pœnam in ſeipſo, cujus executio commodiùs fit à judice, vel miniſtris, ſed ſufficit eſſe paratum ad illam ſuſtinendam, quando infligetur ab illis. Patet Conſequentia, nam aliàs non benignè, ſed duriſſimè interpretaremur ſententiam illam.

Dico ſecundò, non poteſt obligari reus à judice per ſuam ſententiam, ut ſibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio violenta: v.g. non poteſt obligari ut ſeipſum occidat, vel mutilet, aut ſuis manibus ſumat venenum, vel pereat inediâ, tametſi cibi illi offerantur.

38. Probatur: Nam etſi pœna mortis, vel inediæ, vel alia ſimilis ſecundùm ſe non ſit inhumana, ſed multoties juſtiſſima & mitis, attentâ criminum gravitate; iſte tamen modus executionis, ſcilicet quòd proprijs manibus reus ſibi inferat mortem, inhumanus eſt & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis eſt vitæ conſervatio, quam manus violentas ſibi inferre uſque ad internecionem: Ergò judex ſuâ ſententiâ non poteſt ad id obligare. Nec eſt par ratio de quibuſdam actionibus, quæ remotè tantùm ad ipſius rei mortem cooperantur, ut patibulum aſcendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illudve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex ſe & ex natura ſua indifferentes ſunt, neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potiùs commodiores & laudabiliores, ſi ab ipſo reo executioni mandentur.

39. Ex his intelliges, quòd ſicut ex amore naturali erga parentes tenemur non inferre illis mortem, quamvis ad eam juſtè damnati eſſent, & executio ſententiæ nobis committeretur, ac præciperetur à judice; ita neque erga nos ipſos poſſumus licitè illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem, licitum eſt ſibi, vel illis mortem mitiorem conſciſcere abſciſſione venæ, quamvis à judice oblatâ, vel alio quopiam modo, quia jure & præcepto naturali prohibitum eſt propriæ occiſioni poſitivè cooperari.

40. Intelliges etiam, falſam eſſe ac erroneam Tamburini, & aliorum recentiorum Caſuiſtarum ſententiam, quæ aſſerit, juſtè damnatum ut fame pereat, poſſe oblatum panem reſpuere. Nam ut rectè diſcurrit S. Thomas 2.2.qu.69.ar.4.ad 2. *Nullus ita condemnatur, quòd ipſe ſibi inferat mortem, ſed quòd ipſe mortem patiatur; & ideò non tenetur facere id, undè mors ſequatur, tenetur tamen non reſiſtere agenti quin patiatur quod juſtum eſt eum pati. Sicut etiam ſi aliquis ſit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, ſi cibum ſibi occultè miniſtratum ſumat, quia non ſumere, eſſet ſeipſum occidere.* Quæ ultima verba probant taliter condemnatum non modò poſſe, ſed & teneri cibum ſibi oblatum ſumere, quia nulli fas eſt ſeipſum occidere. De quo fuſiùs in diſſertatione de probabilitate art. 3. §. 2. num. 105.

41. Dico tertiò, poteſt judex ſuâ ſententiâ obligare reum, ut ſibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice, vel ejus miniſtris, dummodo talis actio violenta non ſit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis, & fit in domibus religioſis, & in officio ſanctæ inquiſitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut ſuis manibus ſumant diſciplinam, ſeu levem aliquam & non ignominioſam flagellationem, quam ſolent multi ſpontè ſuſcipere ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ

42. Ex dictis colligitur, judices inferiores teneri in conſcientia ijs, qui legem tranſgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. Judex enim ad hoc poſitus eſt à republica, ut per legum obſervantiam & cuſtodiam, illam in pace & concordia conſervet: Ergo contra ſuum officium ageret, ſi legum tranſgreſſores debitâ pœnâ non puniret; eſſet enim reipublicæ infidelis, anſamque daret ut paſſim vitia & delicta cum publico detrimento communitatis graſſarentur.

43. Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, niſi teneretur judex pœnam imponere, ſaltem quando non tenetur reus ante ſententiam judicis eam ſubire, quod ut plurimum contingere, ex ante dictis perſpicuum relinquitur.

44. Dixi, *judices inferiores*, quia legiſlator ex communi ſententia poteſt pœnam remittere tranſgreſſori; cùm obligatio, ſi quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex ſua lege, quâ tamen non tenetur. Verùm cùm ille poteſtate, quam habet condendi leges, & puniendi tranſgreſſores earum uti debeat in bonum reipublicæ, non erit liber à culpa, ſi reo ſine causâ rationabili pœnam lege ſtatutam condonet, cùm talis impunitas in perniciem reipublicæ vergere ſoleat.

45. Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non poteſt judex inferior pro ſuo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, ſed eam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In iſtis*, diſt. 4. ubi Pontifex ſic loquitur: *In iſtis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent, cùm eas inſtituunt; tamen cùm fuerint inſtitutæ & firmatæ, non licebit judici de ipſis judicare, ſed ſecundùm ipſas.*

46. Ratio etiam ſuffragatur: Judex enim non habet poteſtatem in lege diſpenſandi, niſi ſit ſupremus: Sed moderari pœnam in lege poſitam, eſt aliquo modo in lege diſpenſare, ſi non in toto, ſaltem in parte: Ergò non poteſt judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, ſed debet pœnam lege ſtatutam imponere; præſertim ſi pœna ſit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læſæ, vel fiſco, vel alijs, quibus jus aliquod per legem acquiritur; tunc enim pœnæ diminutio in præjudicium tertij vergeret.

47. Quæres, an leges, quibus tributa imponuntur, ſint purè pœnales?

Reſpondeo negativè, quia tributa non ſunt pœnæ communiter, neque ſupponunt culpam quæ illis vindicetur, ſed ſunt ſubſidia quædam à populo debita Regibus ad onera muneris ſui ſuſtinenda. Nec obſtat quod illa onerent ſubditos, cùm diſcrimen ſit inter id, quod eſt oneroſum, & quod eſt pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum poteſt in pœnam ſtatui, poteſt enim Rex punire civitatem vel regnum, à quo injuriam accepit, impoſitione alicujus tributi. Undè Deuteron. 20. dicitur: *Si quando acceſſeris ad expugnandã civitatem, offeres ei primùm pacẽ. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea eſt, ſalvabitur, & ſerviet tibi ſub tributo.*

48. Dividitur autem tributum in tres ſpecies, nempe in reale, perſonale & mixtum. Reale eſt illud

quod pro rebus immobilibus & fructibus earum
quotannis perſolvitur, à quo tributo agri dicun-
tur vectigales l. 1. & 2. ff. *ſi ager*. Perſonale verò
illud eſt, quod tribuitur ratione perſonæ, voca-
turq; cenſus, juxta illud Matth. 22. *Licet cenſum
dare caſari, an non?* & dicitur à Juriſtis capitatio,
L. *Sacroſancta* ff. de ſacroſanctis Eccleſijs, ex eo
quod ſolvitur per capita. Mixtum denique il-
lud eſt, quod tam pro rebus, præſertim mobili-
bus, quàm pro perſonis imponitur.
49. Quærunt etiam hic aliqui, an lex irritans, quæ
nimirum ſtatuit aliquid eſſe irritum, ſive invali-
dum, ſit pœnalis?
1 Reſpondeo talem legem aliquando eſſe pœna-
lem, & inductam propter culpam, aut dolum, ſi-
ve in odium alicujus tranſgreſſionis, aut culpæ;
cujuſmodi eſt irritatio matrimonij propter u-
xoricidium, aut propter adulterium vivente
conjuge cōmiſſum cum promiſſione futuri ma-
trimonij; interdum verò non eſſe pœnalem, &
fieri in bonum privatæ perſonæ, vel reipublicæ,
non autem in pœnam alicujus peccati; cujuſ-
modi eſt irritatio profeſſionis ante annum deci-
mum ſextum expletum, ſtatuta in bonum pro-
fitentium & Religionis; vel irritatio matrimo-
nij inter conſanguineos, vel affines in certis gra-
dibus, ob decentiam & honeſtatem. Undè lex
irritans in pœnalem & non pœnalem, ſeu lega-
lem dividitur, ut notat Rebuſſus in Concorda-
ta, titulo *de Collationibus*, §. penultimo.

DISPUTATIO VII.

De conſuetudine.

HActenùs de lege ſcripta, quæ fertur à ſu-
periore, dictum eſt, nunc agendum de
lege non ſcripta, quæ conſuetudo appel-
latur, & quid illa ſit, & quam vim habeat, bre-
viter declarandum. Undè ſit

ARTICULUS UNICUS.

Quid ſit conſuetudo, & quam vim habeat?

1. DIco primò: Conſuetudo eſt *jus quoddam mo-
ribus inſtitutum, quod pro lege ſuſcipitur, cum
deficit lex.* Ita Iſidorus apud Gratianum diſt. 1.
cap. *conſuetudo.*

Explicatur breviter hæc definitio: Conſue-
tudo dicitur primò *jus*, tùm ad exprimendum
genus ipſi cum lege ſcripta commune; tùm quia
debet eſſe juſta, ſaltem ratione objecti, ſeu mate-
riæ circa quam verſatur, ut infra dicemus; & per
hoc à corruptela, ſeu abuſu diſtinguitur. Igitur
conſuetudo non ſumitur hic pro uſu frequenti,
ſed pro jure, quod ex tali uſu ortum habet. Di-
citur ſecundò, *hominum moribus inſtitutum*, ut jam
incipiat à lege diſtingui; fertur enim lex à ſupe-
riore, conſuetudo vero à ſubditis cum ſolo Prin-
cipis conſenſu tacito introduci poteſt. Dicitur
tertiò, *quod pro lege ſuſcipitur*, &c. quia conſuetu-
do, ut infra dicemus, habet vim legis, & loco e-
jus ſuſcipitur, ubi deficit lex. Cùm autem lex
tripliciter poſſit deficere; primò cùm non eſt, ſe-
cundò, cùm eſt inutilis; tertiò, cum dubia, vel
obſcura eſt, pro illo triplici legis defectu conſue-
tudo ſuſcipitur. Nam primò ubi non eſt lex, ſu-
ſcipitur conſuetudo legis introductiva, ſeu vim
A legis habens. Secundò venit in defectum legis
inutilis conſuetudo abrogativa illius. Tertiò
cùm lex obſcura, vel dubia eſt, venit in ejus de-
fectum conſuetudo, quæ, ut infra dicemus, vim
habet legem dubiam & obſcuram interpre-
tandi.

Ex his intelliges primò, conſuetudinem & præ- 2.
ſcriptionem in aliquibus convenire, & in mul-
tis differre. In duobus enim conveniunt; primò,
quia in utraque intervenit aliquid facti, & ſimi-
liter aliquid juris, quod per factum introduci-
tur; ſecundò, quia & præſcriptio requirit ali-
quam conſuetudinem facti, & viciſſim conſue-
tudo requirit aliquam præſcriptionem tempo-
ris. Differunt autem primò in ipſo jure, nam
B conſuetudo introducit jus legale, ſeu jus legis,
quo omnes obligantur; præſcriptio vero ſolùm
confert jus dominij; aut jus utendi, vel fruendi.
Secundò differunt, quòd conſuetudo introduca-
tur per praxin & uſum populi; cùm enim vim le-
gis habeat, & lex ad commune bonum refera-
tur, debet introduci per morem & obſervatio-
nem communitatis, nempe populi; at vero præ-
ſcriptio, cùm ad privatam utilitatem referatur,
introducitur tantùm per uſum, & factum alicu-
jus privatæ perſonæ, ut cùm quis hæreditate a-
liquâ longo tempore pacificè fruitur, tunc enim
C viget præſcriptio illius hæreditatis in hoc pri-
vato homine. Tertiò differunt, quod conſuetu-
do ad ſuæ introductionis validitatem requirat
tacitum, vel expreſſum conſenſum Principis,
contra quem, vel contra cujus legem conſuetu-
do introducitur, ut infra dicemus: at vero præ-
ſcriptio non requirit conſenſum ipſius, contra
quem, vel contra cujus utilitatem præſcribitur;
ut enim Titius contra Caium prædio aliquo
præſcribat, non eſt opus Caium ipſum tacitè, aut
expreſsè in hanc præſcriptionem conſentire, ſed
ſatis eſt, ut eo ignorante poſſeſſio currat, & con-
tinuetur. Demum conſuetudo & præſcriptio
differunt ex parte temporis, quod lege determi-
natum eſt in omni præſcriptione, non autem in
omni conſuetudine; ut infra patebit.

D Intelliges ſecundò, quomodo conſuetudo 3.
differat ab uſu & more: ſi enim conſuetudo ſpe-
ctetur ut eſt quid facti, idem ferè eſt quod uſus,
& mos, nempe uniformis frequentatio actuum
liberorum; ſi vero ſpectetur ut eſt quid juris,
moraliter relictum ab ipſa uniformi fre-
quentatione humanorum actuum, vim habens
obligandi ad ſic operandum, differt conſuetudo
ab ipſo uſu & more, qui ſolùm importat ipſam
materialem uniformem frequentationem a-
ctuum liberorum.

Intelliges tertiò, quomodo conſuetudo dif- 4.
ferat a foro & ſtylo; forus enim non eſt quod-
cunque jos uſu & conſuetudine firmatum, ſed
de ijs duntaxat rebus, de quibus judicandum
E eſt in tribunali. Stylus vero propriè eſt modus,
qui in ſcribendo, vel loqneudo ſervatur,
qui à Juriſperitis transferri ſolet ad ſignifican-
dum modum, quo proceditur in cauſis, & nego-
tijs tractandis.

Intelliges quartò, bonam eſſe diviſionem con- 5.
ſuetudinis in conſuetudinem contra legem, &
ſecundùm legem. Nam vel conſuetudo ſuppo-
nit aliquam legem humanam ſibi contrariam,
& ſic eſt conſuetudo contra legem. Aut nullam
ſupponit legem humanam ſibi contrariam, & ſic
eſt præter legem. Aut demum ſupponit legem
humanam conſtitutam ſibi conformem, & ſic e-
ric

rit ſecundùm legem. Quanquam hoc ultimo
modo non ſit propriè conſuetudo, de qua hîc a-
gimus, cùm nullum novum jus introducat, ſed
tantùm antiquum, quod lege ſcriptum ſuppo-
nit, repetitis obſervantiæ actibus confirmet.

Dico ſecundò, conſuetudinem legitimè intro-
ductam, triplicem habere vim, nempe inſtituen-
di, abrogandi, & interpretandi legem, eamque
poſſe novam legem inſtituere, veterem abro-
gare, & dubiam interpretari.

6. Prima pars probatur primò ex SS. Patribus,
Tertullianus enim lib. de corona militis cap. 4.
ſic ait: *Conſuetudo etiam in rebus civilibus pro lege
ſuſcipitur, cùm deficit lex.* Et Auguſtinus ep. 86.
ad Caſulanum, ut refertur cap. *In his* diſt. 11.
hæc ſcribit: *In his rebus, in quibus nihil certi ſtatuit
divina Scriptura, mos populi Dei, & inſtituta Maje-
rum pro lege tenenda ſunt; & ſicut prævaricatores
divinarum, ita & contemptores Eccleſiaſticarum con-
ſuetudinum coercendi ſunt.*

7. Probatur ſecundò ratione, quia in ipſa con-
ſuetudine legitimè introducta reperiuntur ea,
quæ ad legem requiruntur. Primò materia pro-
portionata, hoc eſt rationabilis. Secundò pote-
ſtas introducendi juris obligantis, ſaltem ſi ad-
ſit conſenſus tacitus Principis. Tertiò volun-
tas ſe obligandi. Quartò, manifeſtatio talis vo-
luntatis, non tàm per verba, quàm per facta.
Quid autem intereſt (inquit Ulpianus, L. *de qui-
bus*, ff. de legibus) *ſuffragio populus voluntatem ſu-
am declaret, an rebus ipſis & factis?*

8. Ex quo probata manet ſecunda pars, cùm e-
nim prioris legis obligatio tollatur per poſteri-
orem, ſi conſuetudo legitimè introducta habet
vim inſtituendi novam legem, pariter vim ha-
bet abrogandi præcedentem, & tollendi obli-
gationem illius. Undè L. *de quibus*, ff. de legibus,
dicitur rectiſſimè receptum eſſe, ut leges non
ſolùm ſuffragio legiſlatoris, ſed etiam tacito
conſenſu omnium per deſuetudinem abrogen-
tur. Undè multa ſunt in jure Canonico & civili,
quæ dudum propter deſuetudinẽ exoleverunt,
nec ullam ampliùs inducunt obligationem.

9. Tertia deniq; pars, quæ aſſerit conſuetudinem
habere vim legem dubiam vel obſcuram inter-
pretandi, manifeſta eſt, neq; enim meliùs vera
legis intelligentia haberi poteſt, quàm ex com-
muni hominum ſenſu per receptam conſuetudi-
nem ſatis manifeſtato. Undè c. *Cùm dilectus* de cõ-
ſuetudine, conſuetudo dicitur *optima legum in-
terpres.*

10. Ex his colligitur primò, conſuetudinem indu-
cere obligationem tàm ad culpam, quàm ad
pœnam; cùm enim vim legis habeat, debet ean-
dem inducere obligationem, quam imponit
lex: Sed lex tàm ad culpam, quam ad pœnãm
obligare poteſt, ut diſputatione præcedenti o-
ſtenſum eſt: Ergo & conſuetudo.

11. Colligitur ſecundò, quòd ſicut de ratione legis
eſt ut præcipiat actus bonos, cùm ſit regula re-
ctæ rationis menſurãs actus humanos; ita ut con-
ſuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de
quo eſt, ſit actus bonus; unde conſuetudo de re il-
licita aut indifferenti vim legis non habet. Ex
quo fit nullam introduci poſſe conſuetudinem,
quæ vim obligandi habeat contra legẽ natura-
lem, cùm lex naturæ id ſolùm præcipiat, quod
eſt intrinſecè bonum, & vetet quod eſt intrinſe-
cè malum.

12. Colligitur tertiò, quod ſicut lex debet poni
in communi, quantùm ad perſonas, id eſt reſpi-
A cere debet communitatem perſonarum; ita, ut
conſuetudo vim legis habeat, debet eſſe uni-
verſalis, & non paucorum. 13.

Colligitur quartò, quod ſicut proprium legis
eſt inducere obligationem aliquid faciendi, ita
etiam ut conſuetudo vim legis obtineat, requi-
ritur quod id, quod ducitur in conſuetudinem,
judicetur ab omnibus eſſe neceſſario obſervan-
dum, & non ex ſola populi devotione & pio affe-
ctu. Undè conſuetudines inductæ tantùm devo-
tionis gratiâ, vel ad meliùs eſſe, non habent vim
legis, ut conſuetudo ter pulſandi quotidie ad
Angelicam ſalutationẽ, vel tria Sacra audiendi
in natali Domini, vel jejunandi in vigiliis feſto-
B rum B. Virginis, exceptâ vigiliâ Aſſumptionis. 14.

Colligitur quintò, quod cùm omnis lex pro-
cedere debeat a voluntate & ratione Principis,
ut conſuetudo vim legis habeat, requiritur ut
Princeps, vel alia poteſtas ſuperior, ad quam
pertinet ferre leges, ei conſentiat perſonaliter,
vel legaliter, ſeu juridicè. Dicitur autem con-
ſentire perſonaliter, quando per ſe immediatè
conſentit tacitè, vel expreſsè. Legaliter vero,
ſeu juridicè conſentire cenſetur, quando vel i-
pſe, vel prædeceſſores tulerunt aliquando le-
gem, vi cujus talis conſuetudo approbatur. 15.

Quod vero ſpectat ad tempus neceſſarium pro
C juſta & legitima conſuetudinis introductione,
tres circumferuntur Doctorum ſententiæ. Ali-
qui enim volunt ad hoc requiri ſpatium decem
annorum inter præſentes, & viginti inter abſen-
tes. Alij diſtinguunt jus civile à Canonico, & di-
cunt ad conſuetudinem contra jus civile intro-
ducendam, ſufficere ſpatium decem annorum,
tàm inter præſentes, quam inter abſentes; contra
vero jus Canonicum requiri viginti annos, pro-
pter dignitatem ipſius juris, quod ſtrictioris de-
bet eſſe obſervationis, quã civile: ideoq; addunt
aliqui, requiri centum annos ad præſcribendum
contra jura Summi Pontificis, ſeu Eccleſiæ Ro-
manæ; quadraginta verò contra aliarum Eccle-
ſiarum jura. Alii demum nullum tempus deter-
D minatum requirunt pro juſta & legitima conſue-
tudinis introductione, & dicunt quod tunc con-
ſuetudo ſufficienter introducta cenſetur, quãdo
viri probi & prudentes cenſent eam introductam
eſſe, neque circa hoc evidentiorem aut certio-
rem regulam ſtatui poſſe. Pro reſolutione 16.

Dico breviter, quod quando conſuetudo in-
troducitur à populo, cũ expreſſo conſenſu Prin-
cipis, non eſt opus expectare tempus aliquod de-
terminatum; quia cùm conſuetudo non mino-
rem vim habeat, quàm lex ſcripta, ſi accedat
conſenſus Principis, vivæ vocis oraculo expreſ-
ſus, non eſt dubium quin firmet illicò conſuetu-
E dinem, ſubindeq; non eſt expectandum determi-
natum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si
autem conſuetudo introducitur à populo, ex ta-
cito ſeu præſumptivo conſenſu Prinbicis, tunc
ſervandũ eſt tempus à jure determinatum, quia
tunc Princeps non præſumitur conſentire, niſi
evoluto tempore à jure determinato; præſumi-
tur enim velle ſervare ea quæ jure communi ſta-
tuta ſunt. Cæterùm cùm nec in jure civili, neque
in Canonico, nullum certum tempus legatur de-
terminatũ pro introducenda conſuetudine, hinc
fit quod tempus quod in jure requiritur ad præ-
ſcriptionem, requiri cenſeatur ad conſuetudi-
nem. Unde juxta hanc regulam conſuetudo cõ-
tra legem civilem requirit decem annos, contra
Eccleſiaſticam quadraginta, ut docent Autho-
res ſecundæ ſententiæ

Ubi

17. Ubi tamen obiter animadvertendum eſt, iſtud tempus tantùm in foro externo requiri; nam in interno & in conſcientia poſſumus aliquid tanquam conſuetudine firmatum obſervare, quando conſtat pleroſque viros bonos ita ſe gerere, & morem iſtum obſervare, tametſi legitimè præſcriptus non ſit, nec habeat numerum annorum, quem aſſignavimus. Et quantùm ad hoc verum dicunt Authores tertiæ ſententiæ.

DISPVTATIO VIII.

De privilegijs.

HActenùs actum eſt de lege totam communitatem obligante, nunc ſupereſt nobis agendum de legibus, quæ privatas perſonas reſpiciunt, eaſque à communi legis obligatione eximunt, ideoque privilegia appellantur. Undè ſit

ARTICULUS I.

Quid, & quotuplex ſit privilegium?

1. DIco primò, Privilegium eſt *lex privata, ſpeciale aliquid indulgens.* Ita definitur cap. *Abbate*, de verb. ſignific.

Explicatur breviter hæc definitio. Privilegium dicitur *lex*, quia per modum legis ſtabiliter conceditur, unde non expirat cum morte concedentis, uti præceptum. Subditur *privata*, vel quia non ad omnes, ſed ad privatas duntaxat perſonas ſpectat, vel quia privilegiatum eximit a communi jure. Additur, *ſpeciale aliquid indulgens*, ut propria privilegij natura explicetur, quæ eſt, ut per illud aliquid ſpeciale ultra jus commune privilegiato concedatur.

2. Ex his intelliges privilegiatum à lege, diſpenſatione, & gratia differre. A lege quidem in duobus; quia primò lex jus commune, privilegium vero jus ſpeciale reſpicit. Secundò, quia lex quandiu eſt in vigore, ſemper obligat ſubditos: privilegium vero à legis obſervatione privilegiatum excipit. A diſpenſatione ſimiliter differt in duobus, primò, quia diſpenſatio ſemper eſt alicujus legis, non privilegium. Secundò, quia diſpenſatio ad unum actum, putà ad unicum matrimonij impedimentum tollendum conceditur, ſicq; lex dici non poteſt, cùm non ſit permanens; privilegium vero debet dare jus aliquo modo ſtabile. Undè ſi interdum diſpenſatio concedatur per modum legis ſtabilis & permanentis, ut de non jejunando pro tota vita, vel de jejunando in ovis & lacticinijs, talis diſpenſatio potiùs habet rationem privilegij. Demùm privilegium à gratia differt, ſicut inferius à ſuperiori, quia privilegium quodlibet eſt gratia, ſed non quælibet gratia eſt privilegium; diſpenſatio enim v.g. ab aliqua irregularitate, vel abſolutio ab excommunicatione, gratia quidem, ſed non privilegium dici poteſt.

3. Intelliges etiam ex dictis, quod ſicut de eſſentia legis non eſt quod ſit ſcriptis exarata, ita nec ad eſſentiam, aut valorem privilegij ſcriptura neceſſaria eſt; ſed ſicut lex poteſt verbo, vel ſcripto ſtatui, ita & privilegium. Undè in Clementina *Dudum*, de ſepulturis, ſic ait Pontifex: *Nos univerſa privilegia, gratias, indulgentias, verbo, vel ſcripto conceſſa* &c. Et Sixtus IV. in Extravaganti, *Etſi dominici gregis*, de pœnit. & remiſſ. aſſerit, concedi privilegia & facultates à Sede Apoſtolica, verbo, vel ſcripto.

Dico ſecundò, privilegium jam deſcriptum dividi in varias ſpecies. Dividitur enim primò in reale & perſonale. Reale eſt, quod datur directè & immediatè alicui rei, muneri, & conditioni diſtinctæ à perſona: ut cauſæ piæ, templo, prædio, &c. vel ſtatui Clericali, muneri Epiſcopali, officio præſidis, conditioni pupillorum, ſcholaſticorum, &c. Perſonale eſt, quod immediatè datur perſonæ, ratione ſui, & ex intentione ut ei provideatur; ut ſi alicui concedatur, ut non ſolvat decimas, ſit immunis à tributo, abſolvere poſſit à reſervatis, aut diſpenſare ab irregularitatibus. Reale eſt perpetuum, & durat cum re, officio, ſtatu, dignitate, aut conditione, cui annectitur. Perſonale eſt ad tempus, extinguiturque cum perſona, cui conceditur, juxta regulam 7. juris in ſexto: *Privilegium perſonale perſonam ſequitur, & extinguitur cum perſona.* 4.

Dividitur ſecundò in privilegium gratioſum, remunerativum, & conventionale. Gratioſum eſt, quod datur gratis ſine ullis meritis privilegiati, vel parentum, aut aliorum ipſi communicatis; quibus privilegium ut merces reſpondeat, & non ſolùm ut motivum, vel occaſio dandi. Remunerativum eſt, quod datur in præmium meritorum privilegiati, aut aliorum ipſi communicatorum. Conventionale, quod datur pacto, ſeu conditione interveniente, ratione cujus privilegiatus cenſetur emere, vel recompenſare privilegium. 5.

Dividitur tertiò in locale & generale. Iſto uti licèt ubiq; illo non niſi in loco pro quo conceſſum eſt, ut eſus carnium in Francia diebus aliquot ſabbathi, & lacticiniorum in Quadrageſima. Quando autem ſit locale, cognoſcitur, vel quia exprimitur in privilegio, vel quia ex cauſa particulari conceſſionis ſatis colligitur, ut eſus lacticiniorum in quadrageſima, ubi deeſt copia olei & piſcium. 6.

Dividitur quartò in favorabile & odioſum: favorabile eſt illud, quod nemini affert incommodum: cujuſmodi eſt privilegium audiendi miſſam tempore interdicti, veſcendi butyro & lacte in Quadrageſima, faciendi teſtamentum ſine ſolemnitate juris &c. Odioſum illud eſt, quòd licèt faveat privilegiato, alteri tamen ſimul nocivum eſt, quale eſt privilegium, quo quis capax redditur ad habenda plura beneficia.

Dividitur quintò in affirmativum & negativum. Affirmativum illud eſt, quo facultas aliquid faciendi conceditur. Negativum, quod dat facultatem ad aliquid omittendum. Plures ſunt aliæ diviſiones privilegij, pro quarum notitia recurrendum eſt ad eos, qui de privilegijs ex profeſſo & fuſiùs tractaverunt. 7.

Quæres, quandonam privilegium incipiat in privilegiario ſuos effectus operari? An quando in curia authenticè expeditur, & ſubſcribitur, ſeu bullatur; vel cùm per procuratorem in urbe, nomine ipſius privilegiarij acceptatur; vel demùm cùm notitia conceſſi privilegij pervenit ad aures privilegiarij. 8.

Reſpondeo diſtinguendum eſt duplex privilegium, alterum conceſſum per modum legis, aut ſtatuti generalis, ut privilegium conceſſum 9.

in

Digitized by Google

in favorem Clericorum, can. *ſi quis ſuadente* 16. q. 4. alterum per modum reſcripti alicui particulari perſonæ, aut Religioni conceſſum. Si ſermo ſit de primo, certum eſt illud nõ operari ſuum effectum ante promulgationem, quia cùm tradatur per modum legis, obligando omnes, & lex ante promulgationem vim operandi non habeat, ſuum effectum ante promulgationem non operabitur: imò factâ promulgatione, adhuc requiritur notitia ipſius promulgatæ legis, ut pœna incurratur, ut patet de prædicto privilegio in favorem Clericorum conceſſo; nullus enim pœnam excommunicationis latæ ſententiæ contra percutientes Clericos incurrit, niſi hujus legis ſeu privilegii Clericis conceſſi notitiam habeat. Si verò quæſtio ſit de privilegio ſecundi generis, adhuc diſtinguendum eſt, nam illud continet diſpenſationem ab aliqua lege, ut privilegium de non jejunando tempore præcepto, aut de contrahendo matrimonio cum aliqua in gradu prohibito; vel nullam continet à lege diſpenſationem, ut eſſet privilegium acquirendi decimas, vel non ſolvendi tributum. Primi generis privilegium, ſuum effectum in privilegiario non operatur ante notitiam conceſſi privilegii; v.g. diſpenſatio contrahendi matrimonium cum conſanguinea, debet partibus innoteſcere, ut validè contrahant, nec ſufficit diſpenſationem in curia Romana authentice expeditam & ſubſcriptam ſeu bullatam eſſe, ſi adhuc partes id ignorent. Ratiò eſt, quia nunquam præſumitur Pontifex privilegium concedere pro tempore quo ipſius uſus non eſt licitus, nunquam enim præſumitur uti ſuâ poteſtate in deſtructionem: Sed uſus diſpenſationis contrahendi matrimonium cum conſanguinea, non eſt licitus ante notitiam illius, reverâ enim peccaret, & malè ac imprudenter ageret, qui ante diſpenſationis notitiam matrimonium cum conſanguinea contraheret: Ergo ante talem notitiam non præſupponitur Pontifex talem diſpenſationem concedere. Unde ſi Paulus v.g. in ſacris conſtitutus, matrimonium contrahat cum Laura, ante diſpenſationis notitiam, matrimonium erit nullum. Privilegium verò ſecundi generis jus tribuit, effectumque operatur, ab ipſa die acceptationis per procuratorem, ante ullam notitiam à privilegiario habitam; quia cùm procurator faciat unum cum ipſo privilegiario, ut morale inſtrumentum cum principali agente, quidquid agit procurator nomine privilegiarij, privilegiarius ipſe agere cenſetur.

ARTICULUS II.

De ceſſatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum ceſſationem proponi ſolent difficultates, quas ad majorem claritatem, ſequentibus quæſitis proponemus ac reſolvemus.

10. Quæres ergo primò, an ceſſante causâ privilegii, ipſum privilegium ceſſet?

Reſpondeo affirmativè, contra Suarem lib. 8. de legibus cap. 36. Cùm enim privilegium concedatur à Principe, propter uſum, non minùs honeſtam cauſam requirit privilegii uſus, quàm privilegii conceſſio: Ergo etiam ſi honeſtam cauſam habuerit privilegii conceſſio, ſi tamen ea ceſſat in uſu privilegii, ipſum quoque privilegium ceſſare cenſetur.

Confirmatur ex lege *Prianus* ff. de fidejuſſoribus, in qua ſic dicitur: *Quod pervenit ad ſtatum in quo incipere non poſſet, in eo remanere non poteſt.* ubi 11.
gloſſa: *Quod impedit ad faciendum, deſtruit quoque jam factum.* Quibus verbis tam lex citata, quam Gloſſa eandem requirunt in uſu ac in conceſſione privilegii cauſam, idemque ſubinde docent impedire privilegii uſum, quod privilegii conceſſionem impediviſſet: Sed cauſæ honeſtæ defectus, conceſſionem privilegii impediviſſet: Ergo & ejus ceſſatio, privilegii uſum & conſervationem impedit.

Confirmatur ampliùs ex cap. *Tua*, de Clericis non reſidentibus, ex quo habetur, quod ceſſat privilegium indultum Canonicis, ut abſentes recipiant fructus præbendarum ſuarum in gratiam ſtudiorum: ceſſat, inquam, cùm ſtudiis incumbere deſinant: Ergo ceſſante causâ privilegii, ipſum quoque privilegium ceſſat. 12.

Limitatur tamen primò hæc ſententia, niſi privilegiatus perfectum conſummatumque jus acquiſierit in rem privilegio vel diſpenſatione conceſſam, ut ſi habenti unum beneficium, conceſſum ſit aliud ad ſufficientem beneficiarii ſuſtentationem; nam etſi poſtea ſolius primi beneficii proventu ſuſtentetur, non amittit ſecundum, quod in.uitu ſufficientis ſuſtentationis collatum fuit, eò quòd in illud perfectum conſummatumque jus acquiſierit. 13.

Limitatur ſecundò, niſi privilegium vel diſpenſatio concedatur ob aliquod morale periculum evitandum, ut ſi cùm fœmina caſtitatis voto aſtricta, ob morale periculum incontinentiæ, diſpenſetur, ut nubere poſſit, ſi poſteà periculum incontinentiæ ceſſet, vel ob ſenilem ætatem, vel ob diuturnam & gravem infirmitatem, vel alias ob cauſas, diſpenſationis privilegium non ceſſat, ſed ceſſante etiam periculo, propter quod cum ea diſpenſatum fuit, licitè nubere poteſt. 14.

Limitatur tertiò, niſi privilegium vel diſpenſatio ſit de re quam princeps etiam ſine gravi cauſa honeſtè concedere poteſt, cujuſmodi eſt privilegium de anticipando officio divino, quod quæcunque levis cauſa honeſtare poteſt. Quare illud conceſſum ob nimias occupationes in ſtudiis, vel in alio munere obeundo, non ceſſat, ceſſante causâ, quia cenſetur Pontifex illud abſolutè concedere, cùm ex quacumque levi cauſa illud honeſtè concedere poſſit. Econtra verò privilegium alicui conceſſum non recitandi horas, ob gravem cauſam, v.g. ob exercendum munus gravioris momenti, ceſſat, quando tale munus ampliùs non exercetur, quia tale privilegium, vel diſpenſatio, non eſt de re quam Pontifex etiam ſine gravi cauſa, honeſtè concedere poſſit. 15.

Quæres ſecundò, an ceſſet privilegium morte concedentis? 16.

Reſpondeo privilegium continens gratiam factam, non expirare morte concedentis, quia tale privilegium eſt veluti quædam ſpecies donationis; donatio autem non extinguitur morte donantis: privilegium verò continens gratiam faciendam, morte donantis extingui, quia tale privilegium non ſe habet ut donatio, ſed potiùs ut mandatum. Tunc enim gratia quæ continetur privilegio, dicitur facta, cùm immediatè alicui conceditur, ut cùm v.g. Summus Pontifex immediatè concedit Petro facultatem eligendi confeſſarium. Dicitur autem facienda, cùm non im-

immediatè conceditur ei in cujus favorem privilegium conceditur, ſed mandatur alteri, ut talem gratiam ei conferat, ut cùm Summus Pontifex epiſcopo mandat, ut alicui beneficium conferat, ei cum eo ſuper aliquam irregularitatem diſpenſet.

17. Hinc ſequitur, quod quando Pontifex poteſtatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipſius delegati, non expirat morte concedentis, quia tunc gratia eſt ipſa poteſtas faciendi gratiam, quæ hoc ipſo intelligitur facta, quo eſt collata delegato: at verò quando talis poteſtas cooceditur intuitu tertii, expirante concedente, expirat collata poteſtas, ſi in vita concedentis non habuit effectum. Unde in cap. *Si cui nulla*, de præbend. in 6. ſic dicitur: *Si cui, nullâ perſonarum factâ expreſſione, ſit gratiosè conceſſa facultas, ut authoritate Apoſtolicâ poſſit aliquibus perſonis idoneis in certa Eccleſia providere &c. huiuſmodi conceſſio non expirat, etiam re integrâ, per obitum concedentis: ſecùs ſi ſuper proviſione certæ perſonæ facienda, ſit data poteſtas eidem, non ob ſuam, ſed eius cui provideri mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem expirat omnino, ſi concedens, re integra, moriatur.* Hanc tamen poſteriorem regulam limitant aliqui, niſi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, ſit de re ſpirituali ſpectante ad bonum animæ; nam tunc non videtur mens concedentis eſſe, ut ea expiret per obitum ipſius, ut ſi Pontifex committat Petro poteſtatem abſolvendi Petrum à caſu reſervato, talis poteſtas non videtur morte Pontificis expirare, cùm ſit de re ſpirituali concernente animi bonum; hoc enim poſtulare videtur ſpiritualis animarum ſalus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum caput *Si cui nulla*, intelligendum eſt de facultate in ordine ad res temporales.

18. Quæres tertiò, an privilegium expiret, eo cui conceditur expirante?

Reſpondeo privilegium perſonale extingui cum perſona, quia perſonam ſequitur, ut dicitur regulâ 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia nooeſt annexum perſonæ, ſed muneri, dignitati, aut conditioni diſtinctæ à perſona.

19. Quæres quartò, an privilegium in favorem privilegiati conceſſum, per ipſius renuntiationem ceſſet & amittatur?

Reſpondeo illud ceſſare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium conceſſit, nam tunc diſſolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem interceſſit; ſecùs verò ſi talis renuntiatio ab eo qui privilegium conceſſit accepta non fuerit; cùm enim privilegium à voluntate concedentis pendeat, non deſinit, ſed moraliter ab illo conſervari cenſetur, donec renuntiationem à privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hìc de privilegio quod in poteſtate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune conſiſtit, non autem de privilegio ſeu diſpenſatione, in ablatione alicujus canonici impedimenti verſatur, uti eſt diſpenſatio ab aliqua cenſura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non ceſſat per renuntiationem ipſius privilegiarii, cùm id quod factum eſt, non factum eſſe nequeat, neque id quod ablatum eſt redire, præſertim per privatam hominis voluntatem.

20. Quæres quintò, an privilegium per oon uſum ſeu deſuetudinem amittatur?

Reſpondeo privilegia odioſa, quæ ſcilicet redundant in gravamen & quaſi ſervitutem aliorum, amitti præſcriptione longi temporis, per non uſum privilegii; ut de nundinis dicitur expreſsè L. 1. ff. *De nundinis*, ubi ſtatuitur ut privilegium nundinarum, per non uſum, decennio amittatur. Ratio eſt, quia præſcriptio æquè locum habet contra ejuſmodi onera & ſervitutes, ac contra quaſvis alias. Si verò privilegia ſint merè favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præſcriptionem; quia neque ipſe privilegiarius contra ſeipſum præſcribere poteſt; nec alii contra ipſum, quia ipſorum nihil intereſt.

Quæres ſextò, an privilegia amittaotur per delictum ipſius privilegiarii? 21.

Reſpondeo quod delictum duplex eſſe poteſt, unum non pertinens ad uſum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, niſi in caſibus jure expreſſis; quo pacto clericus mercaturâ exercens, perdit privilegum clericale fori: c. ultimo, *de vita & honeſtate Clericorum*. Alterum pertinens ad uſum privilegii, id eſt abuſus privilegii, vel per exceſſum facultatis conceſſæ, vel ſumendo inde occaſionem licentiùs vivendi, liberiuſq; peccandi, præcipuè cum ſcandalo & detrimento boni communis; & per hujuſmodi delictum, ſeu abuſum, tolli poteſt privilegium, nam *privilegiū meretur amittere, qui permiſſâ ſibi abutitur poteſtate*, ut dicitur c. *Vbi*. diſt. 74. cap. *Privilegium* 11. q. 3. cap *Licèt* de regularibus, & cap. *Vt privilegia*, de privilegiis. Qui tamen canones non privant ipſo facto, ſed poſt ſententiam judicis. Si tamen abuſus privilegii, finem illius tollat, ipſo facto privilegium amittitur, quia finis habet ſe ut fundamentum privilegii, unde ipſo ruente, privilegium ruat neceſſe eſt: v. g. privilegium beneficiato ad reſidentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ ſuæ, abſque reſidentia, ob ſtudium litterarum, ſi non ſtudet, amittitur ipſo facto, quia tunc abuſus privilegii deſtruit finem illius.

Quæres ſeptimò, an privilegium ſemel conceſſum revocari poſſit, ſubindeque per revocationem ceſſare? 22.

Reſpondeo privilegium à Principe ſubditis conceſſum, vel eſſe omnino gratuitum, vel oneroſum, ut eſt privilegium remuneratívum præteriti aut futuri laboris, aut fundamentū in aliquo contractu juſtitiæ inter principem & ſubditum. Si privilegium ſit merè gratuitum, & conſiſtens in mera poteſtate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, ſemper eſt ad Principis nutum, etiam ſine cauſa, validè revocabile; quia Princeps, qui abſtulit præceptum comune, per conceſſionem privilegii, poteſt iterum illud imponere; & talis privilegii conceſſio, noo eſt acquiſitio alicujus dominii, ſed diſpenſatio quædam in jure communi, quæ ſemper pendet à Principis voluntate. Dixi, *validè revocabile*, quia ut talis revocatio honeſtè & decenter fiat à Principe, aliquam cauſam requirit; decet enim conceſſum à Principe beneficium eſſe manſurum, ut habetur regulâ 16. de regulis juris in ſexto. Si verò privilegium non ſit purè gratuitum, ſed oneroſum, ut privilegium remunerativum, & conventionale, eſt per ſe irrevocabile; quia jure naturali tenetur Princeps ſervare pacta, etiam cum ſubditis. Per accidens tamen, ſicut poteſt privare ſubditos aliis bonis, quando neceſſitas boni communis id poſtulat; ita etiam poteſt eos privare conceſſis antea privilegiis. Poteſt enim per jus altum, de illis juribus, æquè ac de

alius

aliis bonis inferiorum diſponere, quantum exigit neceſſitas boni communis. Debet tamen aliter compenſare hanc privationem, ſi poteſt.

23. Quæres octavò, quot modis privilegium revocari poſſit?

Reſpondeo illud duobus modis revocari poſſe, nimirum per expreſſam, & tacitam revocationem. Expreſſa revocatio eſt, quæ fit per verba ſufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in ſpecie, ut cùm v.g. dicitur, *non obſtante tali privilegio*, vel in genere, ut cùm dicitur, *non obſtantibus quibuſcunque privilegiis*. Per tacitam verò revocationem, ea intelligitur, quæ fit per ſuperioris actum, qui ſubſiſtere non poteſt abſque derogatione privilegii, ut cùm v. g. jubet ſuperior tributum exigi ab eo quem à tributo exemerat, aut cùm concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

24. Cenſent autem plures Theologi & Canoniſtæ, privilegia corpori juris inſerta non revocari, niſi ille qui habet revocandi poteſtatem, faciat expreſſam illorum mentionem; ita ut non ſufficiant clauſulæ generales, quæ tantùm vim habent in privilegia non inſerta corpori juris.

25. Advertendum eſt etiam, privilegii revocationem fieri poſſe dupliciter, nempe per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio; quia par eſt ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo ſicut lex non obligat ante promulgationem, ſic nec revocatio privilegii ſuum ſortitur effectum ante publicationem. Si verò privilegii revocatio fiat ſecundo modo, non eſt opus prædictâ publicatione, ſed ſufficit ut ipſi privilegiario ipſa revocatio innoteſcat. Sic facultas Sacerdoti conceſſa ad abſolvendum à caſibus reſervatis, ceſſat ſtatim atq; ejus revocatio illi intimatur & innoteſcit.

DISPUTATIO IX.

De legum interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quàm in particulari, præcedentibus diſputationibus fusè diſſeruimus, nunc breviter agendum eſt de illarum interpretatione, ſeu variis modis eas interpretandi, & præcipue de epiikia, & neceſſitate interpretandi legem per illam. Unde ſit

ARTICULUS UNICUS.

De variis modis interpretandi leges humanas & præcipuè de epiikia.

1. DIco primò, triplicem eſſe legis humanæ interpretationem, nimirum authenticam; uſualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Gloſſa in legem, *ſi de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quia legum humanarum interpretatio, vel fit authoritate ipſiuſmet qui condidit legem, ſicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ultima Cod. de legibus. Vel fit uſu quodam & conſuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cùm dilectus*, de conſuetudine: ubi conſuetudo dicitur *optima legum interpres*, ſicque dicitur interpretatio uſualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, ſicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ li-

A cèt vim legis propriè non habeat, ſuum tamen authoritatis gradum habere non deſinit.

Dico ſecundo, legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus caſibus neceſſaria eſt. 2.

Probatur: Epiikia ab Ariſtotele 5. Ethic. cap. 10. definitur *Emendatio legis ea ex parte quâ deficit propter univerſale*: id eſt æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari caſu, licèt verbis univerſalibus à Legiſlatore data ſit. Exempli gratiâ, lex generalis eſt, depoſitum eſſe reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio eſt, non debere reddi in eo caſu, quo noceret repetenti, aut alteri innoB xio; ut ſi furioſus enſem ſuum repetat ad ſeipſum occidendum, vel alium, ſine juſta cauſa. Lex generalis eſt ne aperiantur noctu portæ civitatis; ſed non obligat in eo caſu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defenſioni neceſſariæ, eſſetque periculum ne ſi mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hoſtibus urbem obſidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus caſibus neceſſaria eſt, alioquin fieret contra rectam rationem, ut conſtat in exemplis adductis.

Dico tertiò, non ſolùm epiikia habet locum interpretandi legem, quando eſt evidens eſſe licitum verba legis obſervare, ſed etiam quando C eſt evidens, nimis durum eſſe obſervare illam. 3.

Probatur: Lex humana debet eſſe poſſibilis ſecundùm naturam & conſuetudinem patriæ, id eſt facilis obſervationis, ut ſuprà ex Iſidoro & Divu Thoma viſum eſt: Ergo ſi in aliquo caſu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ eſt emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Regum 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propoſitionis, non obligare in ea neceſſitate (quamvis non extrema) in qua erat ipſe cum ſuis conſtitutus. Similiter Apoſtoli Matth. 12. interpretati ſunt legem ſabbati non obligare ad non vellendas ſpicas, in ſimili neceſſitate edendi. Quod D ſapienter factum eſſe dubitari non poteſt, cùm utrorumque factum Chriſtus loco citato laudaverit.

Dico quartò, ſtante judicio dubio, non habet locum epiikia, ſed conveniri debet ſuperior, vel non eſt agendum præter verba legis. Ita Divus Thomas hic q. 96. art. 6. ad 2. ubi ſic ait: *Ille qui ſequitur intentionem legiſlatoris, non interpretatur legem ſimpliciter, ſed in caſu in quo manifeſtum eſt per evidentiam nocumenti legiſlatorem aliud intendiſſe. Si enim dubium ſit, debet vel ſecundùm verba legis agere, vel ſuperiorem conſulere.* 4.

Ratio etiam id ſuadet, in dubiis enim melior eſt conditio poſſidentis: Sed in caſu poſito, lex E poſſidet: Ergo ſecundum verba ejus eſt agendum, ſi ſuperior conſuli non poteſt. 5.

Confirmatur ex percelebri illo ſacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, quod deſumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significaſti* 2. eodem titulo, & ex cap. *Juvenis*, de ſponſalibus, ubi ſic dicitur: *In his quæ dubia ſunt, quod certius exiſtimamus tenere debemus.* Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures præbendas habet, periculo ſe committit, & ſic proculdubio peccat.* Sed ſtante judicio dubio de mente legiſlatoris, tutius eſt ſecundùm verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epi- 6.

epikia, ſed ſi ſuperior conſuli non poteſt, ſe- A cundùm verba legis agendum eſt.

7. Dico ultimò, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem caſum, licet uti epikiâ; dummodò tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius exiſtimetur caſum illum comprehendere.

Hæc concluſio patet ex principiis ſtatutis in diſſertatione de probabilitate, ubi oſtendimus judicium probabile in moralibus ſufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius; ſi tamen fiat concurſus duarum opinionum probabilium, nos teneri ſequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas pru- B dentiæ, quæ dictat huic potiùs adhærendum eſſe ſententiæ, quæ nulli prorſus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi, quæ nos probabili ſaltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chryſoſtomus homil. 44. in Matth. *Si veſtimentum empturus, unum giras negotiatorem & alterum: & ubi meliores veſtes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi ſincere veritas Chriſti venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum?*

8. Idem docet ſubtilis Doctor in 3. diſt. 25. q. 1. num. 8. ubi hæc ſcribit: *In moralibus quando ſunt altercationes de aliquo peccato, quando primò eſt mortale, ut ſi unus peritus in ſcientia dicat quod non licet ſic mercari, & alius dicat quod licet: tutius eſt non procedere ſic, nec ſic, ſed expectare quouſque veritas pateat aliunde, ſi enim ita eſſet quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, niſi ſic faceret, & alius quod peccaret, ſi ſic faceret, tunc ſimplex foret perplexus: ideò bene videndum eſt in moralibus antequam aliquid aſſeratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculosè ſe determinaret ad unam, niſi re diligenter inſpectâ probabiliorem eligeret.* Et in 4. diſt. 11. quæſt. 6. *Cùm multùs* (inquit) *ſit probabilior pars negativa, non ſine peccato aliquis ſe exponit dubio, ſequendo affirmativam minùs probabilem.* Sed de hoc fuliùs in prædicta diſſertatione de probabilitate.

DISPVTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæſtionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari poſſit, nimirum per diſpenſationem, ſeu relaxationem juris circa aliquas perſonas, per E abrogationem, & per ceſſationem, ſeu ſimplicem deſitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapſo expirat; ut legum humanarum mutatio perfectè declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum eſt, & primò de diſpenſatione, deinde de abrogatione, & ceſſatione legum humanarum.

ARTICULUS I.

Quid ſit diſpenſatio, & an ea in legem humanam cadere poſſit?

1. DIſpenſatio definitur à Gloſſa in cap. *Requiritur* 1. quæſt. 6. *Iuris communis relaxatio facta cum cognitione cauſa, ab eo qui ius habet diſpenſandi.* Verum cùm hæc definitio ſupponat ad validè diſpenſandum neceſſariam cauſæ cognitionem, quod in controverſiam vertitur, illam ſic alii definiunt: *Diſpenſatio eſt iuris relaxatio, à poteſtatem relaxandi habente facta.* Alii demum omiſsâ causâ efficiente, per formalem ſic breviùs eam definiunt: *Diſpenſatio eſt iuris relaxatio.*

2. Ex his definitionibus colligitur primò, diſpenſationem in eo differre a legis interpretatione, quòd hæc declarat tantùm legem ſuam vim obligandi non habere in aliquo caſu, vel perſona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, ſubditum eximit à legis obligatione, quâ alioquin aſtringeretur. Quò fit ut legem interpretari, non ſit tantùm ſuperioris, ſed etiam ſubditi, qui per epikiam poteſt in caſu particulari declarare, legem non obligare: contra verò in C lege diſpenſare non poteſt, niſi ſuperior, cùm ſit actus juriſdictionis, qui ſuperioritatem requirit in diſpenſante, & ſubjectionem in eo cum quo diſpenſatur.

3. Colligitur ſecùndò, diſpenſationem differre à privilegio, nam privilegium propriè eſt privata lex, quæ poteſt aliquando eſſe contra jus, & tunc eſt diſpenſatio; aliquando verò eſt præter jus, & tunc non eſt propriè diſpenſatio.

Colligitur tertiò diſcrimen quod inter abſolutionem & diſpenſationem verſatur, nam abſolutio non eſt contra legem communem, ſed potiùs ſecundùm illam, ſi perſona abſolvenda illam mereatur; diſpenſatio verò eſt contra legem communem, cùm ſit juris relaxatio.

4. D Colligitur quartò, diſpenſationem rem eſſe odioſam, ſubindeque reſtringendam, ſeu ſtrictè interpretandam; quia odioſum eſt eximi à lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. juris: *Quæ à iure communi exorbitant, nequaquam ad conſequentiam ſunt trabenda.*

5. Colligitur quintò, diſpenſationem rectè vulnus ſeu vulnerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipſa pietas*: Lex enim ex duplici cauſa vim & vigorem habet, primò ex authoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex conſuetudine, quæ eſt vis conſtrictiva legis; quia conſuetudo difficilè vincitur, præcipuè, ſi ſit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra conſuetudinem, ſed potiùs conſuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de authoritate legislatoris, & de conſuetudine, & ſic veluti infligitur vulnus legi. Quod per diſpenſationem aliquid detrahatur à conſuetudine, manifeſtum eſt; quod verò etiam de legislatoris authoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris authoritas fundatur in prudentia gubernativa; prudentiæ autem eſt prævidere res futuras, & caſus qui poſſunt emergere, eiſq; opportuna remedia adhibere. Quando ergo diſpenſatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eò quòd caſum illum particularem non prævideri t.

6. Ex quo intelliges, quod licet in legem divinâ non

non poſſit cadere diſpenſatio propriè & ſtrictè ſumpta, quia Deus omnia ſingularia & contingentia prævidet, nec in legem naturalem, cùm illa nihil aliud ſit, quàm impreſſio legis divinæ & æternæ facta in mentibus noſtris; bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumcunque prudens, non potuit ſingulos caſus emergentes & contingentes prævidere. Undè Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incerta providentia noſtra.*

7. Addo, quòd ſicut ad bonum commune conducit eximere aliquas perſonas per ſpeciale privilegium a lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus perſonis in eadem lege diſpenſare, cùm non minùs per privilegium, quam per diſpenſationem fiat à communi lege relaxatio.

8. Dices, leges humanæ ſunt concluſiones deductæ ex lege naturali: Ergò ſi diſpenſatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Conſequentiam, duplex enim diſtinguendus eſt modus, quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum concluſionis evidenter contentæ in principijs naturæ, ut in illo univerſali principio: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, evidenter continentur iſtæ concluſiones: *Non eſt occidendum, non eſt furandum, Nihil ſupra juſtum eſt accipiendum.* Alter per modum particularis denominationis, ut cùm princeps ſtatuit certa media, quorum obſervatione publicum bonum promoveatur & conſervetur, ut non eſſe nocte arma ferenda; certis temporibus abſtinendum eſſe à carnibus; in publicis contractibus certas ceremonias eſſe ſervandas, & ſimilia, quæ in principijs naturalibus non continentur evidenter, cùm æquè ipſa, ac oppoſita, vel alia diſparata pro publico bono ſervando ſtatui poſſint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principijs legis naturæ contentas diſpenſatio cadere nequeat, cùm illæ immediatè obligent ex jure naturæ, undè eædem ſunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet ſanctus Thomas ſupra quæſt. 95. art. 4. benè tamen in leges humanas ſecundo modo contentas in principijs naturæ, cùm illæ immediatè non obligent ex jure naturæ, ſed ex præcepto & imperio Principis, qui ſicut potuit a principio tales leges non ponere, ita & ab illis ſemel poſitis certas perſonas per diſpenſationem, vel per privilegium eximere poteſt.

9. In hoc omnes Theologi conveniunt, ſed dubitatur, & quæritur primò, an liceat ſuperiori ſubditum ſine juſta cauſa à lege humana diſpenſare?

Reſpondeo negativè contra aliquos Authores relatos à Sanche libro 8. de matrimon. diſp. 8. qui exiſtimant ſupremum Principem, etiam ſine juſta cauſa, in ſua lege diſpenſare poſſe, ſolamque Principis voluntatem dicunt juſtam eſſe cauſam diſpenſationis. Oppoſitum docent alij Theologi cum ſancto Thoma hîc articulo 4. ubi hæc ſcribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet poteſtatem diſpenſandi in lege humana, quæ ſuæ auctoritati innititur, ut ſcilicet in perſonis, vel in caſibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non ſervetur. Si autem abſque hac ratione pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in diſpenſatione, aut erit imprudens: infidelis quidem ſi non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem ſi rationem diſpenſandi ignoret; propter quod Dominus dicit Lucæ 12. Quis putas eſt fidelis diſpenſator & prudens, quem conſtituit Dominus ſuper familiam ſuam?* Quibus verbis rationem fundamentalem noſtræ reſolutionis inſinuat, nam contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui abſque juſta cauſa a legibus commune bonum ſpectantibus cum aliquo diſpenſat: Ergo peccat ſine juſta cauſa diſpenſando. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Princeps poteſtatem legislativam, in qua includitur diſpenſativa, cum tacita conditione à regno, vel republica accipit, ut illâ uti non poſſit in deſtructionem & nocumentum ipſius regni ac reipublicæ: Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dùm in legibus communibus ſine cauſa diſpenſat. Undè Bernardus lib. 3. de conſiderat. cap. 4. *Quæritur inter diſpenſatores ut fidelis quis inveniatur. Vbi neceſſitas viget, excuſabilis diſpenſatio. Vbi utilitas provocat, diſpenſatio laudabilis eſt. Vtilitas (dico) non propria, ſed communis. Nam cùm nihil horum eſt; non planè fidelis diſpenſatio, ſed crudelis diſſipatio eſt.*

10. Addo, quòd quiſquis ſine juſta cauſa diſpenſat, imprudenter & irrationabiliter agit, eximendo à lege communi eum, qui non eſt eximendus; quod eſt vitium acceptionis perſonarum, oppoſitum juſtitiæ diſtributivæ reſpectu Principis peccantis contra ſuum officium. Unde Tridentinum ſeſſ. 25. c. 18. de reform. prohibet diſpenſare ſine urgenti juſtaque cauſa.

11. Quæres ſecundò, an diſpenſatio ſine juſta & rationabili cauſa conceſſa, nedum illicita, ſed etiam invalida ſit?

Reſpondeo quòd diſpenſatio legis data à ſupremo Principe, hoc eſt, à legislatore, ſive ab eo, qui eſt æqualis ei, aut etiam ſuperior, ſine cauſa legitima, eſt valida in utroque foro; ſecùs verò diſpenſatio data ab inferiori in lege ſuperioris, ſine legitima cauſa.

12. Ratio primæ partis eſt, quia lex omninò pendet à voluntate legislatoris in fieri & conſervari, qui ſicut à principio potuit eam non condere, ita & eam poteſt in totum abolere per abrogationem, & ex parte tollere ſeu reſtringere, eximendo aliquem, vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per diſpenſationem: Ergo, dum legislator abſolutè & ſine cauſa vult aliquem à lege eximere, illicò manet exemptus, & legis obligatio reſpectu illius manet ſublata, aliàs conſervaretur, & ſuperſtes maneret vis legis independenter à voluntate, imò contradicente voluntate legislatoris; quod non eſt minùs impoſſibile, quàm creaturam conſervari in ſuo eſſe & virtute, ſuſpendente Deo circa illam ſuum concurſum conſervativum.

Ratio verò ſecundæ partis eſt: Cùm nequeat inferior in lege ſuperioris diſpenſare, niſi per poteſtatem ſibi à ſuperiore conceſſam; cùmque rationabiliter præſumi non poſſit, ſuperiorem poteſtatem concedere inferiori, ut ſine juſta cauſa in ſua lege diſpenſet, ſequitur omnem diſpenſationem factam ab inferiore in lege ſuperioris ſine juſta cauſa eſſe invalidam & nullam defectu poteſtatis. Hinc

13. Colligitur primò, diſpenſationem factam à Summo Pontifice in votis, vel in alijs, quæ ſunt de jure divino, aut naturali ſine legitima cauſa, invalidam eſſe, ſubindeque ſic diſpenſatum non

poſſe tali diſpenſatione uti, tutâ conſcientiâ; quia ſummus Pontifex non accepit à Chriſto poteſtatem diſpenſandi in jure divino, aut naturali ſine rationabili cauſâ, ut rectè obſervant Cajetanus in Summa verbo, *Diſpenſatio*, Sylveſter verbo *Votum* 4. quæſt. 3. & Sotus de juſtitia & jure quæſt, 7 art. 3. ad 3.

14. Colligitur ſecundò, Summum Pontificem poſſe validè diſpenſare ex plenitudine ſuæ poteſtatis in quibuſcunque legibus ac ſtatutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum Pontificum, etiam ſine legitima cauſâ. Quia omnes iſtæ leges ſunt juris humani, ſupra quod Summus Pontifex haber ſupremam & plenam poteſtatem, quâ & illud poteſt in totum abolere per abrogationem, ac tollere per diſpenſationem; licitè quidem & validè cum cauſâ; illicitè verò, ſed validè, ſi nulla cauſa juſta talis diſpenſationis exiſtat. Undè Bernardus lib. 3. de conſiderat. ad Eugenium Papam, cap. 4. *Sic faciendo* (inquit) *probatu vot habere plenitudinem poteſtatis, ſed juſtitiæ fortè non ita. Hoc facitu, quia poteſtu; ſed utrum & debeatu, quæſtio eſt. Honorum ac dignitatum gradus conſervare poſiti eſtu, non invidere.*

15. Colligitur tertiò, diſpenſatum à ſuperiori in ejus lege ſine cauſa, non peccare utendo tali diſpenſatione, ſed eâ poſſe uti tutâ conſcientiâ. Nullus enim peccat utendo jure ſuo: At ſic diſpenſatus utitur jure ſuo, utendo indulgentiâ diſpenſationis ſibi conceſſæ: Ergo non peccat in hujus diſpenſationis uſu.

Nec valet quod ait Martinonus in tractatu de legibus diſp. 32. ſect. 3. num. 27. quòd licèt utens tali diſpenſatione non peccet contra legem humanam, quæ deſinit ipſum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis eſt pars, quæ toti non conſentit. Non valet, inquam, quia licèt turpis ſit pars, quæ à toto ſine cauſa diſcordat, non tamen quæ diſcordat à toto cum cauſa: At ille qui utitur tali diſpenſatione, non diſcordat a toto ſine cauſa, nam ad non ſervandum legem illam, in qua eſt diſpenſatus, habet cauſam & titulum legitimum, ſcilicet beneficium diſpenſationis: Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

16. Colligitur quartò, inferiorem Prælatum vi ſuæ poteſtatis ordinariæ, non poſſe diſpenſare in lege Prælati ſuperioris. Nam diſpenſare eſt tollere vim legis ex parte, & reſpectu perſonæ, quæ diſpenſatur: Sed tollere vim legis eſt duntaxat illius, qui legem condidit, vel qui æquali cum eo gaudet poteſtate; non verò illius, qui poteſtatem inferiorem habet: Ergo Prælatus inferior non poteſt vi ſuæ poteſtatis ordinariæ diſpenſare in lege ſuperioris.

17 Sunt tamen aliqui caſus, in quibus Prælatus inferior poteſt vi ſuæ poteſtatis ordinariæ in lege Prælati ſuperioris diſpenſare. Primus eſt, quando levis eſt materia, ita ut tranſgreſſio legis ſit tantùm veniale; ſicut enim veniale peccatum nulli eſt reſervatum, ſed quilibet Sacerdos ab eo poteſt abſolvere; ſic etiam ab obligatione legis poteſt inferior Prælatus ratione levitatis materiæ diſpenſare. Addo quod nec rationi, nec rectæ & ſuavi gubernationi conſonum eſt, ut ſemper pro levibus ad ſuperiorem recurratur, tametſi ad illum facilis ſit recurſus.

Secundò poteſt diſpenſare inferior Prælatus in his, quæ frequenter occurrere ſolent, cujuſmodi ſunt diſpenſatio in jejunio, in feſtis celebrandis, & ſimilibus; nam & grave eſſet Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & ſatis limitara eſſet authoritas gubernantis, ſi in hujuſmodi præceptis diſpenſandis ſemper recurrendum eſſet ad ipſum Principem.

Tertiò poteſt diſpenſare inferior Prælatus in his, quæ ita propria ſunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant alijs. Ea enim, quæ ſunt propria unius communitatis, ſunt magis nota & perſpecta immediato gubernatori, quam ſupremo Principi, aut Prælato, ac proindè meliùs ipſe, quam ſuperior de ijs judicare poterit.

Quartò, poteſt diſpenſare inferior Prælatus, cùm in caſu extraordinario urget neceſſitas diſpenſandi, atque periculum in mora, & valdè difficilis eſt ad ſuperiorem recurſus. Sic poſſet Epiſcopus diſpenſare in impedimento matrimonij, alioquin diſpenſabili, ſi cum defectu occulto palam in facie Eccleſiæ, ſaltem cum alterius conjugis bona fide, fuiſſet celebratum; ipſa verò ſeparatio fieri non poſſet, niſi cum maximo incommodo. Secùs autem, ſi nondum eſſet in facie Eccleſiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum eſſet.

Demùm poteſt Prælarus inferior diſpenſare, cùm dubium eſt, utrum caſus diſpenſatione egeat, vel non, tunc enim præſumptio eſt pro libertate, quæ poſſidet; undè fit, ut caſus, niſi certus ſit, reſervatus communiter non cenſeatur.

ARTICULUS II.

An, & à quo, & quibus modis lex humana abrogari poſſit?

Conſtat ex dictis articulo præcedenti, abrogationem à diſpenſatione differre; abrogatio enim eſt totius legis ablatio; diſpenſatio verò eſt ſolùm quædam legis reſtrictio & limitatio circa aliquam perſonam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios. 18.

Conſtat etiam differre abrogationem ab irritatione, derogatione, correctione, & ceſſatione legis. Irritare legem eſt impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare eſt, poſtquam vim obligandi lex obtinuit, illam in univerſum tollere. Derogare eſt, illam non in totum, ſed in partem tollere. Corrigere legem, eſt illam moderari addendo, vel demendo aliquid. Demùm lex ceſſare dicitur, quando vel finitur tempus, pro quo illa ad obligandum poſita fuit, vel ceſſat cauſa propter quam lata fuerat. His præmiſſis, 19.

Dico primò, leges humanas mutari & abrogari poſſe; abrogari tamen aut mutari non debere, niſi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas ſperetur. Ita D. Thomas hìc art. 1. & 2.

Probatur prima pars ratione, quam art 1. inſinuat; nam leges humanæ conſiderari poſſunt vel ex parte rationis humanæ, à quo procedunt, vel ex parte hominum, quorum actus lege diriguntur: Sed ex utroque capite mutabiles ſunt: Ergo leges humanæ mutari, & abrogari poſſunt. Minor quantùm ad primam partem evidens eſt, cùm enim ratio humana finita & limitata ſit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legiſlator ſtatim à principio prævidere omnia, quæ ad utilitatem reipublicæ ma- 20.

gis

Digitized by Google

gis conducere poſſunt, undè poſteri beneficio temporis potuerunt aliqua excogitare ad reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitârunt Majores. Ergo ex parte rationis humanæ, quæ eſt legum conſtitutiva, leges humanæ mutabiles ſunt. Quòd verò etiam ex parte morum, & temporum mutationi obnoxiæ ſint etiam conſtat; ſæpè enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio, variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus alijs legibus & præceptis uſus eſt hominibus regendis, ante, ac poſt Chriſti adventum; alijſque legibus utitur in præſenti, ac uſurus eſt in futura vita, variatâ hominum conditione, ac ſtatu vivendi. Aliud exemplum affert ſanctus Thomas ex Auguſtino libro 1. de libero arbitrio capite 6. ubi dicit: *Si populus benè moderatus* (vel ut alij legunt, benè moratus) *ſit, communiſque utilitatis diligentiſſimus cuſtos, in quo unuſquiſque minoris rem privatam, quàm publicam pendat, nonnè rectè lex infertur, quâ tali populo liceat creare ſibi magiſtratus, per quos reſpublica adminiſtretur? Porrò ſi paulatim depravatus idem populus rem privatam publicæ rei præferat, atque habeat venale ſuffragium corruptuſque ab eis, qui honores amant, regimen in ſe flagitioſis conſceleratiſque committat, nonnè item rectè, ſi quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum poſſit, adimat huic populo poteſtatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

21. Probatur etiam ſecunda pars concluſionis ratione, quam inſinuat Divus Thomas articulo 2. Plus detrimenti timendum eſt, quàm utilitatis ſperandum in legum mutatione propter periculum contemptûs legum ex una parte, & majoris facilitatis ſervandi antiquas, quibus diuturnâ obſervatione aſſuevimus: Ergo niſi hæc compenſentur certâ ſpe majoris utilitatis, quæ ex hujuſmodi mutatione legum ſperetur, non licebit eas mutare. Undè Ulpianus Digeſto veteri libro 1. tit. 4. de Conſtitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis conſtituendis evidens debet eſſe utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum viſum eſt.*

22. Advertendum tamen, quòd licèt legiſlator peccet abrogando leges abſque ulla cauſa & utilitate, abrogatio tamen ſic facta valida eſt, nec tenentur ampliùs ſubditi legem ſic abrogatam ſervare; quia lex eſſentialiter conſtituitur voluntate & imperio Principis, undè eo ob quamcunque tandem rationem ſublato ceſſat lex, ſubindeque obligatio ejus; nam ubi lex non eſt, nec legis obligatio eſſe poteſt.

23. Dico ſecundò, quivis legiſlator poteſt legem, quam condidit, abrogare; ſuperior etiam poteſt legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem ſuperioris.

Prima pars patet, cùm enim, ut ſuprà dicebamus, lex eſſentialiter conſtituatur voluntate & imperio legiſlatoris, ab eo dependet in eſſe & conſervari, ſubindeque eo ſublato ceſſat lex.

Secunda etiam evidens eſt, quia ſuperior habet plenam poteſtatem ſupra inferiorem, & conſequenter ſupra omnes leges ab eo conditas.

Tertia verò, quæ aſſerit inferiorem non poſſe legem ſuperioris abtogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontificis*, in qua à Clemente V. definitur, legem ſuperioris non poſſe per inferiorem abrogari, corrigi, aut mutari, cùm inferior nullum jus, aut poteſtatem habeat in ſuperiorem, ejuſque conſtitutiones ac leges. Undè Epiſcopi & Cardinales leges Pontificias abrogare nequeunt, multòque minùs poſſunt Laici legibus & canonibus Eccleſiaſticis derogare. Similiter Magiſtratus civiles, & communitates, aut Principes alteri ſuperiori ſubjecti temporaliter, non poſſunt legibus ejus civilibus, & juri communi totius ejus imperij derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio ſtatuere, ut malè docent nonnulli Juriſtæ, perperam in hunc ſenſum allegantes legem *Omnes populi*, ff. de juſtitia & jure, ubi ſolùm dicitur, civitates Imperatori ſubjectas habere poteſtatem condendi leges proprias, & ſuis moribus accommodatas. Quod intelligendum eſt de legibus non contrarijs legibus imperialibus, quæ ſcilicet, quamvis aliquid novum & diverſum ſtatuant, non tamen repugnans & contrarium.

Dico tertiò, tribus modis lex anteà acceptata abrogari poteſt: primò, per expreſſam revocationem Principis; ſecundò, per conſtitutionem novæ legis priori repugnantis; tertiò per contrariam conſuetudinem. 24.

Concluſio patet quoad omnes partes. Advertendum tamen eſt, quòd ſi abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia ſine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si verò lex ſimpliciter & purè revocetur abſque novæ legis conſtitutione, deſinit quidem lex in re ipſa eſſe, hoc ipſo, quòd legiſlator interiùs eam apud ſe revocat, nullo adhuc dato ſigno externo revocationis, manet tamen adhuc ejus obligatio in ſubditis ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat, debet ſubditis intimari, & quidem publicè, ad vitanda ſcandala, & morum diſſimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis legem non ſervarent alijs adhuc ſervantibus, & ſervari debere credentibus ob ignorantiam revocationis illius, quod maximam in republica deformitatem, diſſimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam ſint caſus, in quibus ceſſat obligatio legis humanæ? 25.

Reſpondeo obligationem legis humanæ ceſſare primò, ſi ejus obligatio reddatur nociva. Secundò, ſi ejus obſervatio fiat incompoſſibilis cum lege naturali, vel divina. Tertiò, ſi ratione ſubjecti, vel alicujus circumſtantiæ particularis lex fiat moraliter impoſſibilis. Demùm quando ceſſat tota & integra ratio, propter quam lex fuit lata, eo ipſo ceſſat legis obligatio, ut docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez, & alij, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppoſitum doceat; licèt enim fateatur, quòd quando leges præcipiunt actus de ſe indifferentes, ut ferre, aut non ferre arma, exportare, aut non exportare triticum, & ſimilia, ceſſent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quòd quando lex præcipit actum de ſe bonum, non ceſſat, deficiente fine extrinſeco, quem legiſlator intendit, quia, inquit, bonitas intrinſeca, quâ pollet, eſt finis proximus & intrinſecus legis.

Oppoſita tamen ſententia videtur probabilior, 26.

quia

Digitized by Google

quia nimirùm lex non obligat, niſi juxta voluntatem legiſlatoris, à quo fertur; neque continuat obligationem, niſi perſeverante moraliter eadem voluntate: Atqui ceſſante totâ & integrâ ratione propter quam legem tulit, non perſeverat moraliter voluntas obligandi: Ergo ceſſante totâ illâ ratione, lex non ampliùs obligat. Major patet, Minor probatur, quia legiſlator non habuit voluntatem obligandi, niſi dependenter ab illa ratione, & propter illam; ſive actus alioquin habeat intrinſecam bonitatem, ſive non: At ceſſante ratione motivâ, vel cauſâ finali propter quam aliquid volumus, deſinimus illud velle, cùm impoſſibile ſit ſtare actum voluntatis ſublatô ejus objectô formali: Ergo ceſſante totâ & integrâ ratione propter quam legiſlator legem tulit, & voluit eam obligare, ceſſat quoque voluntas obligandi.

27. Confirmatur: Si lex præcipiat jejunium ſemel in hebdomada ad Deum placandum propter aliquam neceſſitatem publicam, ceſſante publicâ neceſſitate ceſſat obligatio jejunij, quamvis citra illam neceſſitatem jejunium ſit actus virtutis habens bonitatem & honeſtatem intrinſecam temperantiæ: Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinſecè bonum, ſi tamen ceſſat cauſa adæquata legis, ſeu tota ratio motiva propter quam fuit lata, ceſſat ejus obligatio.

28. Dixi ceſſante *cauſâ adæquatâ*, quia ſi lex lata fuit ob plures cauſas, ceſſante unâ, modò non ceſſent aliæ propter quas lata eſt, non ceſſat obligatio legis. Sicut quia lex baptiſmi lata eſt non ſolùm ad tollendum originale, ſed etiam ad conſignandum hominem Chriſtianæ Religioni, eumque à cæteris ſectis diſtinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua Sacramenta ſuſcipienda; tametſi prima cauſa ceſſaret, & peccatum originale per ſanctificationem in utero matris eſſet ſublatum, nihilominùs adhuc lex baptiſmi propter alias cauſas, propter quas lata eſt, obligaret.

DISPUTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæſtionem 98. D. Thomæ uſque ad 106.

HActenùs de lege humana fuſe diſſeruimus, nunc agendum nobis eſt de lege Divina poſitiva, cujus neceſſitatem demonſtrat S. Thomas ſupra quæſt. 91. art. 4. ubi quatuor aſſignat rationes, cur lex Divina ultra naturalem & humanam neceſſaria fuerit. Primò, inquit, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et ſiquidem homo ordinaretur tantùm ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis ſupra legem naturalem, & ſupra legem humanitùs poſitam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ; ideo neceſſarium fuit, ut ſupra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad ſuum finem lege divinitùs datâ. Secundò, quia propter incertitudinem humani judicij, præcipuè de rebus contingentibus & particularibus, contingit de actibus humanis diverſorum eſſe diverſa judicia, ex quibus etiam diverſæ & contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo abſque omni dubitatione ſcire poſſit, quid ei ſit agendum, & quid vitandum, neceſſarium fuit, ut in actibus proprijs dirigeretur per legem divinitùs datam, de qua conſtat quod non poteſt errare. Tertiò, quia de his poteſt homo legem facere, de quibus poteſt judicare: judicium autem hominis eſſe non poteſt de interioribus motibus, qui latent, ſed ſolùm de exterioribus actibus, qui apparent, & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, ut in utriſque actibus homo rectus exiſtat; & ideo lex humana non potuit cohibere & ordinare ſufficienter interiores actus, ſed neceſſarium fuit quod ad hoc ſupervenirет lex Divina. Quartò quia lex humana non poteſt omnia, quæ malè fiunt, punire, vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, ſequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod eſt neceſſarium ad converſationem humanam: ut ergo nullum malum improhibitum & impunitum remaneat, neceſſarium fuit ſupervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.

Licèt verò lex divina variè dividi poſſit, communis tamen ejus diviſio eſt in veterem, quæ à tempore Moyſis uſque ad Chriſti paſſionem & mortem inter Iſraelitas viguit; & novam, quæ à Chriſto data & inſtituta uſque ad conſummationem ſæculi perſeverabit. De utraque ſigillatim & breviter diſſerendum, & primò de lege veteri, quæ legis novæ & Evangelicæ typus & figura fuit. Undè ſit

ARTICULUS I.

Utrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

AUguſtinus cap. 1. & 46. libri de hæreſibus refert Manichæos & Marcioniſtas, cùm duo ſumma principia invexiſſent, unum bonorum, alterum vero malorum, credidiſſe legem veterem malam eſſe, & à malo principio conditam; novam verò à bono profectam, ſubindeque optimam ac perfectam. Ut hic error refellatur, & veritas Catholica ſtabiliatur:

Dico primò, legem veterem fuiſſe bonam, & ſanctam. 1.

Probatur, quia Deus fuit legis illius Author, ut oſtendemus articulo ſequenti: Ergo non potuit eſſe niſi bona & ſancta, ſicut ipſe bonus & ſanctus eſt. Undè Apoſtolus ad Roman. 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum, & juſtum, & bonum.* Ubi mandatum legis Moſaicæ dicitur ſanctum propter præcepta ceremonialia; juſtum propter judicialia; bonum propter moralia, ut notat D. Thomas hîc qu. 99. art. 4. Concluſio magis patebit ſolutione objectionum, & explicatione locorum Scripturæ, quibus legem illam malam fuiſſe inſinuari videtur.

Objicitur ergo primò: Ezechielis 20. dicitur: *Dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent*: Sed lex non dicitur bona, niſi pro- 2.

propter

pter bonitatem præceptorum quæ continet : Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Reſpondet S. Thomas hic art. 1. ad 1. quod *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cùm tamen per hujusmodi ſe peccatores oſtenderent, unde ſignanter dicitur: Et judicia in quibus non vivent, id eſt per quæ vitam gratiæ obtinere non poſſunt.*

4. Secundò reſponderi poteſt, per illa præcepta non bona Ezechiel. 20. non intelligi legem Moſaicam, ſed præcepta hominum non bona, & judicia iniqua, & ſuperſtitiones ab illis introductas : quæ omnia Deus dicitur dediſſe, id eſt dari permiſiſſe, in pœnam transgreſſionum legis ſuæ. Hunc enim eſſe verum iſtius loci ſenſum, patet ex præcedenti verſu 10. & 11. ubi Deus ſic loquitur : *Ejeci ergo eos de terra Ægypti, & eduxi eos in deſertum. Et dedi eis præcepta mea, & judicia mea oſtendi eis, quæ faciens homo vivet in eis. Inſuper & ſabbatha mea dedi eis, &c.* Ubi per *ſabbata* intelligit præcepta cæremonialia, & per *judicia*, præcepta judicialia. Tum addit verſu 3. *Et irritaverunt me domus Iſrael in deſerto, in præceptis meis non ambulaverunt, & judicia mea projecerunt, quæ faciens homo, vivet in eis; & ſabbatha mea violaverunt vehementer, &c.* Ac denique ſubjungit verſu 25. & 26. ſe in pœnam harum transgreſſionum dediſſe eis, id eſt, permiſiſſe dari, præcepta non bona, &c. alia ſcilicet à præcedentibus, neque à Deo, ſed ab hominibus impoſita. *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent, &c.*

5. Objicitur ſecundò : Ad bonitatem legis pertinet, ut communi ſaluti proficiat: Sed lex vetus non fuit ſalutifera, ſed magis mortifera & nociva; dicit enim Apoſtolus ad Romanos 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam ſine lege aliquando; ſed cùm veniſſet mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus ſum.* Et 2. ad Corinth. 3. *Littera occidit, Spiritus autem vivificat,* ubi nomine litteræ legem intelligit. Item ad Roman. 5. dicitur : *Lex ſubintravit, ut abundaret delictum* : Ergo lex vetus non fuit bona.

6. Reſpondeo cum S. Thoma hic art. 1. ad 2. *quod lex dicitur occidiſſe, non quidem effectivè, ſed occaſionaliter ex ſua imperfectione, inquantùm ſcilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere poſſent quod mandabat, vel vitare quod vetabat, & ſic occaſio iſta non erat data, ſed ſumpta ab hominibus; unde & Apoſtolus ibidem dicit : Occaſione acceptâ peccatum per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quòd lex ſubintravit, ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur conſecutivè, non cauſaliter, inquantùm ſcilicet homines accipientes occaſionem à lege, abundantiùs peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum poſt legis prohibitionem; tum etiam quia concupiſcentia crevit, magis enim concupiſcimus quod nobis prohibetur.*

7. Similia docent ſancti Patres : Auguſtinus enim de ſpiritu & littera cap. 4. quærens cur lex vetus dicatur à Paulo occidere? Reſpondet, legem dici occidere, quòd Spiritûs vitam, id eſt gratiam, vi ſuâ largiri nequiret, & concupiſcentiam prohibendo augeret. *Doctrina* (inquit) *quâ mandatum accipimus, littera eſt occidens, niſi adſit vivificans Spiritus, ubi Sanctus non adjuvat Spiritus, inſpirans pro concupiſcentia mala, concupiſcentiam bonam, id eſt charitatem. Lex illa, quamvis bona, auget prohibendo deſiderium malum ſicut aquæ impetus vehementior fit obice oppoſito; neſcio enim, quomodo hoc ipſum quod concupiſcitur, fit jucundiùs, cùm vetatur.* Et Chryſoſtomus homil. 12. in epiſt. ad Romanos : *Cùm quidpiam concupiſcimus, deinde prohibemur, concupiſcentiæ flamma magis attollitur.* Subdit ibidem, hanc concupiſcentiæ irritationem, non eſſe vertendam vitio legi, ſed homini, *Lex* (inquit) *prohibuit, ut te ab eo abducas, peccatum verò, id eſt ſegnities tua, & mens mala; bono in contrarium uſa eſt; verùm non id medici crimen, ſed ægroti, qui quod accepit medicamentum, eo non rectè uſus eſt; non enim ob id legem Deus dedit, ut concupiſcentiam accenderet, ſed ut reſtingueret, &c.*

8. Objicitur tertiò : Ad Hebræos 8. dicitur vetus teſtamentum culpâ non vacaſſe : *Si prim* (teſtamentum) *culpâ vacaſſet, non utique ſecundi locus inquireretur* : Ergo ex Apoſtolo lex vetus mala fuit & culpabilis.

9. Reſpondeo primò, culpam eo loco non ſumi pro peccato, ſed pro imperfectione, defectu, & infirmitate; ideoque quando Apoſtolus dixit, prius teſtamentum culpâ non vacaſſe, tantùm voluit ipſum teſtamentum imperfectum fuiſſe, & habuiſſe aliquem defectum, eò quòd gratiam non conferret, ad perfectum non adduceret, & ad æternam ſalutem immediatè ſuos obſervatores non eveheret.

10. Reſpondeo ſecundò, ſi nomen culpæ pro reatu peccati ſumatur, ſenſus Apoſtoli eſt, ſi vetus teſtamentum culpâ vacaſſet, id eſt inculpabiles feciſſet obſervatores ſuos, nunquam ſecundo locus relinqueretur, ut exponunt Ambroſius, & D. Thomas ibidem, & Chryſoſtomus homil. 14. in Epiſt. ad Hebræos. Itaque non dicit Apoſtolus, legem veterem non vacaſſe culpâ in ſeipſa; ſed non vacaſſe culpâ in ſuis ſubditis qui eam ſæpe transgrediebantur, quibusve gratiam vi ſuâ non dabat ad non transgrediendum, neque culpam transgreſſionis abolebat vi ſuâ, & ex propriis. Propter quod etiam cap. 7. ejusdem epiſtolæ ad Hebræos; ait Paulus, vetus illud mandatum, propter infirmitatem ejus & inutilitatem, id eſt inefficaciam, reprobatum fuiſſe.

11. Objicitur quartò : Lex ut ſit juſta & bona, debet eſſe poſſibilis ad obſervandum, & ſecundùm naturam, & ſecundùm humanam conſuetudinem, ut ſuprà ex Iſidoro vidimus : Sed hoc non habuit lex vetus, ut conſtat ex illo Petri Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum ſuper cervicem Diſcipulorum, quod neque nos, neque Patres noſtri portare potuimus?* Ergo lex vetus non fuit juſta & bona.

12. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, lex enim Moſaica fuit quidem difficilis, non tamen impoſſibilis; Dei enim gratia Judæis non defuit, quâ illam adimplere poſſent, tametſi gratiam non daret lex ex propriis, ſed ex meritis Chriſti venturi conferret. Erat autem difficilis, ſi conferatur cum lege Evangelica, quæ eſt facilior; quia nimirum lex Moſaica data fuit Judæis, qui erant in ſtatu ſervorum; lex Evangelica data eſt Chriſtianis, qui ſunt in ſtatu filiorum : ſervorum autem conditio difficilior eſt quàm filiorum.

13. Objicitur quintò : Lex illa mala eſt, quæ præcipit aut permittit aliqua mala, & à recta ratione aliena : Sed talis erat lex vetus, præcipiebat enim vel ſaltèm permittebat Levit. 19. odium inimicorum; unde Chriſtus Matth. 5. dicebat Diſcipulis ſuis : *Audiſtis quia dictum eſt : Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum :*

tuum: Ego autem dico vobis, diligite inimicos veſtros. Item Deuteron. 21. permittitur uxorum pluralitas, his verbis: *Si habuerit homo plures uxores, &c.* & cap. 23. permittitur uſura circa alienigenas, & libellus repudii cap 24. Quæ omnia repugnant lege naturali & rectæ rationi, ideóq; fuerunt per Chriſtum ſublata.

14. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, falsò ſupponi odium inimicorum, præcipi Levitici 19. Ibi enim ſic dicitur: *Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ civium tuorum.* Ad id verò quod dicitur Matth. 5. varii varia reſpondent. Quidam enim affirmant, licitum fuiſſe apud Judæos odio proſequi inimicos legales, ut Hethæos, Amorrhæos, Philiſtinos, & reliquos, cum quibus nunquam ex lege paciſci poterant, non tamen privatos & particulares. Alii docent, hæc verba fuiſſe permiſſiva: quatenus Judæis aliqua, quæ cum lege naturæ pugnabant, ad duritiam cordis permittebantur. Alii probabiliùs dicunt, hæc verba Matth. 5. *Audiſtis quia dictum eſt antiquis, &c.* tantùm arguere interpretationem quorumdam Rabinorum deductam ex iis Scripturæ locis, in quibus habetur: *Diliges amicum tuum,* ex quo per falſam illationem a contrariis inferebant: *Ergo odio habendus eſt inimicus.* In hac autem illatione fallebantur, tum quia vox Hebraica, לְרֵעֲךָ *Lereacha*, quæ habetur Levit. 19. verſ. 18. ſignificat ſodalem, familiarem, ſocium; unde notat Mercerus in Theſauro Pagnini, quod in novo Teſtamento vertitur πλήσιον, proximus, qui alteri ſcilicet animo conjunctus eſt. Igitur non præcisè amicum ſignificat, ſed quemcumque proximum; quilibet autem homo, ſive amicus, ſive inimicus, propter naturæ communitatem, eſt noſter proximus. Tum etiam, quia cùm odium inimici ſit intrinſecè malum, pugnétque cum illo legis naturæ principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,* & lex naturalis per legem à Moyſe ſcriptam non eſſet abrogata, eorum Rabinorum illatio & interpretatio non poterat non eſſe falſa, & à vero Scripturæ ſenſu penitùs aliena.

Ad ſecundam probationem dicendum, Deum in veteri lege diſpenſaſſe cum Judæis, ut plures haberent uxores, & ut per libellum repudii poſſent uxores dimittere, & alias ducere. De quo fusè in Tractatu de matrimonio diſp. 1. & 5.

Ad tertiam reſpondent aliqui, Deum tanquam ſupremum Dominum omnium bonorum dediſſe Iſraëlitis jus accipiendi aliquid ſuprà ſortem ab alienigenis, ſubindéque Judæos fœnerando nullam commiſiſſe injuſtitiam. Sed meliùs reſpondetur cum D. Thoma 2.2. quæſt. 78. art. 1. ad 2. uſuram erga alienigenas non fuiſſe approbatam, aut permiſſam in veteri lege, ſed tantùm impunè toleratam pro foro externo & non interno; quemadmodum in Republica minora mala, ad vitanda majora, interdùm impunè à Principibus & Magiſtratibus tolerantur.

15. Objicitur ſextò: Lex vetus bonorum temporalium abundantiam Judæis promittebat, ut conſtat ex illo Deuteron. 28. *Si mandata mea obſervaveris, benedictus eris in agro, in civitate egrediens & ingrediens*: Sed rerum temporalium abundantia, periculoſa & nociva eſt ut plurimùm; *qui enim primi ſunt in divitiis, ſæpè in vitiis*, ut inquit Salvianus de providentia. Cui conſonat illud Poëtæ:

Effodiuntur opes irritamenta malorum.

Unde ab ea abhorruit Salomon, cùm petiit à Domino, *Divitias neque paupertatem dederis mihi*: Ergo lex vetus mala & nociva obſervatoribus ſuis promittebat & conferebat, ſubindeque bona non erat.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem; abundantia enim rerum temporalium, ſolùm nociva eſt, quando in divitiis tanquam in ultimo fine conquieſcimus; ſed ſi iis cum moderatione utamur, & cor ab illis abſtrahamus, earum abundantia ad ſalutem utilis eſſe poteſt. Unde Auguſtinus de divitiis loquens, ſic ait: *Si fuerint ſupra nos, demergent nos; ſi fuerint infra nos, attollent nos.* 1

§. II.

Statuitur ſecunda concluſio, & legis veteris utilitas declaratur.

DIco ſecundò, legem veterem non ſolùm fuiſſe bonam, ſed etiam utilem.

Probatur concluſio exponendo varias legis hujus utilitates. 17. Prima eſt, quòd per eam cognoſcebant homines ſe eſſe peccatores, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 3. *Per legem cognitio peccati,* & cap. 7. *Peccatum non cognovi niſi per legem*: Hæc autem cognitio non potuit non eſſe illis valde utilis & proficua, ſicut enim via ad recuperandam ſanitatem, eſt cognitio ſuæ infirmitatis; ita via ad gratiam juſtificantem, eſt cognitio ſui peccati.

Hinc oritur ſecunda utilitas legis, cùm enim viderent Judæi ſe eſſe peccatores, & indigere Chriſto Redemptore, cœperunt eum ſummo deſiderio expectare, ut patet ex illo Pſalmi 145. *Domine inclina cœlos tuos & deſcende.* Iſaiæ 64. *Utinam diſrumperes cœlos, & deſcenderes.* Et iterum: *Rorate cœli deſuper, & nubes pluant juſtum.* Et Cantic. 1. *Oſculetur me oſculo oris ſui.* In quæ verba, in perſona Iſraëlitarum, præclarè ait Doctor mellifluus: *Non loquatur mihi Moyſes, ſiquidem imperitioris linguæ factus eſt mihi: Ieremias neſcit loqui, quia puer eſt; Iſaiæ labia immunda ſunt; omnes Prophetæ elingues ſunt: ipſe ipſe, quem loquuntur, oſculetur me oſculo oris ſui.* Hanc utilitatem breviſſimè complexus eſt D. Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera, cap. 19. cùm ait: *Lex data eſt, ut gratia quæreretur; gratia data eſt, ut lex impleretur.*

Tertia utilitas eſt, quòd Judæi per legem Moſaicam, non tantùm cognoſcebant ſe eſſe peccatores, & indigere gratiâ Chriſti, ut jamdictum eſt, ſed etiam paulatim diſponebantur & erudiebantur ad altiorem Chriſti doctrinam ſuſcipiendam, unde ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noſter fuit in Chriſto.* Præſertim verò, quia talis lex proponebat illis umbras, figuras, involucra, ſub quibus Chriſtus promittebatur. Proponebat, inquam, cruenta animalium ſacrificia, ut inde aſſurgerent ad inveſtigandum cruentum ſacrificium in cruce. Proponebat Circumciſionem, figuram Baptiſmi; purificationes, figuram pœnitentiæ; Agnum paſchalem, figuram Euchariſtiæ; æneum ſerpentem, figuram Chriſti in cruce pendentis, & ſic de cæteris.

Quarta utilitas, Lex Moſaica metu acerbiſſimarum pœnarum Iſraelitas in officio continebat, & à peccato deterrebat, ſicque rigore ſuo valdè proderat illis, præſertim cùm propter ſuam ruditiem & feritatem aliter in officio contineri non poſſent. Unde Hieronymus ad illud

ad

ad Galatas 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto: *Pædagogus* (inquit) *parvulis aſſignatur, ut laſciviens refrenetur ætas, & prona in vitia corda teneantur, dum tenera in ſtudiis eruditur infantia, & ad majores diſciplinas metu pœnæ coercita præparatur. Itaque & laſcivienti populo lex Moyſis adinſtar pædagogi ſeverioris appoſita eſt, ut cuſtodiret eis, & futuræ fidei præpararet.*

§. III

Statuitur tertia concluſio, & in quo ſenſu lex Moſaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.

Dico tertiò, licèt lex Moſaica fuerit bona & utilis, tamen non fuit perfecta, ſed imperfecta, non poſitivè ſed negativè & comparativè, id eſt, minùs perfecta, quàm lex Evangelica.

Prima pars conſtat primò, ex eo quòd lex
18. Moſaica gratiam juſtificantem, in qua perfectio & efficacia ad æternam ſalutem conſequendam conſiſtit, non conferret: Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt.* Et Paulus ſæpiùs ait juſtitiam non eſſe ex lege, ſed ex fide in Chriſtum. Et ad Galat. 4. ejus Sacramenta vocat *infirma & egena elementa*, id eſt vacua gratiæ, quam tantùm ſignificabant. Et ad Hebræos 7. ait: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Hanc rationem egregiè illuſtrat D. Thomas
19. hic art 1. ubi ſic diſcurrit: *Perfecta bonitas eſt in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid eſt tale, quod per ſe eſt ſufficiens inducere ad finem; imperfectum autem bonum eſt, quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen ſufficit ad hoc quod ad finem perducat: ſicut medicina perfectè bona eſt, quæ hominem ſanat; imperfecta autem eſt, quæ hominem adjuvat, ſed tamen non ſanare poteſt. Eſt autem ſciendum, quòd eſt alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ: Legis enim humanæ finis, eſt temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantùm ad illa mala quæ poſſunt perturbare pacificum ſtatum civitatis; finis autem legis divinæ eſt perducere hominem ad finem fœlicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, & non ſolùm per actus exteriores, ſed etiam per interiores; & ideo illud quod ſufficit ad perfectionem legis humanæ (ut ſcilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non ſufficit ad perfectionem legis divinæ, ſed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem fœlicitatis æternæ, quod quidem fieri non poteſt, niſi per gratiam Spiritus Sancti, per quam diffunditur Charitas in cordibus noſtris, quæ legem adimplet; Gratia enim Dei, vita æterna, ut dicitur Roman. 6. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reſervabatur enim hoc Chriſto, quia dicitur Ioan. 1. Lex per Moyſem data eſt; gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt; & inde eſt quòd lex vetus bona quidem eſt, ſed imperfecta, ſecundùm illud Hebr. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Secunda etiam pars concluſionis ab eodem
20. S. Doctore ſuprà quæſt. 91. art. 5. in corp. ſic declaratur & probatur: *Attenditur perfectio & imperfectio legis, ſecundùm tria quæ ad legem pertinent, Primò enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune ſicut ad finem. Quod quidem poteſt eſſe duplex, ſcilicet bonum ſenſibile & terrenum; & ad tale bonum ordinabatur directè lex vetus, unde ſtatim Exodi 3. in principio legis invitatur populus ad Regnum terrenum Chananæorum. Et iterùm bonum intelligibile & cæleſte, & ad hoc ordinat lex nova; unde ſtatim Chriſtus ad Regnum cælorum in ſuæ prædicationis principio invitavit, dicens pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum, Matth. 4. Et ideò Auguſtinus dicit 4. contra Fauſtum, quòd temporalium rerum promiſſiones in Teſtamento veteri continentur, & ideò vetus appellatur, ſed æterna vitæ promiſſio ad novum pertinet Teſtamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus ſecundùm ordinem juſtitiæ, in quo etiam ſuperabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, ſecundùm illud Matth. 5. Niſi abundaverit juſtitia veſtra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum, & ideò dicitur, quòd lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad obſervantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: Lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus noſtris infunditur per gratiam Chriſti, quæ in lege nova confertur, ſed in lege veteri figurabatur; & ideò dicit Auguſtinus contra Adamantium Manichæi Diſcipulum, quòd brevis differentia legis & Evangelij, timor & amor.*

Plura alia ſunt in quibus lex nova veterem 21.
ſuperat, & lex Moſaica Evangelicæ inferior eſt. Inprimis enim lex Moſaica fuit imperfectior Evangelicâ, ex parte cauſæ efficientis, nam licèt utraque Deum Authorem habuerit, tamen lex vetus per Moyſem, nova per Chriſtum Deum & hominem data eſt; juxta illud Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt.*

Secundò fuit etiam imperfectior lex Moſai- 22.
ca, ex parte eorum quibus tradita fuit; nam lex nova lata eſt pro omnibus hominibus, & orbe univerſo, juxta illud Chriſti Matth. ultimo. *Euntes docete omnes gentes, &c.* At Moſaica ſoli populo Judæorum lata eſt, ut docet D. Thomas hic quæſt. 98 art. 4. & patet ex ejus prœmio Exodi 20. *Ego ſum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, &c.*

Tertiò lex Moſaica fuit imperfectior ratio 23.
ne durationis, nam lata fuit ad tempus, uſque ad Chriſti adventum, juxta illud Apoſtoli ad Galat. 3. *Lex propter tranſgreſſiones poſita eſt, donec veniret ſemen*: Id eſt, lex Moyſis lata eſt, ut tranſgreſſiones & peccata cohiberet, donec Chriſtus Abrahæ ſemen veniret. Lex autem Evangelica in perpetuum, uſque ad mundi conſummationem, duratura eſt, juxta illud Chriſti Matth. 26. *Hic eſt Calix Sanguinis mei, novi & æterni Teſtamenti.* Ubi novum Teſtamentum, æternum appellatur, quia nullo unquam tempore antiquabitur, nullúmque Teſtamentum illi ſuccedet, ut docet Anſelmus ad cap. 13. epiſtolæ ad Hebræos. Vel Teſtamentum æternum dicitur, eò quòd gratiæ charitatis, & gloriæ Teſtamentum ſit, quæ tria ſempiterna ſunt. Unde Cajetanus ad Hebræos 8. *Teſtamentum* (inquit) *novum, manet in æternum, æterna enim eſt gratia, quæ hic inchoatur, & in patria conſummatur, ſemper novos reddens eos in quibus eſt.*

Quartò, lex Moſaica fuit etiam imperfectior 24.
ratione materiæ, nam ultra præcepta moralia juris naturalis, continebat alia plurima ceremonialia & judicialia, quæ difficillimum erat obſervare. Propter quod Petrus Act. 15. dicebat: *Quid tentatis imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod neque Patres noſtri, neque nos portare potuimus?* Lex autem Evangelica pauca habet, præter moralia, vi legis naturalis neceſſaria. Unde Auguſtinus epiſt. 118. *Levi jugo ſuo Chriſtus nos ſubdidit, & ſarcinæ levi. Sacramentis numero* pau-

paucißimis, obſervatu facillimis, ſignificatione præſtantißimis, ſocietatem novi populi colligavit. Nec obſtat quòd in lege Evangelica ſint aliqua præcepta difficilia, ut præceptum de unitate & indiſſolubilitate matrimonii, de neceſſitate confeſſionis,& ſimilia; illa enim propter abundantiam gratiæ, quæ à Chriſto in lege nova confertur,redduntur facilia, juxta illud Iſaiæ 10. *In die illa auferetur onus ejus de humero tuo, & jugum ejus de collo tuo, & computreſcet jugum à facie olei.*

25. Quintò lex Moſaica fuit imperfectior ex parte modi quo data eſt, fuit enim deſcripta in lapidibus,miniſterio Angelorum. At lex nova fuit ſcripta in cordibus & mentibus hominum, per ipſum Dei hominis verbum, cooperante Spiritu Sancto, per abundantiam gratiæ & illuminationis. De quo fuſiùs diſp. ſequenti art. 2.

ARTICULUS II.

An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit?

26. SIcut Manichæi, ut ſupradiximus, negarunt legem Moſaicam fuiſſe bonam, ſic etiam conſequenter affirmarunt,non à Deo,ſed a Diabolo datam eſſe, ut refert Auguſtinus in lib. de hæreſibus cap. 46. ubi ponit hoc eorum dogma: *Deum, qui legem per Moyſem dedit, & in Hebræis Prophetis locutus eſt, non eſſe verum Deum, ſed unum ex principibus tenebrarum.* Similiter Ptolomæus apud Epiphanium hæreſi 33. aſſerebat Moſaicam legem datam fuiſſe à tribus, quorum nullus eſſet verus Deus,nempe partim a mundi opifice, quem Deum eſſe nolebat, ſed numen quoddam ſecundarium; partim a Moyſe, & partim a ſenioribus populi Judaici.

27. Ex Catholicis verò Origenes homil. 16. in Numer. Hieronymus in cap. 19. Matthæi, circa illa verba: *Ad duritiem cordis veſtri permiſit vobis Moyſes*, Hugo Cardinalis, & Beda ibidem, exiſtimant, legem Moſaicam, comprehenſam in Exodo, Levitico, Numeris, & Deuteronomio, eſſe quidem majori ex parte à Deo ipſo traditam; veruntamen aliqua ejus præcepta fuiſſe lata à Moyſe, ex propria ejus authoritate, proprioque arbitrio; cujuſmodi fuiſſe putant legem de libello repudii. Item Alphonſus Salmeron diſp. 61. & 62. in Acta Apoſtolorum, docet legem Moſaicam, quâ parte continet præcepta ceremonialia & judicialia, non habere Authorem Deum, ſed Moyſem, qui ejus non ſolùm promulgator, quoad hanc partem, ſed & propriè author fuerit.

Demùm aliqui ſancti Patres, quos refert Baradas lib. 1. de prærogativis novi teſtamenti cap. 15. cenſent legem Moſaicam non fuiſſe datam à Deo Moyſi, miniſterio Angelorum, ſed ab ipſo Verbo divino, in aëreo corpore viſo, Moyſi immediatè traditam. Quod etiam innuere videtur Eccleſia in una ex ſeptem Antiphonis, quas ante natale Domini cantat in veſperis, in qua ſic ait: *O Adonai, & dux domûs Iſrael, qui Moyſi in igne flamma rubi apparuiſti, & ei in Sina legem dediſti, veni ad redimendum nos in brachio extento.* Ut hæreticorum error refellatur, & vera ac communis ſententia declaretur, ſit

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur legem veterem fuiſſe à Deo datam, & omnia illius præcepta fuiſſe à Deo inſtituta.

DIco primò, legem veterem fuiſſe datam à Deo.

Concluſio eſt certa de fide, ac definita in Tridentino ſeſſ. 4. decreto de Canonicis ſcripturis, ubi ſic dicitur: *Omnes libros tam veteris quàm novi teſtamenti, cùm utriuſque unus Deus ſit auctor, Eccleſia Catholica, pari pietatis affectu ac reverentiâ, ſuſcipit & veneratur.* Colligitur etiam apertè ex Scriptura, nam Chriſtus Matth. 15. loquens de lege Moſaica, appellat eam mandatum Dei, cùm ait: *Irritum feciſtis mandatum Dei, propter traditiones veſtras.* Et Apoſtolus ſæpè affirmat, Patrem Chriſti fuiſſe authorem veteris teſtamenti, ut ad Romanos 1. & Hebræos 1. 28.

Ratio etiam ſuffragatur, nam ut diſcurrit D. Thomas hic art. 2. Ejuſdem eſt proponere finem, & diſponere media ad finem: Sed lex Evangelica eſt finis legis Moſaicæ, juxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *Finis legis Chriſtus*: Ergo idem Deus, qui eſt author legis Evangelicæ, eſt etiam author legis Moſaicæ. 29.

Dices: Opera Dei ſunt perfecta, ut dicitur Deuteron. 32. At lex Moſaica non eſt perfecta, ut articulo præcedenti diximus: Ergo Deus non eſt author illius. 30.

Reſpondeo quòd licèt lex Moſaica non ſit abſolutè perfecta, quia deeſt illi aliquid quod habet lex Evangelica, nempe virtus & efficacia juſtificandi, & perducendi ad regnum cœlorum, eſt tamen perfecta in ſuo genere; quia cum ex ſuo genere debeat eſſe umbra ſeu figura legis Evangelicæ, in eo genere nihil illi deeſt. Ita D. Thomas hîc art. 2. ad 1. ubi ſic ait: *Nihil prohibet aliquid non eſſe perfectum ſimpliciter, quod tamen eſt perfectum ſecundùm tempus; ſicut dicitur aliquis puer perfectus non ſimpliciter, ſed ſecundùm temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, ſunt quidem perfecta ſecundum conditionem eorum quibus dantur, etſi non ſint perfecta ſimpliciter; & talia fuerunt præcepta legis, unde Apoſtolus dicit ad Galat. 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto.*

Dico ſecundò, omnia mandata, quæ ſunt ſcripta in veteri lege, fuiſſe à Deo inſtituta, nec ullum a Moyſe propriâ authoritate eſſe datum.

Probatur primò ex capite 20. Exodi verſu 1. ubi lex Moſaica incipit tradi his verbis: *Locutuſque eſt Dominus cunctos ſermones hos, Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo ſervitutis: non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi ſculptile, &c.* Deinceps verò traduntur ſub eodem tenore verborum omnia legis illius præcepta, ſive moralia, & ad Decalogum pertinentia, ſive ceremonialia, & judicialia, repetendo ſubinde, & inculcando ſæpiùs verba illa: *Hæc dicit Dominus*, aut: *Locutus eſt Dominus ad Moyſem dicens, &c.* Nam cap. 21. verſu 1. ubi præcepta judicialia tradi incipiunt, Deus ſic Moyſi loquitur: *Hæc ſunt judicia quæ propones eis: ſi emeris ſervum Hebræum, ſex annis ſerviet tibi, &c.* Et cap. 25. verſu 2. in quo de præceptis ceremonialibus agitur, ſic dicitur: *Locutuſque eſt Dominus ad Moyſem dicens: Loquere filiis Iſrael, ut tollant mihi primitias.* Ex quibus patet, non eſſe admittendam diſtin-

Digitized by Google

diſtinctionem illam Salmeronis in præcepta Decalogi, & in præcepta ceremonialia, quòd illa fuerint immediatè a Deo tradita, authoritate, ut ipſe loquitur, ſuppoſiti & virtutis; iſta verò immediatione tantùm virtutis, inſpirando ſcilicet Moyſi quæ vellet immediatè ab ipſo conſtitui authoritate ſibi à Deo datâ; hæc enim diſtinctio nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ locis relatis ſignificat, omnia illa præcepta ſimili modo fuiſſe ab ipſo Deo lata, & Moyſi tradita, ut ea promulgaret.

32. Probatur ſecundò concluſio: Si aliquod præceptum legis fuiſſet à Moyſe propriâ authoritate datum, maximè præceptum de libello repudij: Sed ne quidem tale præceptum fuit à Moyſe propriâ authoritate datum: Ergo omnia mandata veteris legis fuerunt a Deo inſtituta, nec ullum à Moyſe propria authoritate datum fuit. Major eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, Minor verò probatur ex eo quòd per libellum repudij dabatur facultas diſſolvendi prius matrimonium, ut oſtendemus in Tractatu de matrimonio diſp. 5. art. 2. At nullus hominum propriâ authoritate poteſt dare talem facultatem, juxta illud Chriſti in Evangelio Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non ſeparet*: Ergo præceptum de libello repudij fuit a Deo inſtitutum, non verò à Moyſe propriâ authoritate datum.

33. Dices, Lex vetus vocatur lex Moyſis, Lucæ 2. Malach 4. aliisque locis; & ipſe Moyſes non promulgator ſolùm, verùm etiam legislator fuiſſe dicitur à Clemente Romano, aliisque Patribus: Ergo aliqua hujus legis præcepta à Moyſe propriâ authoritate fuêre tradita.

Reſpondeo iis locis quibus lex vetus, Moyſis lex appellatur, vocari etiam legem Domini, aut apertè ſignificari fuiſſe traditam à Deo. Nam Lucæ 2. ſic dicitur: *Poſtquam impleti ſunt dies purgationis ejus, ſecundùm legem Moyſi, tulerunt illum in Ieruſalem, ut ſiſterent eum Domino ſicut ſcriptum eſt in lege Domini*: ad ſignificandum ſcilicet, eandem eſſe legem Domini ut authoris, & Moyſis ut promulgatoris: qui eadem de cauſa legislator vocatur à Clemente Romano, aliisque Patribus. Et Malach. 4. Deus ſic loquitur: *Mementote legis Moyſi ſervi mei, quam mandavi ei in Horeb, ad omnem Iſrael, præcepta & judicia.*

34. Adverte autem, quod quando dicimus, legem Moſaicam eſſe verè divinam, & non hominum, ſed Dei ipſius authoritate immediatè latam, loquimur de lege contenta libris Moyſis, ab Exodo ad Deuteronomium incluſivè; neque enim negamus, alias quaſdam obſervationes & leges fuiſſe poſteà humanâ authoritate additas, de celebrando quot annis feſto Phurim Eſther 9. & de feſto Scenopegiæ 2. Machab. 1. & ſimilibus.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo, lex Moſaica data fuerit, breviter declaratur.

35. Dico tertiò, lex vetus data eſt in monte Sinai. Patet ex illo Levitici 26. *Hæc ſunt judicia atque præcepta, & leges, quas dedit Dominus inter ſe & filios Iſrael in monte Sinai per manum Moyſi.* Nec obſtat quod Deuteron. cap. 1. 4. & 5. & lib. 3. Regum cap. 8. & Malach. 4. alibique ſæpius dicitur, legem veterem fuiſſe datam in monte Horeb. Hanc enim diſſentionem bene componit D. Hieronymus in locis Hebraicis, verbo *Horeb*, dicens eundem montem duplici nomine fuiſſe nuncupatum, & nunc Sina, nunc Horeb appellatum. Addunt aliqui, verùm non eſſe, nomen Sinai fuiſſe nomen quaſi appellativum illius montis, a vicino deſerto, quod vocabatur ſolitudo Sinai: nomen autem Horeb, fuiſſe proprium & præcipuum, magiſque excelſam partem illius ſignificaſſe, à qua mons totus vocatus ſit mons Horeb, & mons Dei.

Dico quartò, lex vetus fuit à Deo tradita Moyſi per Angelos, & ab eodem promulgata.

36. Patet ex Scriptura, nam S. Stephanus Act. 7. de Moyſe ſic ait: *Hic eſt qui fuit in Eccleſia in ſolitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, & cum Patribus noſtris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Et ad Galat. 3. Apoſtolus dicit: *Quid igitur lex? Propter transgreſſiones poſita eſt, & ordinata per Angelos in manu mediatoris*, Moyſis ſcilicet, qui de ſeipſo ait Deuter. 5. *Ego ſequeſter & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, ut annunciarem vobis verba ejus.* Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos dictus eſt ſermo, &c.* Ubi per ſermonem illum intelligit legem Moſaicam, ut patet ex verbis ſequentibus: comparat enim illam cum lege Evangelica, & ſignificat hanc eſſe differentiam inter legem veterem & novam, quod vetus tanquam lex ſervitutis tradita fuerit per Angelos, qui Dei ſervi & miniſtri ſunt; lex autem nova, quia lex eſt gratiæ, tradita ſit per ipſum Dei filium.

37. Favent etiam SS. Patres, præſertim Dionyſius lib. de cœleſti Hierarchia cap. 4. ubi hæc ſcribit: *Has divinas viſiones, Patres noſtri perceperunt, per medias cœleſtes virtutes. An non & ſacram legislationem, eloquiorum traditio, velut per ſe quidem datam ex Deo Moyſi donatam, ut etiam vere nos doceat, divinos eam eſſe & ſacros characteres? Docet autem ſapienter & hoc Theologia, per Angelos eum in nos provenire tanquam divino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc eſt, per prima, ſecunda in divinum reduci.*

38. Nec deeſt etiam ratio ſeu congruentia, quam aſſignat D. Thomas hîc art. 3. Lex enim vetus erat imperfecta, & quaſi diſpoſitio quædam ad legem novam: Ergo conveniens fuit, ut nova daretur à Chriſto Domino, vetus autem à miniſtris. Sic enim fit in artibus ordinatis, ut ſupremus artifex per ſuos miniſtros diſponat ea quæ neceſſaria ſunt ad opus, ipſe verò ultimam perfectionem adhibeat.

39. Nec obeſt, quòd ille qui loquebatur Moyſi dicebat: *Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti.* Hoc enim dicebat, non in perſona propria, ſed in perſona Dei, quem repræſentabat. Unde Gregorius magnus in præfatione libri Job cap. 2. *Angelus qui Moyſi apparuiſſe ſcribitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur: Angelus propter hoc quod exteriùs loquendo ſerviebat; Dominus autem dicitur, quia interiùs præſidens loquendi efficaciam miniſtrabat. Cùm ergo loquens, ab interiori regitur, & per obſequium Angelus, & per inſpirationem Dominus nominatur.*

Michaëlem autem perſonam Dei tunc geſſiſſe, cùm lex lata eſt, multiſque Angelorū millibus ſtipatum, in montem Sinai veniſſe, Pantaleo Diaconus docet apud Surium in encomio D. Michaëlis: *Michael* (inquit) *Angelorum ductor* longè

longè maximus, & excellentiſſimus miniſter divinæ legis, quæ data fuit in monte Sina, &c.

40. Plura verò mirabilia & terribilia in eo mõte contigerunt, cùm Decalogi lex per illum promulgata eſt. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tanquam ex fornace, aſcendebat fumus. Nubes denſiſſima montem operiebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ ſeu buccinæ perſtrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat, ut poſſet exaudiri à toto populo circumſtante, id eſt, à tribus hominum millionibus, qui tunc aderant in circuitu montis.

41. Porrò qualis fuerit illa buccina diſputant Interpretes. Judæi fabulantur fuiſſe cornu illius arietis, qui ab Abrahamo pro Iſaac fuit immolatus, Geneſ. 22. Alii verò communiter æſtimant, tubam illam fuiſſe æream, non corneam; & Angelum per colliſionem aëris edidiſſe talem ſonum, qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire ſolet.

Sed quidquid ſit de hoc, notandum eſt, duplicem fuiſſe ſonum illius tubæ ſeu buccinæ. Unum confuſum, quo populus Judaicus evocabatur ex remotioribus caſtrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paulò poſt promulgandam audiret. Alterum diſtinctum & articulatum, quo Angelus in ipſo monte exiſtens, & Dei perſonam gerens, populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

42. Notandum etiam cum D. Auguſtino epiſt. 119. & Leone Papâ ſerm. 1. de Pentecoſte, promulgationem legis Moyſis, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta ſunt. Nam primò ſicut lex Moſaica promulgata eſt die quinquageſimo poſt Paſcha, id eſt in die Pentecoſtes, ſic etiam lex Evangelica, ut conſtat Act. 2. Secundò, ſicut illa in monte Sinai, ita iſta in monte Sion promulgata eſt, juxta illud Iſaiæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Tertiò, ſicut ibi audita ſunt tonitrua & fulgura, ita hic *factus eſt repente de cælo ſonus, tanquam advenientis Spiritus vehementis.* Quartò, ſicut ibi apparuit ignis & fumus; ita hic *apparuerunt diſpertitæ linguæ tanquam ignis.* Quintò, ſicut ibi timore perculſi ſunt Judæi, ita hic Apoſtoli. Demùm ſicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perſtrepebat, ita hic tuba Evangelica Apoſtolorum ore inſonuit, ejuſque ſonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICULUS III.

Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?

43. Triplicia fuerunt præcepta legis Moſaicæ, moralia, cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæſt. 99. Et colligitur ex illo Deuter. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum, & juſtum, & bonum.* Ubi Apoſtolus legem veterem vocat mandatum ſanctum, propter cæremonialia, juſtum, propter judicialia, bonum, propter moralia, ut obſervat S. Doctor art. 4. quæſtionis citatæ.

44. Ratio etiam ſuffragatur, finis enim legis Moſaicæ erat dirigere populum Judaicum, & convenienter ordinare, tum in iis quæ ſpectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ; tum etiam in iis quæ ad cultum divinum, & ad juſtam politiam pertinent. Ad primum data erant præcepta moralia; ad ſecundum, cæremonialia; ad tertium, judicialia. Et per hæc tria ſimul ſumpta homo convenienter ordinabatur circa ſeipſum, circa Deum, & circa proximum; ac per ea, ſi benè obſervarentur, Reſpublica Judæorum in fœlici & florenti ſtatu conſervanda erat, ut Deus illis promiſerat Deuteron. 28.

Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hic qu. 100. art. 11.) ſunt in triplici differentia: nam quædam (inquit) ſunt communiſſima, & adeò manifeſta, quòd ſunt quaſi fines præceptorum; unde in eis nullus poteſt errare ſecundùm judicium rationis. Quædam verò ſunt magis determinata, quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa hujuſmodi contingit judicium humanum perverti, hujuſmodi editione indigent; & hæc ſunt præcepta Decalogi: Quædam verò ſunt, quorum ratio non eſt adeò cuilibet manifeſta, ſed ſolùm ſapientibus. Et iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, tradita à Deo populo per Moyſen & Aaron. Sed quia ea quæ ſunt manifeſta, ſunt principia cognoſcendi ea quæ non ſunt manifeſta, alia præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujuſdam additionis ad ipſa: nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum; cui ſuperadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; ſicut habetur Deuteron. 18. *Non inveniatur in te qui luſtret filium ſuum, aut filiam ſuam, ducens per ignem, nec ſit maleficus, neque incantator, nec Pythones conſulat, neque Divinos, nec quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium: ſuperadditur autem ei prohibitio blaſphemiæ, Levit. 24. & prohibitio falſæ doctrinæ, Deuteron. 13. Tertio verò præcepto ſuperadduntur omnia ceremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum ſuperadditur præceptum de honorificatione ſenum, ſecundùm illud Levit. 19. *Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis*; & univerſaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod eſt de prohibitione homicidij, additur prohibitio odii & cujuſlibet molitionis, contra proximum; ſicut illud Lev. 19. *Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui*, & etiam prohibitio odii fratris, ſecundùm illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione adulterii, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricii, ſecundùm illud Deuteron. 24. *Non erit meretrix de filiabus Iſrael, neque fornicator de filiis Iſrael:* & iterum prohibitio vitii contra naturam, ſecundùm illud Levit. 18. *Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione uſuræ, ſecundùm illud Deuteron. 18. *Non fœneraberis fratri tuo ad uſuram*; & prohibitio fraudis, ſecundùm illud Deuteronomii 25. *Non habebis in ſacculo diverſa pondera*; & univerſaliter 45.

,, ter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ
,, & rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto,
,, quod eſt de prohibitione falſi teſtimonii, ad-
,, ditur prohibitio falſi judicii, ſecundum illud
,, Exodi 23. *Nec tu judicis plurimorum acquieſce*
,, *ſententiæ, ut à veritate devies*; & prohibitio
,, mendacii, ſicut ibi ſubditur, *mendacium fugies*;
,, & prohibitio detractionis, ſecundùm illud
,, Levit. 19. *Non eris criminator & ſuſurro in popu-*
,, *lis*. Aliis autem documentis (putà præcepto
,, de non concupiſcenda uxore alterius ad coe-
,, undum, & præcepto de non concupiſcenda re
,, qualibet, vel qualicunque poſſeſſione alterius
,, ad poſſidendum illegitimè præter conſenſum
,, ejus & voluntatem) nulla alia adjunguntur;
,, quia per ea univerſaliter omnis mala concu-
,, piſcentia prohibetur. Hæc S. Thomas, quibus
differentiam præceptorum moralium veteris legis luculenter exponit.

46. Quoad præcepta verò cæremonialia, Genebrardus, ſub finem Chronologiæ, ex Burgenſi, & aliis Doctoribus, aſſerit, ea in antiqua lege uſque ad numerum ſexcentorum tredecim aſcédiſſe; ex quibus erant ducenta quadraginta octo affirmativa, tot ſcilicet quot ſunt in homine membra & oſſa, & trecenta ſexaginta quinque negativa, quot in anno dies numerari ſolent. Omnia tamen ad quatuor genera revocari poſſunt. Alia enim erant de ſacrificiis, quorum tria erant genera in antiqua lege, nempe holocauſtum, hoſtia pacifica & hoſtia pro peccato, quorum differentiam explicabimus in Tractatu de virtutibus cardinalibus diſp. 3. art. 1. ubi de religione agemus. Alia de Sacramentis, quæ varia extiterunt in antiqua lege, tam pro laicis, quàm pro Sacerdotibus & miniſtris templi; ut Circumciſio, Agnus paſchalis, conſecratio Sacerdotum, eſus panis propoſitionum, ablutio manuum & pedum, raſio pilorum, & ſimilia, de quibus ait S. Thomas hîc quæſt. 102. art. 5. Item in veteri lege quædam erant præcepta cæremonialia de rebus ſacris, quæ ad divinum cultum tanquam inſtrumenta & adminicula ordinabantur, inter quas iſtæ erant præcipuæ, Tabernaculum, Arca fœderis, continens duas legis tabulas, virgam Aaronis, quæ fronduerat, & urnam auream cum manna; propitiatorium, quod erat ad inſtar cujuſdam menſæ ex auro puriſſimo, menſa panum propoſitionis; altare thymiamatis ſeu incenſi, in quo incendebatur thus, & alia aromata ſuaviſſimi odoris; altare holocauſti, in quo omnes victimæ offerebantur; & demùm varia vaſorum genera, nempe acetabula, phialæ, thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortariola, lucerna, &c. de quibus accuratè diſſerunt Joſephus lib. 3. antiquitatum, & Ribera lib. 3. de Templo Salomonis. Denique in veteri lege aliqua erant præcepta cæremonialia de aliquibus obſervantiis legalibus, quibus ex decreto Dei populus Judæorum diſcernebatur ab aliis Gentibus, inter quæ præcipuæ erant, abſtinentia à ſuffocato, ſanguine, pinguedine, carne ſuilla; ab animalibus, quæ non haberent ungulam diviſam, ſed ſolidam & unitam, quæque etiam non ruminarent; manducatio panum azymorum, lactucarum agreſtium, & aliorum id genus, quorum ſignificationem fusè ac eruditè explicat S. Thomas quæſt. 102. art 6. Ejusdem generis hæc erant: *Non coques hædum in lacte matris ſuæ. Non arabis in bove & aſino. Veſte quæ ex duobus texta eſt non indueris. Non indueris veſtimento, quod ex lana, linoque contextum eſt. Qui tetigerit mortuum, immundus erit uſque ad veſperam.*

De præceptis judicialibus abundè differit S. Thomas quæſt. 104. & 105. ubi ea ad quatuor 47.
capita revocat. Nam quædam præſcribunt certum ordinem juſtitiæ inter Principem & populum, quædam inter ipſos cives, quædam inter populum & extraneos; quædam denique inter domeſticos ejuſdem familiæ. Exempla paſſim ſunt in Scriptura: v.g. pro Principe dantur præcepta quomodo creandus ſit, quomodo ſe gerere debeat erga populum, & viciſſim populus erga illum. Similiter pro populo & civibus inter ſe dantur præcepta emptionis & venditionis, & aliorum contractuum. Pro extraneis dantur præcepta de ſuſceptione advenarum & peregrinorum, & de modo belli gerendi contra hoſtes. Denique pro domeſticis leges ſunt de viro & uxore, de parentibus & liberis, de dominis & ſervis, de conſanguineis & affinibus, an ſint inter eos ineunda matrimonia, & cætera alia.

Differunt autem hæc præcepta à moralibus, 48.
quòd moralia ad legem naturæ proximè pertineant; judicialia verò valde remotè, cùm tantùm ſint determinationes eorum quæ generaliter in jure naturali continentur: v.g. jure naturali fures puniendi ſunt, jure autem illo judiciali pœna mortis eis infligitur. A ceremonialibus verò tripliciter differunt. Primò, quia ceremonialia pertinebant ad cultum divinum, judicialia ad juſtitiam cum proximo ſervandam. Secundò, quia ceremonialia per ſe primò inſtituta erant ad Chriſtum & myſteria Chriſtianæ religionis ſignificanda & figuranda, non autem judicialia. Ex quo ſequitur tertium diſcrimen, nempe quòd ceremonialia omnia deſierint, imò & mortifera ſint; judicialia verò aliqua adhuc remaneant, non quidèm quatenus à veteri lege ſunt præſcripta, ſed ſolùm quatenus ſunt à Regibus & Legislatoribus in utilitatem publicam aſſumpta; alia verò mortua quidèm ſint, non tamen mortifera, cùm abſque peccato obſervari poſſint, ut ex dicendis articulo ſequenti patebit.

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata ſit?

§ I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

Dico primò, lex vetus de facto abrogata eſt, 49.
& deſiit obligare.

Concluſio eſt certa de fide, & definita ab Apoſtolis in Concilio Jeroſolymitano ſuper hac quæſtione habito, eamque paſſim docet Paulus in ſuis epiſtolis, præſertim ad Rom. 6. verſu 15. ad Galat. 3. verſu 19. ad Epheſ. 2. verſu 14. & ad Coloſſ. 2. verſu 16.

Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Tranſlato* 50.
Sacerdotio neceſſe eſt ut legis tranſlatio fiat: Atqui Sacerdotium veteris legis tranſlatum eſt in Sacerdotium novæ legis, ut totâ epiſtolâ ad Hebræos contendit Apoſtolus: Ergo & ipſa lex tranſlata eſt in novam, ſicque tandèm abrogata, de facto deſiit obligare.

Si autem quæras, cur abrogata fuerit? Re- 51.
ſpondeo primò, illam abrogatam eſſe propterea, quòd vetus teſtamentū imperfectū eſſet & infirmum.

Digitized by Google

A mum. Unde Apoſtolus ad Hebræos 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundò, quia grave jugum erat. Quam abrogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cùm dixit: *Quid tentatis Deum, imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod nec Patres noſtri, nec nos portare potuimus?* Terriò, quia continebat tantùm figuras, quæ per Chriſtum impletæ ſunt. Unde Bernardus homil. 1. ſuper Miſſus eſt: *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertranſiit.* Vel ut ait Hieronymus in cap. 4. ad Galatas: *Priuſquam Chriſti in toto orbe Evangelium coruſcaret, habuerunt ſuum fulgorem præcepta legalia; poſtquam verò maius Evangelicæ gratiæ lumen effulſit, & Sol iuſtitiæ toti mundo ſe prodidit, ſtellarum lumen abſconditum eſt, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippenſes 3. ubi hæc ſcribit: *Supervacaneus eſt lychnus, ſi Sol apparuerit, ſupervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt ſapientiam; inutile lac nutricis iis qui ſolido cibo veſcuntur. Palea fert frumentum, ſed poſtquam collectum eſt frumentum, palea ejicitur; ita lex Chriſtum oſtendit, poſtquam autem is apparuit, ea eſt deinceps ſupervacanea:* Demum Chriſtus (teſte Apoſtolo ad Epheſios 2.) *fecit utraque unum*, id eſt ex duobus populis, Ethnico & Judaico, fecit unum ovile, ac proinde debuit diſſolvere medium parietem legis Moſaicæ, qui ſeparabat unum populum ab alio, & ambos unâ eâdémque lege Evangelica concludere.

52. Dices, legem Moſaicam in ſacris Litteris prædicari in æternum duraturam: Baruch. 3. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ eſt in æternum.*

Reſpondeo cum D. Thoma hîc quæſt. 103. art. 3. ad 1. legem veterem duobus modis dici poſſe æternam: primò quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, partim verò in aliis Scripturæ locis continentur; hæc enim ſemper vigent & vigebunt, cùm ſint juris naturalis; ſecundò etiam quoad cæremonialia, quandoquidem licèt hæc abrogata ſint, quoad ſignificationem, durant tamen adhùc & durabunt, quoad rem ſignificatam, nempe Chriſtum & religionem Chriſtianam. Addo quod, lex vetus ejusq; præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum fuère ſtatuta, & ſine certo termino in ipſa legis promulgatione definito: Statuta enim & præcepta, quæ ita feruntur, ſolent vocari perpetua, in communi uſu loquendi; eodem ſenſu, quo leges omnes dicuntur eſſe perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.

53. Dico ſecundò, legem Moſaicam non ceſſaſſe ante Chriſti mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Moſaicam ceſſaſſe ante mortem Chriſti in ipſa inſtitutione Baptiſmi, per quam ceſſavit obligatio Circumciſionis, & conſequenter totius legis Moſaicæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut ſignificat Paulus ad Galat. 3.

54. Probatur concluſio multipliciter: Primò quia lex Moſaica umbratilis erat & figurativa, ſubindéque non ceſſavit, donec ejus umbræ & figuræ impletæ fuerint. At illæ non fuère impletæ uſque ad mortem & paſſionem Chriſti, & antequam Chriſtus jam expiraturus diceret, *Conſummatum eſt*: Ergo lex Moſaica non ceſſavit ante Chriſti mortem & paſſionem.

Secundò, Chriſtus uſque ad mortem legem ſervavit & ſervari præcepit; nam Matth. 8. leproſo ſanato præcepit adire Sacerdotem, ut ſecundùm legem munus offerret quod Moyſes mandaverat. Et Matth. 23. dixit: *Super Cathedram Moyſi ſederunt Scribæ & Phariſæi; omnia ergo quæcunque dixerint vobis ſervate & facite.* Item pridie quàm pateretur, cum Diſcipulis agnum paſchalem immolavit: Ergo ante ejus mortem lex Moſaica non ceſſaverat, ſed adhuc obliga- 5
B bat. Unde Lucæ 22. dicitur: *Venit dies azymorum, in qua neceſſe erat occidi Paſcha, &c.* id eſt neceſſitate præcepti, quod Chriſtus antequam moreretur, adimplere voluit.

Tertiò, ſicut tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt ut & legis tranſlatio fiat, ut ait Apoſtolus ad Hebræos 7. ita manente ſacerdotio legem manere neceſſe eſt: Sed ſacerdotium legis Moſaicæ non fuit tranſlatum uſque ad paſſionem & mortem Chriſti; Apoſtolus enim ad Hebræos 9. affirmat prius tabernaculum habuiſſe ſtatum, donec per Chriſti mortem propalaretur Sanctorum via: quamdiu autem tabernaculum illud Moſaicum habuit ſtatum, habuit & ſacer-
C dotium: Ergo lex Moſaica ante Chriſti mor- & paſſionem non fuit abrogata. 56.

Quartò, teſtamentum vetus, quod eſt idem atque lex, non ceſſavit niſi per novum: Sed hoc non cœpit obligare niſi per mortem Chriſti, eò quòd teſtamentum non valeat, niſi intercedat mors teſtatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus l. 1. ff. de teſtamentis: Ergo teſtamentum non ceſſavit niſi uſque ad mortem Chriſti. 57.

Dices primò, Lucæ 16. dicitur: *Lex & Prophetæ uſque ad Ioannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex uſque ad Ioannem prophetaverunt*: Ergo lex vetus ceſſavit, quando Joannes Bapti-
D ſta prædicare cœpit. 58.

Sed nego conſequentiam, ſenſus enim horum verborum eſt, quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, prædixerint Chriſtum eſſe venturum; ille autem jam veniſſe oſtenderit. Vel quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, promiſſiones temporales prædicaverint; exinde verò cœperit evangelizari Regnum Dei, conſiſtens in bonis ſpiritualibus: Hoc enim Chriſtus dixit reſpondens Phariſæis ipſum irridentibus, quod nimium affectum erga divitias reprehenderet, earúmque contemptum doceret; quaſi in hoc diſſentiret à lege & Prophetis promittentibus bona temporalia.

E Dices ſecundò, Baptiſmus qui eſt primum novæ legis Sacramentum, fuit à Chriſto inſtitutus ante mortem: Ergo præceptum Baptiſmi cœpit obligare ante mortem Chriſti, ſubindéque præceptum Circumciſionis obligare deſiit ante paſſionem Chriſti. 59.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; quamvis enim Baptiſmus fuerit à Chriſto inſtitutus ante mortem, non fuit tamen in præcepto niſi poſt paſſionem & reſurrectionem Chriſti, ut docet D. Thomas 3. p. quæſt. 66. art. 2. his verbis: *Neceſſitas utendi hoc Sacramento indicta fuit homini poſt paſſionem & reſurrectionem; tum quia in paſſione Chriſti terminata ſunt figuralia*

Digitized by Google

figuralia ſacramenta, quibus ſuccedit Baptiſmus, & alia ſacramenta novæ legis; tum etiam quia per Baptiſmum configuratur homo paſſioni & reſurrectioni Chriſti, & inquantum moritur peccato, incipit novam juſtitiæ vitam; & ideò oportuit Chriſtum priùs pati & reſurgere, quàm hominibus indiceretur neceſſitas ſe configurandi morti & reſurrectioni Chriſti. Unde licèt inſtituto Baptiſmo, ante Chriſti mortem & reſurrectionem, non fuerit circumciſio neceſſaria neceſſitate medii, cùm ad delendum peccatum originale illa non eſſet unicum medium, ſed ad hoc ſufficeret Baptiſmus; erat tamen neceſſaria neceſſitate præcepti, nam ita erat legi antiquæ inſerta, ut ſignum eſſet fidelium qui legem illam profitebantur, illoque proinde uti, dum lex illa perſiſteret, neceſſarium fuit ex Dei præcepto.

60 Dico tertiò, legem Moſaicam ceſſaſſe in ipſa Chriſti morte & reſurrectione. Eſt contra Scotum, Gabrielem Suarem, & alios, exiſtimantes legalia non fuiſſe omnino & completè extincta, niſi in ipſo die Pentecoſtes, in quo facta fuit ſolemnis promulgatio legis Evangelicæ. Eſt tamen D. Thomæ hîc quæſt. 103. art. 3 ad 2, ubi hæc ſcribit: *Myſterium redemptionis humani generis completum fuit in paſſione Chriſti, unde tunc Dominus dixit, Conſummatum eſt, ut habetur Ioan. 19. & ideò tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi jam veritate eorum conſummata; in cujus ſignum in paſſione Chriſti, velum templi legitur eſſe ſciſſum. Matth. 27. & ideò ante paſſionem Chriſti, Chriſto prædicante & miracula faciente, currebant ſimul lex & Evangelium; quia jam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum; & propter hoc mandavit Chriſtus Dominus ante paſſionem leproſo, ut legales ceremonias obſervaret.*

61 Ideò docent SS. Patres: Auguſtinus enim ſer. 114 de tempore ſic ait: *Velum templi ſcinditur, quia ſynagoga honore nudatur, obſervatio antiqua diſſolvitur.* Ambroſius lib. 10. in Lucam cap. 23. *Etiam velum templi ſcinditur, quo myſteriorum ſynagoga prophanatio declaretur.* Cæſarius homil. 6. in Paſchate, ſub finem: *Velum templi ſcinditur. Velum ornamentum tabernaculi eſt: Coruſcante igitur gratiâ, Eccleſia ædificatur, Synagoga deſtruitur.* Demum Leo Papa ſerm. 6. de paſſione, Caipham veſtes proprias ſcindentem, quaſi Chriſtus blaſphemaſſet, lepidè irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc veſtium ſuarum ſciſſuram, oſtendiſſe ſe mox ſui ſacerdotii honore ſpoliandum.

62 Confirmatur ex communi conſenſu Hieronymi & Auguſtini in Epiſtolis quas ſibi mutuò de legalibus ſcripſere, quibus docent, poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, legales ceremonias mortuas fuiſſe, id eſt, vim obligandi amiſiſſe, quamvis Hieronymus exiſtimaverit, illas poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, nedum mortuas, ſed etiam mortiferas fuiſſe, adeò ut quicumque eas ſervaſſet (ſeclusâ ignorantiâ aut errore invincibili) peccaſſet: Ergo immeritò & ſine ſufficienti fundamento, Scotus & Suarez, ab illis diſſentiunt.

63 Poteſt inſuper concluſio quatuor rationibus ſuaderi. Prima eſt: Cùm lex Moſaica umbratilis & figurativa fuerit, debuit adveniente veritate quam figurabant, ceſſare: Sed per Chriſti mortem & reſurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Chriſtus jam moriturus ſignificavit, cùm dixit, *Conſummatum eſt*: Ergo in morte & reſurrectione Chriſti lex Moſaica ceſſavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa ſerm. 7. de paſſione: *Ut umbra cederent corpori, antiqua obſervantia novo excluditur ſacramento; hoſtia in hoſtiam tranſit, ſanguine ſanguis auferetur, & legalis feſtivitas, dum mutatur, impletur.*

64 Secunda: Chriſtus in cœna ultima novum condidit teſtamentum, quod morte deinde & reſurrectione ſuâ confirmavit: Ergo vetus quaſi ſenio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum eſt. Conſequentia patet, valet enim teſtamenti poſterioris, revocat vim prioris, quotieſcumq; poſterius conditur ad revocandum prius, ut patet in Romanis; Atqui novum teſtamentum conditum eſt, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apoſtolus ad Hebræos 10. his verbis: *Aufert primum, ut ſequens ſtatuat.* Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt*: Ergo, &c.

65 Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod ſumus liberati à peccato, infert Paulus quod ſumus pariter & à jugo legis exempti: Sed in morte & reſurrectione Chriſti ſumus à peccato liberati: Ergo & à lege veteri. Unde idem Apoſtolus ibidem ait, quod ſicut mulier in morte viri libera ſit à lege matrimonii, ita ſynagoga in morte Chriſti, à legis obligatione liberata eſt.

66 Quarta ratio ſumitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 7. *Translato ſacerdotio, neceſſe eſt, ut & legis translatio fiat*: Ergo ceſſante ſacerdotio veteris legis, ipſam quoque legem veterem ceſſaſſe neceſſe eſt; quandoquidem juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia neceſſaria inter legem & ſacerdotium: Atqui ſacerdotium veteris legis, in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit; tunc enim ſacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in ſacerdotium Chriſti translatum, ut colligitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 9. *Chriſtus aſſiſtens Pontifex futurorum bonorum, per amplius & perfectius tabernaculum non manufactum, id eſt non hujus creationis, ſed per proprium ſanguinem introivit ſemel in ſancta, æterna redemptione inventâ*: Ergo lex vetus in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit, & penitus abrogata eſt, etiam quoad præcepta moralia; nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Moſaicæ ſunt, ſed quatenus ſunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua eſt.

67 Dixi autem, *in ipſa Chriſti morte & reſurrectione*, tum quia cùm lex vetus non ſolùm paſſionis & mortis Chriſti, ſed etiam ejus reſurrectionis figura & umbra extiterit, ante reſurrectionem Chriſti nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia ſacerdotium Aaron, quod erat proprium legis veteris, non debuit aboleri, donec ſacerdotium Chriſti eſſet conſummatum, & in perfectione atque indefectibilitate conſtitutum, quod non habuit uſque ad ejus reſurrectionem, in qua ipſe Chriſtus vitam immortalem & indefectibilem reaſſumpſit; unde tunc ſolùm adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es ſacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech.* Adde, quod obligatio Baptiſmi, qui eſt totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit ſolùm poſt reſurrectionem Chriſti, cum ipſa die reſurrectionis, Chriſtus ejus præceptum propoſuerit, dicendo Apoſtolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Ergo tunc ſolùm & non antea ceſſavit lex vetus.

68 Contrà iſtam concluſionem objiciunt Adverſarii: Lex Moſaica non priùs deſiit, quàm Evangelica cœperit obligare, cùm generatio iſtius, ſit corruptio illius, juxta illud Apoſtoli ad Epheſ.

2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id eſt legem Moſaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chryſoſtomus, Theophilactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecoſtes: Ergo ante illum diem lex Moſaica obligare non deſiit. Majorem ut certam ſupponunt, Minorem verò ſic probant. Lex ante ſui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecoſten: Ergo ante diem Pentecoſtes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia uſq; ad tempus Pentecoſtes Apoſtoli non propoſuerunt populo publicè Evangelium; tum etiam, quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, niſi quinquageſimo die a Paſchate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, niſi poſt quinquaginta dies à Paſchate ſive reſurrectione Chriſti; promulgationem enim legis Moſaicæ, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, ſuprà art. 2. in fine oſtenſum eſt.

69 Huic argumento quod eſt præcipuum Adverſariorum fundamentum, reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem eſſe legis promulgationem; unam eſſentialem, & legi ſufficientem, quæ fit quando princeps ut publica perſona illam proponit & intimat ſuis ſubditis in coria exiſtentibus; altera ſolemnis & accidentalis, atque ad tollendam ſubditorum ignorantiam ordinata; quæ fit cùm lex à præcone per ſingulas provincias, aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc ſecundo genere promulgationis, ſolùm in die Pentecoſtes promulgata fuerit ab Apoſtolis ut Chriſti præconibus; ipſo tamen die reſurrectionis fuit à Chriſto propoſita & intimata Diſcipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde à die reſurrectionis cœpit habere vim legis ex ſe obligantis, quamvis hæc promulgatio non ſufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcuſabiles ab ejus tranſgreſſione. Ex quo patet ad primam potentiam Minoris. Ad ſecundam verò ſimiliter dico, legem Moſaicam promulgatione ſufficienti ad rationem legis fuiſſe promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moyſi in monte Sina, tunc enim locutus eſt Deus ut Princeps & Legiſlator, ſubindeque ex eo tempore præcepta illius legis lata à Deo vim legis habuerunt, adeò ut ipſius publicatio facta deinde à Moyſe toti populo, non habuerit vim promulgationis neceſſariæ ad eſſentiam legis, ſed tantùm declarationis, ne homines ignorantià ab ejus obligatione excuſari poſſent. Quare licèt publicatio illa veteris legis facta per Moyſem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apoſtolos in die Pentecoſtes, hinc tamen non fit, iſtam fuiſſe neceſſariam ad rationē & eſſentiam legis Evangelicæ, ſed tantùm ad tollendam ignorantiam ipſius.

Ad ſolutionem alterius argumenti, quod contra noſtram concluſionem fieri poſſet, Advertendum eſt, quod licèt à paſſione & reſurrectione Chriſti, uſque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitùs erat inutilis, ſicut & modò, ſed quandiu permanſit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumciſionem, à peccato originali juſtificabantur; illique qui bona fide legem illam obſervabant, ſalvabantur; divinam namque bonitatem decebat, ut quandiu ſuſtinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodeſſet illis, qui bonâ fide illam obſervabant; unde pro illis valebat diſpenſatio & permiſſio per legem data repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures ſimul.

ARTICULUS V.

Utrum lex Moſaica ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera?

PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut conſtat ex Epiſtola ejus ad Auguſtinum, quæ inter Epiſtolas ipſius Auguſtini connumeratur undecima; diſtinxit enim ſolùm duo tempora, unum ante paſſionem Chriſti, in quo legalia non erant mortua, quaſi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam, pro ſuo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea obſervantes; alterum poſt paſſionem Chriſti, in quo non ſolùm mortua (id eſt non habentia virtutem & obligationem) ſed etiam mortifera fuerunt, ita ſcilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea obſervarent. 70 Oppoſitum docuit Auguſtinus epiſt. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi diſtinxit tria tempora. Unum ante Chriſti paſſionem, in quo legalia neq; erant mortifera, neque mortua. Aliud poſt tempus Evangelii divulgati, in quo legalia ſunt mortua & mortifera. Tertiū autem eſt tempus medium, ſcilicet à paſſione Chriſti, uſq; ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea obſervare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis converſi erant ad Chriſtum, poterant illa licitè obſervare, dummodo non ſic ponerent ſpem in eis, quod ea reputarent neceſſaria ad ſalutem, quaſi ſine legalibus fides Chriſti juſtificare non poſſet. Auguſtinum ſecutus eſt D. Thomas hic quæſt. 103. art. 4. ad 3. aliique Theologi communiter, cum quibus

71 Dico, legem Moſaicam non fuiſſe mortiferam ſtatim atque ceſſare cœpit illius obligatio, ſed aliquo tempore poſt illius abrogationem, fuiſſe licitum ſervare illius præcepta cæremonialia, quamvis non eſſet neceſſarium.

Probatur efficaciter, quia ipſimet Apoſtoli uſurparunt cæremonialia iis in locis, ubi jam lex Moſaica deſierat obligare, factâ jam ſufficienti promulgatione legis Evangelicæ: ut patet ex Actorum 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit, & cap. 18. ubi more Nazaræorum totondit caput in Cenchris; & c. 21. ubi de conſilio Jacobi Apoſtoli & ſeniorum, uſus eſt legali purificatione cum Judæis, ut illos ſibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingreſſus eſt. Demum cap. 15. ejuſdem libri, in Concilio Apoſtolorum ſtatutum fuit, ut Chriſtiani abſtinerent à ſanguine, & à ſuffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

72 Reſpondet D. Hieronymus Epiſtolâ citatâ, nunquam Apoſtolos poſt reſurrectionem Chriſti legalia obſervaſſe ſecundum veritatem, ſed ſolùm ex quadam pia ſimulatione, ne ſcādalizarent Judæos, & eorum converſionem impedirēt.

Verùm ſi cæremoniæ illæ tunc fuiſſent mortiferæ, ut ſentit Hieronymus, non potuiſſent licitè uſur-

uſurpari ſimulatoriè ab Apoſtolis; quia contra fidei profeſſionem eſt, uti cultu ſuperſtitioſo & profiteri exteriùs falſam religionem; cujuſmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, ſi jam erant ſuperſtitioſi & mortiferi. Item ſi licuiſſet Apoſtolis uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus, licuiſſet ſimiliter uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Gētilium, ut faciliùs converterent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Judaicis, ſimulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremus, ſicut contra Hieronymum rectè argumentatur S. Auguſtinus Epiſtolis citatis. Addit S. Thomas loco ſuprà citato, *Indecens videri quod Apoſtoli ea occultarent propter ſcandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod ſimulatione uterentur in his quæ pertinent ad ſalutem fidelium.*

73 Poteſt inſuper ſuaderi concluſio optimâ congruentia, quâ utitur D. Auguſtinus ad probandū poſt abrogationem legis Moſaicæ, per aliquod tempus fuiſſe licitum legalia ſervare, uſque ad ſufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non eſſet neceſſarium. Sicut enim (inquit) ſolemus homines mortuos aliquandiu ante ſepulturam ſervare, ut cum honore ſepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva poſt Chriſti mortem ſervari non poterant, ut mortua uſque ad perfectam Evangelii divulgationem ſervari, ut cum honore mortua mater ſynagoga ſepeliretur & ne homines exiſtimarent, ſi ea ſtatim rejecta fuiſſent, veterem legem fuiſſe abominabilem, perinde ac Gentilium cultum, quem nulla unquam mora ſuſtinere Apoſtoli voluerunt.

74 Dices, ſi licitum erat poſt abrogationem legis Moſaicæ per aliquod tempus legalia ſervare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galatas 2. reprehendere Petrum Apoſtolum, eò quòd illa ututnaret, ſeque à gentilibus Antiochenis recens converſis ſegregaret, ut viveret Judaicè cum Judæis, qui Jeroſolymis à Jacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui ut dicitur ad Galat. 2. reprehenſibilis erat: Ergo poſt abrogationem legis Moſaicæ, non licitum fuit ſervare legalia.

Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, Petrus enim jure fuit reprehenſus à Paulo, non quod ſimpliciter uteretur cæremoniis Judaicis, poſt abrogationem legis Moſaicæ (quod ipſemet Paulus ſæpiùs fecerat, ut ſuprà oſtendimus] ſed quod uteretur cum aliqua imprudentia & ſcandalo infirmorum, adeò ut Chriſtiani ex ejus facto inducerentur ad exiſtimandum obſervationem legalium eſſe adhuc neceſſariam, & ita quodammodo cogerentur judaizare, ut ſignificant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. cap. 2. *Si tu Iudæus cùm ſis gentiliter vivis, & non Iudaicè, quomodo cogis gentes judaizare?* Solutio eſt D. Thomæ hic q. 103. art. 4 ad 2. ubi hæc ſcribit. *Non peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia obſervabat, quia hoc ſibi licebat tanquam ex Iudæis converſo; ſed peccabat in hoc, quod circa legalium obſervantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne ſcandalizaret Iudæos, ita quod ex hoc ſequebatur Gentilium ſcandalum.*

Quæres, quo præciſè tempore cœperit lex

75 Moſaica eſſe mortifera?

Reſpondeo hoc eſſe dubium & incertum, valde tamen probabile eſſe quod plerique Theologi docent, illam ſolùm cœpiſſe eſſe mortiferam quadrageſimo circiter poſt Chriſti mortem anno, poſtquam Evangelium ſufficienter jam toto orbe Judæis promulgatum fuit per Apoſtolos, templumque Jeroſolymitanum, unà cum ſtatu Reipublicæ Judaicæ à Romanis Imperatoribus everſum; tunc enim non erat amplius neceſſarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condeſcenſu erga Judæos, tandiu Dei vocationi rebelles.

DISPVTATIO XII.

De Lege Divina nova.

Ad quæſt. 106. D. Thomæ, & duas ſequentes.

HActenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum miniſterio dedit Moyſi, in monte Sina, totique populo Judaico; nunc de lege, quam Chriſtus tulit, & Eccleſiæ ſuæ tradidit, ac per gratiam Spiritus ſancti fidelium cordibus indidit, quæ variis ſolet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova ſeu novum Teſtamentum appellatur, eò quòd ſicut vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta illud Poëtæ Ecloga 3. 1

Nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor:
Nunc frondent ſylvæ, nunc formoſiſſimus annus.

Ita adveniente lege gratiæ, omnia penitus innovata ſunt, ſecundùm illud Apoſtoli ad Cor. 5. *Vetera tranſierunt, ecce facta ſunt omnia nova.* Unde ibi Chryſoſtomus: *Rerum*, inquit, *vices jam mutatæ ſunt, ut & anima nova & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & teſtamentum, & vita, & menſa, & veſtis. & uno verbo dicam, omnia nova ſunt.* Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Eſt*, ait, *canticum novum allegoricè, novi Teſtamenti cantio; tunc enim nova omnia facta ſunt, & creatura nova. & novus homo. & vita nova, & nova mandata. & nova gratia, & novæ pollicitationes.* Similiter Theophilactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum tranſiit novaque nobis anima, & novum corpus factum eſt. & pro Iudaicis omnibus, nova nobis facta ſunt omnia.* Denique Gregorius magnus homil. 32. in Evang. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ noſtræ veteri, contrarietatem oppoſuit novitatis ſuæ.*

Secundò, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Author operis imperfecti in Matth. *Evangelium eſt bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cæleſtis, peccatorum remiſſio, adoptio filiorum, mortuorum reſurrectio, immortalis vita, hæreditas regni cæleſtis, poſſeſſio gloriæ ſempiternæ, ſocietas Angelorum, & communicatio Spiritus, & fraternitas Chriſti & paternitas Dei.* 2

Dicitur tertiò, lex gratiæ, quia vi ſua, & ratione ſui ſtatus, dat gratiam ſanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apoſtolus ad Romanos 1. *Non enim erubeſco Evangelium, virtus enim Dei eſt in ſalutem omni credenti.* In quem locum hæc ſcribit Anſelmus: *Virtus, quia gratiam præſtat, per cujus auxilium valeamus facere quod præcipit.* Eademque de cauſa vocatur etiam lex Spiritûs vitæ, & lex libertatis, quia liberat à lege & ſervitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Moſaicæ. 3

Quartò, vocatur lex fidei, propter majorem expreſſionem, & determinationem articulorum fidei, Trinitatis, Incarnationis, &c. Et lex gratiæ propter efficaciam ſacramentorum, ut ait ſan- 4

ctus Thomas quodlibeto quarto, articulo 13.

5 Denuo lex amoris ſeu charitatis appellatur, quia, ut bellè quidam ait, amor charitatis eſt veluti lex ſalica Chriſtianiſmi. Vel quia, ut dicit Auguſtinus, lib. adverſus Adimantum cap. 17. *Hæc eſt breviſſima & apertiſſima differentia duorum teſtamentorum, timor & amor.* Addo, quod lex vetus cum terrore, nova promulgata eſt cum amore; cœpit enim promulgari à Petro, ipſo die Pentecoſtes, quo Spiritus ſanctus, cujus peculiare nomen eſt amor, Apoſtolis ſeſe infudit, & in eorum cordibus Spiritum charitatis effudit, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Ad quod reſpiciens Bernardus Epiſt. 107 admirabundus exclamat: *O geminum, ipſumque firmiſſimum erga nos amoris argumentum: Chriſtus moritur; meretur ergo amari. Spiritus afficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iſte ut ametur. Ille multam dilectionem nobis commendat, iſte dat. In illo cernimus quod amemus, ab iſto ſumimus unde amemus. Charitatis ergo ab illo occaſio, ex iſto affectio.*

ARTICULUS I.

Vtrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet?

6 CAlvinus in cap. 4 Epiſtolæ ad Galat. aſſerit, Chriſtum nullam legem novam tuliſſe, ſed ſolùm à lege antiqua nos liberaſſe: *O miſerabilem,* inquit, *inſitiam! O pernicioſum errorem prædicantium Chriſtum tanquam novum legiſlatorem. Quaſi veterem legem abrogaverit, ut novam Chriſtianis omnibus legem imponeret. Non fuit id Chriſti officium, ſicut ipſe dixit. Non miſit Deus filium ſuum in mundum, ut iudicet mundum, ſed ut ſalvetur mundus per ipſum.* Et alio loco; *Ego,* inquit, *non iudico quemquam. Non habuit profectò Chriſtus id operis ac muneris, ut novam inſtitueret legem, ſed ut ab hominum cervicibus ſervile illud legis iugum auferret. Hoc illud eſt, quod Paulus clamat, Deum miſiſſe filium ſuum factum ſub lege, ut eos qui ſub lege erant, redimeret. Noſtri verò novitij Theologi, divino adverſantes conſilio, pro liberatore legiſlatorem, qui nos in duriſſimam tradat ſervitutem, ſuſcipiendum docent.* Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica ſententia declaretur,

7 Dico, Chriſtus inſtituit novam legem ad Chriſtianos pertinentem.

Probatur primò ex Scriptura, nam in veteri teſtamento promittitur Meſſias venturus ut legiſlator, & novam legem laturus: Jeremiæ 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriam domui Iſrael, & domui Iuda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in viſceribus eorum.* Quæ verba de Chriſto, ejuſque fœdere & lege dicta eſſe interpretatur Apoſtolus ad Hebræos 8. & 10. Item Iſaiæ 2. ſic dicitur: *Et erit in noviſſimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & aſcendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Iacob, & docebit nos vias ſuas, & ambulabimus in ſemitis eius; quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Quæ de Meſſia, ejuſque lege dicta eſſe, ex ipſo textu manifeſtum eſt. Et cap. 33. de eodem Meſſia ſic ait: *Dominus iudex noſter, Dominus legifer noſter, Dominus rex noſter, ipſe ſalvabit nos.* Denuo in Evangelio Chriſtus paſſim loquitur de ſua lege: Joan. 14. *Mandata mea ſervate.* Joan. 10. *Si præcepta mea ſervaveritis, manebitis in dilectione mea.* Matt. 28. *Docete eos ſervare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Iis qui ſine lege erant, factus ſum tanquam ſine lege eſſem, cùm ſine lege Dei non eſſem, ſed in lege eſſem Chriſti.* Et ad Hebræos 2. confert inter ſe Chriſtum & Moyſem, tanquam duos legiſlatores, alterum veteris, alterum novi teſtamenti; & ait, ſi tranſgreſſores legis à Moſe datæ puniti ſunt, multò magis tranſgreſſores legis à Chriſto puniendos eſſe. Quapropter meritò Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 21. ſic pronunciat: *Si quis dixerit Chriſtum Ieſum à Deo hominibus datum fuiſſe ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legiſlatorem cui obediant, anathema ſit.* Quibus verbis Calvini error manifeſtè proſcribitur.

B Probatur ſecundò conclusio: Ad providentiam Regis pertinet ſtatuere leges, ad regni conſervationem, & Reipublicæ tranquillitatem neceſſarias vel utiles. Pertinet etiam ad Providentiam Summi Pontificis leges ferre in iis, quæ ad cultum Dei, & ad bonum Eccleſiæ ſpectant: Sed Chriſtus fuit Rex Eccleſiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tractatu de Incarnatione diſp. 22. artic. 3. & 4. oſtendemus: Ergo fuit etiam Legiſlator, & debuit utroque nomine leges Eccleſiæ neceſſarias vel utiles ſtatuere, per quas ad finem propoſitum, qui eſt ſalus æterna, promoveri poſſit. Porro ſicut regia dignitas convenit Chriſto cum ſingulari excellentia, nulli alteri conceſſa, ut loco citato declarabimus, ita & poteſtas legiſlativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione ſuppoſiti divini, unde jus ab eo conditum vocatur divinum ſimpliciter. Secundò, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus concluſione ſequenti, triplicis generis ſunt. Tertiò, quia per talem poteſtatem legem veterem potuit abrogare. Denuo, quia fuit ampliſſima in univerſum mundum: Matth. 28. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.* 8

Contra iſtam concluſionem objici poteſt illud Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia autem & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt,* quo ſignificari videtur, Moyſem fuiſſe Legiſlatorem, non verò Chriſtum, ipſumque nullam tuliſſe legem, ſed ſolùm gratiam & juſtificationem nobis promeruiſſe. 9

D Sed facilè reſpondetur, non ideò gratiam dici per Chriſtum factam, legem verò per Moyſem datam, quod Chriſtus nullam legem tulerit; ſed quia Moyſes dedit Judæis nudam legem ſine gratia, id eſt legem præcipientem, ſed non juvantem: Chriſtus verò dedit nobis legem cum gratia, id eſt legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob cauſam vocatur ab Apoſtolo *lex ſpiritus,* & à Chriſto *jugum ſuave & onus leve* Unde Auguſtinus ſerm. 21. de verbis Apoſtoli: *Hæc ſarcina* (inquit) *non eſt pondus onerati, ſed alæ volaturi: habent enim & aves pennarum ſuarum ſarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cælo, &c.* Et Bernardus Epiſt. 341. ad monachos B. Bertini: *Leve,* ait, *Salvatoris onus, quò creſcit ampliùs, eò portabilius eſt Nonne & aviculas levat, non onerat, pennarum, ſive plumarum numeroſitas ipſa: tolle eas, & reliquum corpus fertur ad ima. Sic diſciplinam Chriſti, ſic ſuave jugum, ſic onus leve quò deponimus, eò deprimimur ipſi, quia portat potiùs quàm portatur*

E Dico ſecundò, lex nova quæ à Chriſto data eſt, continet triplicia præcepta, nempe moralia, ſacramentalia, & fidei. 10

Patet concluſio ex Scriptura: nam de præceptis

Digitized by Google

ptis moralibus Chriſtus dixit Matth. 19 *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 9. divortium & libellum repudii prohibuit, & ſtatuit, ut vinculum matrimonii non ampliùs diſſolvatur. De ſacramentalibus Joan. 3. Chriſtus ait: *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt intrare in regnum Dei.* Et Joan. 6. *Niſi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis verò fidei dicebat, Marci 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſalvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Et Joan. 8. *Si non credideritis, quia ego ſum, moriemini in peccato veſtro.*

11 Notandum verò, hoc inter triplicia illa præcepta eſſe diſcrimen, quòd moralia, cùm ſint juris naturalis, non fuerunt à Chriſto inſtituta, ſed tantùm explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia verò inſtituta ſunt à Chriſto, ut eſſent loco veterum, quæ ab ipſo abrogata ſunt. Præcepta vero fidei de novo inſtituta non ſunt, ſed tantùm ea implicitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicitè myſteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicitè duntaxat credebantur: cujuſmodi ſunt nativitas, paſſio, & mors Chriſti, quæ à Judæis obſcure credebantur, ſed expreſſe creduntur à Chriſtianis.

ARTICULUS II.

Quomodo lex nova differat à veteri?

12 LEx vetus & lex nova ſeu Evangelica in multis diſcrepant. Primò differunt in eo quod illa ſcripto tradita ſit in tabulis lapideis miniſterio Angelorum, iſta per Spiritum ſanctum hominum cordibus inſculpta, juxta illud Apoſtoli 2. ad Corinth 3. *Epiſtola eſtis Chriſti* (nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens) *miniſtrata à nobis, ſcripta non atramento, ſed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, ſed in tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophilactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Teſtamenti infert præcellentiam. Lex*, inquit, *atramento ſcribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum ſcriptum eſt. Quantò igitur intervallo, Spiritus ab atramento diſtat, & cor à lapide, tanto & novum à lege diſcrepat, &c.*

13 Dices primò, lex nova ſcripto fuit tradita, æquè ac vetus, eam enim Apoſtoli & Evangeliſtæ deſcripſerunt: Ergo non valet tale diſcrimen.

Reſpondeo ex D. Thoma quæſt. 106. art. 3. legem novam duo continere. Primò & principaliter gratiam & charitatem diffuſam in cordibus, quâ impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundò, præcepta & regulas bene operandi; & quoad hoc ſecundum, legem novam ſcripto fuiſſe traditam, æquè ac veterem; ſed quoad primum fuiſſe in cordibus fidelium diffuſam & inſculptam, præcipuè in ſolemni ejus promulgatione, facta in die Pentecoſtes: tanta enim fuit tunc data gratiæ & charitatis abundantia, ut vi illius potuiſſet tota lex nova ſine ſcripto conſervari, ut rectè dicit Irenæus lib. 3. contra hæreſes cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per ſe primò ſcripta & ex profeſſo ſicut Moſaica, ſed per occaſionem ſcribendi vitam Chri-

A ſti, rogatu fidelium, vel docendi eoſdem per Epiſtolas, aut occurrendi hæreſibus Cherinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Eccleſiam inſurgentium. Neque fuit ſcripto mandata eodem die Pentecoſtes quo promulgata eſt, ſed multò poſt, octavo nimirum poſt mortem Chriſti anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicanti, ut docent Irenæus lib. 3. cap. 1. Theophilactus præfatione in Matthæum, & Euſebius lib. 5. hiſtoriæ cap. 8.

Dices ſecundo, etiam lex Moſaica fuit inſculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus ſancti, cùm gratia non defuerit Judæis, ut poſſent intelligere & ſervare 14
B talem legem, multa ſupernaturalia præcipientem; juxta illud Deuteron. 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non ſupra te eſt &c. ſed juxta te eſt ſermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum*: Ergo hæc legis in mente conſignatio, non eſt propria novo teſtamento.

Reſpondeo quod quamvis gratia neceſſaria non defuerit Judæis ut poſſent ſervare legem Moyſis, illa tamen non pertinuit ad legem Moſaicam, neque fuit data vi ſtatûs illius, in quo nondum fuerat ſolutum pretium redemptionis noſtræ; ſed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Chriſtum ejus auctorem, à quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Ne-
C que tanta fuit abondantia gratiæ conceſſa communiret illis temporibus, ut dici poſſit legem Moſaicam fuiſſe à Spiritu ſancto mentibus hominum inſculptam; ſed hoc ſoli legi Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecoſtes, quo ſolemniter promulgata eſt, magnâ & viſibili effuſione Spiritus ſancti, in cordibus Apoſtolorum & Diſcipulorum conſignata eſt; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Unde Auguſtinus de Spiritu & littera cap. 17 *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus eſt, hic in cordibus humanis. Ibi lex extrinſecùs poſita eſt, qua injuſti terrerentur; hic intrinſecùs data eſt, qua juſtificarentur.*

D Secundò, lex vetus & nova differunt in eo quod lex nova habet vim juſtificandi, idque duplici titulo. Primò quia habet præſentem Chriſtum ejus authorem & inſtitutorem, qui potuit ex perfecta juſtitia mereri & Deo ſatisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi ſui ſtatûs dat gratiam per aliquid ſibi proprium, & ſecum illam affert, velut animam legis: *Lex enim per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, Joan. 1. Secundò, lex nova habet vim juſtificandi, quia continet ſacramenta, quæ habent vim cauſandi gratiam, & ſunt veluti vaſa illam continentia, ut ſuppono ex Tractatu de Sacramentis. Econtra lex Moſaica, cùm nec ipſum gratiæ au- 15
E thorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim cauſandi gratiam ex opere operato, vim juſtificandi non habebat ex propriis, ſed per reſpectum ad ſtatum legis gratiæ, ad Chriſtum ejus authorem, cujus virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumq; legeſfuit collata. Unde D. Thomas quæſt. 107. art. 1. ad 2. & D. Auguſtinus pluribus locis affirmant illos qui in veteri Teſtamento fuerunt Deo accepti per fidem, ſecundùm hoc ad novum teſtamentum pertinuiſſe: non enim juſtificabantur, niſi per fidem Chriſti, qui eſt author novi teſtamenti, juxta illud act. 15. *Per gratiam Domini Ieſu Chriſti credimus ſalvari, quemadmodum & illi*, Patres ſcilicet veteris teſtamenti. Et iſtud 1. corinth. *Bibebant au-*

autem de ſpirituali conſequente eos petra: petra autem erat Chriſtus.

16 Hinc intelliges, legem veterem rectè ſpeculo comparari, quod maculas quidem oſtendit, ſed non aufert; legem verò novam aquæ, quæ non ſolùm ſordes valet oſtendere, ſed & abſtergere; unde Ezech. 36. Dominus fidelibus novæ legis pollicetur: *Effundam ſuper vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris.*

17 Intelliges etiam, cur lex nova vivificare dicatur, & vetus occidere; quia nimirum prima largitur gratiam, quæ vera animi vita eſt; altera verò eam vi ſua largiri nequibat, & concupiſcentiam prohibendo augebat, ut docet Auguſtinus de ſpiritu & littera cap. 4. *Doctrina* (inquit) *quâ mandatum accipimus, littera eſt occidens, niſi adſit vivificans Spiritus, inſpirans pro concupiſcentia mala, concupiſcentiam bonam, id eſt charitatem.*

18 Demum intelliges, quod quemadmodum in antiquum propitiatorium Exodi 25. vertunt vultus duo Cherubini, ſic in Chriſtum veluti magnum quoddam propitiatorium mundi, vertunt oculos duo populi, antiquus, qui Chriſti adventum præceſſit, & Chriſtianus, qui ſequitur, cùm eâdem Chriſti gratiâ uterque populus ſalvus factus ſit, & eodem agni immaculati ſanguine redemptus. Unde Auguſtinus Epiſt. 157. ad Optatum; *Cùm omnes juſti, id eſt veraces Dei cultores, ſive ante Incarnationem, ſive poſt Incarnationem Chriſti, nec vixerint, nec vivant, niſi ex fide Incarnationis Chriſti, in quo eſt gratiæ plenitudo, profectò quod ſcriptum eſt Act. 4. Non eſſe aliud nomen ſub cœlo in quo oporteat nos ſalvos fieri, ex illo tempore valet ad ſalvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum eſt. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita & in Chriſto omnes vivificabuntur: quia ſicut ſine illo regno mortis, nemo ſine Adam; ita in regno vitæ, nemo ſine Chriſto: ſicut per Adam omnes injuſti, ita per Chriſtum omnes juſti homines: ſicut per Adam omnes mortales in pœna facti ſunt filii ſeculi; ita per Chriſtũ omnes immortales in gratia ſunt filii Dei.*

20 Tertiò, lex vetus & nova differunt in eo quod vetus teſtamentum conditum eſt pro ſervis, novum pro filiis & hæredibus, ut declarat Apoſtolus ad Galat. 4. his verbis: *Scriptum eſt, quoniam Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, & unum de libera. Sed qui de ancilla, ſecundùm carnem natus eſt; qui autem de libera, per repromiſſionem. Quæ ſunt per allegoriam dicta. Hæc enim ſunt duo teſtamenta. Unum quidem in monte Sina, in ſervitutem generans, quæ eſt Agar: Sina enim mons eſt Arabia, qui conjunctus eſt ei quæ nunc eſt Ieruſalem, & ſervit cum filiis ſuis. Illa autem, quæ ſurſum eſt Ieruſalem libera eſt, quæ eſt mater noſtra.* Et infrà: *Non ſumus ancillæ filii, ſed liberæ.* Unde ibidem Anſelmus: *In utroque* (inquit) *teſtamento genuit Deus filios, qui ſibi ſervirent, ſed in vetere Iudæos ſervos, qui timore pœnæ, & promiſſionibus temporalium, ei ſerviliter obedirent; in gratia verò novi teſtamenti, liberos, qui ex dilectione ſervirent.* Quibus verbis aliam utriuſque legis differentiam indicat, quòd nimirum teſtamentum vetus fuit timoris, novum eſt amoris; fuit enim illud ſervorum, quorum eſt timor, juxta illud Malach. 1. *Si Dominus ego ſum, ubi eſt timor meus?* hoc eſt filiorum, quorum eſt timor erga patrem. Unde Chryſologus ſerm. 1. in Evang. cùm jejunatis: *Ubi Deus Dominum mutavit in patrem, voluit charitate magis quam poteſtate regnare, & amari maluit, quam timeri.* Et Auguſtinus lib. adverſus Adimantum cap. 16. *Deus veteri homini fugienti, tanquam Dominus appoſuit quod timeret, & novo redeunti, tanquam pater aperuit quod amaret.* Et c. 17. ait: quod *hæc eſt breviſſima & apertiſſima differentia duorum teſtamentorum, timor & amor.* Unde quemadmodum timor prior eſt amore, ſic teſtamentum vetus prius fuit teſtamento novo; & ſicut timor locum præparat charitati, cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum; ita teſtamentum vetus præparavit locum teſtamento novo, quo adveniente, abrogatum fuit. *Sicut enim* (inquit Auguſtinus) *quando aliquid ſuitur, ſeta prius intrat, ſed niſi exeat, non ſuccedit linum: ſic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet, quia ideò intravit ut introduceret charitatem.* Tract. 9. in Epiſt. 1. Joan.

Ex his ſequitur alia differentia, in veteri enim teſtamento, myſteria fidei, præſertim Trinitatis & Incarnationis, erant obſcurè & imperfectè cognita, in novo clarè & expreſsè ſunt revelata. 21 Quare hoc? quia nimirum ſervi non tam perfectè ſciunt conſilia & ſecreta Patrisfamilias, quàm filii. Hinc Chriſtus Joan. 14. Diſcipulis dicebat: *Jam non dico vos ſervos, quia ſervus neſcit quid faciat Dominus ejus.* Hanc differentiam indicavit Auguſtinus, cùm dixit vetus teſtamentum eſſe occultationem novi, & novum eſſe revelationem veteris; & propter hoc Moyſem cùm loqueretur ad populum faciem velaſſe, Chriſtum verò nobis revelata facie locutum eſſe, ut ait Apoſtolus 2. ad Corinth. 3.

Et hoc intelliges, quod ſicut hemiſpherium eò magis clareſcit quò magis ei Sol appropinquat; ita ſtatus veteris legis, ſecundùm majorem ad Chriſtum & Evangelium propinquitatem, majorem cognitionis divinorum myſteriorum claritatem & illuſtrationem accepit; & ut loquitur D. Gregorius homil. 16. ſuper Ezechiel. *Secundùm incrementa temporum, crevit ſcientia Sanctorum Patrum, & quantò viciniores adventus Salvatoris fuerunt, tantò ſacramenta ſalutis plenius perceperunt.* Unde David, quia propinquior Chriſto fuit, pleniorem de myſterio incarnationis & Trinitatis, quàm cæteri Patriarchæ & Prophetæ, qui ipſum præceſſerunt, cognitionem accepit; propter quod Pſal. 118. ait *ſuper ſenes intellexi.* Item Joannes Baptiſta, quia Chriſto adhuc propinquior fuit, utpote quem digito monſtravit, pleniorem Davide & cæteris Prophetis veteris teſtamenti, de eiſdem myſteriis intelligentiam habuit: de quo propterea dixit Chriſtus, ipſum eſſe Prophetam, & pluſquam Prophetam, & inter natos mulierum, id eſt Prophetas, nullum majorem ſurrexiſſe.

Alia adhuc ex dictis colligitur inter vetus & novum teſtamentum differentia. 22 Nam in veteri teſtamento promittebat Deus bona temporalia, in novo promittit æterna. In veteri dicebat Iſaiæ 19. *Si audieritis me, bona terræ comedetis*; in novo Chriſtus ait Matth. 5. *Beati pauperes ſpiritu, quoniam ipſorum eſt regnum cœlorum.* Hinc Auguſtinus in Pſal. 73. *Deus* (inquit) *ſe utriuſque teſtamenti voluit eſſe authorem, ut & terrena promitteret in veteri, & cœleſtia in novo.* Quia nimirum alia eſt conditio ſervorum, alia filiorum. Servi accipiunt temporalem mercedem à ſuis dominis, & ſic dimittuntur; filii verò ſuccedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc inſinuat Paulus ad Galat. 4. cùm ait: *Ejice ancillam, & filium ejus: non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.* Et ad Hebræos 7. cùm vocat teſtamenti novi meliorem ſpem, per quam proximamus ad Deum, quia ſcilicet cœleſtia ac æterna ſperat; cùm è contra lex vetus terrena ſolùm & temporalia expectaret. Unde Bernardus ſerm. 30. in Cantica: *Grave legis jugum, & vile præmium, nam terra eſt promiſſionis.*

Ex

Digitized by Google

3 Ex hoc intelliges aliud diſcrimen, quod inter novum & vetus teſtamentum verſatur; novum enim cœli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregiè declarat Apoſtolus ad Hebræos 9. his verbis: *In ſecundo tabernaculo ſemel in anno ſolus Pontifex introibat, non ſine ſanguine; hoc ſignificante Spiritu Sancto, nondum propalatam eſſe Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente ſtatum.* Hoc eſt: in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & cæteris præcellentior, ſolus Pontifex ſemel in anno introibat, cæteri ſacerdotes eo ingreſſu prohibebantur: quâ occluſione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, admonebat Spiritus Sanctus, viam in cœlum fuiſſe occluſam, quamdiu vetus teſtamentum ratum fuit. Novi autem teſtamenti author Chriſtus, primus omnium cœlum penetravit, cœleſtemque viam ac fores aperuit. Quam ob cauſam duodecim portas cœli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Portæ*, inquit, *ejus non claudentur. Ab oriente portæ tres & ab Aquilone portæ tres, & ab Auſtro portæ tres, & ab Occaſu portæ tres.* Verſùs omnes cœli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, ſed novi beneficio teſtamenti.

24 Aliam ejuſdem veritatis figuram habemus Numer. 35. ubi lex hujuſmodi à Deo lata extitit *Exules & perfugi ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes ſuas reverti potuerunt.* Per hoc enim ſignificabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Chriſti, nemo cœlum ingredi poterat, nec in patriam cœleſtem reverti; ſed eo defuncto, & reſurgente, ac in cœlum aſcendente, cœli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cœleſtem reditum. Unde Gregorius homil. 6. in Ezechiel. *Quid eſt*, inquit, *quod homicida poſt mortem Summi Pontificis abſolutus, ad terram propriam redit, niſi quod humanum genus, quod peccando ſibi mortem intulit, poſt mortem veri ſacerdotis, id eſt Chriſti, peccatorum ſuorum vinculis ſolvitur, & in paradiſi poſſeſſione reparatur.*

25 Denique omiſſis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis eſt, quòd lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversùs Pelagianos cap. 9. *In lege promittitur, in Evangelio impletur; ibi initia, hic perfectior eſt; in illa operum fundamenta jaciuntur, hic fides & gratia culmen imponitur.* Et Bernard. homil. 1. ſuper *Miſſus eſt*, docet quod ſicut fructus tam ſeminis quam florum finis & complementum eſt; ita Chriſtus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: *Videtur* (inquit) *mihi quoddam ſemen fuiſſe divinæ cognitionis, tanquam è cœlo jactatum in terras, allocutiones & promiſſiones factæ ad Patres Abraham, Iſaac & Iacob. Floruit autem hoc ſemen in mirabilibus, quæ oſtenſa ſunt in exitu Iſrael de Ægypto, in figuris & ænigmatibus; per totum iter in deſerto, uſque ad terram promiſſionis, & deinceps in viſionibus & vaticiniis Prophetarum, in ordinatione quoque regni & ſacerdotii uſque ad Chriſtum, Chriſtus autem hujus ſeminis & horum florum, non immeritò fructus eſſe intelligitur.* Alia ſimilitudine utitur Chryſoſtomus (vel ut alii volunt Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Ultro terra fructificat primùm herbam, deinde ſpicam, deinde plenum frumentum in ſpica.* Subdit enim: *Primò herbam fructificat in lege naturæ, poſtmodum ſpicas in lege Moyſi, poſtea plenum frumentum in Evangelio.*

26 Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Reſpondebo cum D. Thoma hîc qu. 107. art. 2. legem novam adimplere veterem, ſupplendo duo, quæ veteri legi deerant. In veteri lege (inquit) duo poſſunt conſiderari, ſcilicet finis & præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis eſt ut homines efficiantur juſti & virtuoſi, unde & finis veteris legis erat juſtificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, ſed figurabat quibuſdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis; & quantùm ad hoc lex nova implet veterem legem, juſtificando per virtutem paſſionis Chriſti. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Roman. 8. *Quod impoſſibile erat legi, Deus Filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut juſtificatio legis impleretur in nobis* ..... Præcepta verò veteris legis adimplevit Chriſtus & opere & doctrinâ. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia obſervare, quæ erant tempore illo obſervanda, ſecundùm illud Galat. 4. *Factum ſub lege.* Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, verum intellectum legis exprimendo, ſicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Phariſæi, non intelligebant niſi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, oſtendendo etiam interiores actus peccatorum cadere ſub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quo modo tutiùs obſervaretur quod lex vetus ſtatuerat; ſicut lex vetus ſtatuerat, ut homo non pejeraret, & hoc tutiùs obſervatur, ſi omninò à juramento abſtineat, niſi in cauſa neceſſitatis. Tertiò, adimplevit Dominus præcepta legis, ſuperaddendo quædam perfectionis conſilia, ut patet Matth. 19. ubi dicente ſe obſervaſſe præcepta legis veteris, dicit: *Unum tibi deeſt, ſi vis perfectus eſſe, vade & vende omnia quæ habes, &c.*

Cætera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia ſunt, magiſque indigent lectione quàm explicatione. Unde his prætermiſſis, agendum nobis eſt tomo ſequenti de alio exteriori humanorum actuum principio, ſcilicet gratiâ Dei, quæ eſt divinæ legis finis & complementum; nam ut ait Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia quæreretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.*

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Finis Tomi tertii Clypei Theologiæ Thomiſticæ.

longè maximus, & excellentiſſimus miniſter divinæ legis, quæ data fuit in monte Sina, &c.

40. Plura verò mirabilia & terribilia in eo mõte contigerunt, cùm Decalogi lex per illum promulgata eſt. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tanquam ex fornace, aſcendebat fumus. Nubes denſiſſima montem operiebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ ſeu buccinæ perſtrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat, ut poſſet exaudiri à toto populo circumſtante, id eſt, à tribus hominum millionibus, qui tunc aderant in circuitu montis.

41. Porrò qualis fuerit illa buccina diſputant Interpretes. Judæi fabulantur fuiſſe cornu illius arietis, qui ab Abrahamo pro Iſaac fuit immolatus, Geneſ. 22. Alii verò communiter æſtimant, tubam illam fuiſſe æream, non corneam; & Angelum per colliſionem aëris edidiſſe talem ſonum, qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire ſolet.

Sed quidquid ſit de hoc, notandum eſt, duplicem fuiſſe ſonum illius tubæ ſeu buccinæ. Unum confuſum, quo populus Judaicus evocabatur ex remotioribus caſtrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paulò poſt promulgandam audiret. Alterum diſtinctum & articulatum, quo Angelus in ipſo monte exiſtens, & Dei perſonam gerens, populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

42. Notandum etiam cum D. Auguſtino epiſt. 119. & Leone Papâ ſerm. 1. de Pentecoſte, promulgationem legis Moyſis, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta ſunt. Nam primò ſicut lex Moſaica promulgata eſt die quinquageſimo poſt Paſcha, id eſt in die Pentecoſtes, ſic etiam lex Evangelica, ut conſtat Act. 2 Secundò, ſicut illa in monte Sinai, ita iſta in monte Sion promulgata eſt, juxta illud Iſaiæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Tertiò, ſicut ibi audita ſunt tonitrua & fulgura, ita hîc *factus eſt repente de cælo ſonus, tanquam advenientis Spiritus vehementis.* Quartò, ſicut ibi apparuit ignis & fumus; ita hîc *apparuerunt diſpertitæ linguæ tanquam ignis.* Quintò, ſicut ibi timore perculſi ſunt Judæi, ita hîc Apoſtoli. Demùm ſicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perſtrepebat, ita hîc tuba Evangelica Apoſtolorum ore inſonuit, ejusque ſonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICULUS III.

Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?

43. TRiplicia fuerunt præcepta legis Moſaicæ, moralia, cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæſt. 99. Et colligitur ex illo Deuter. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum, & juſtum, & bonum.* Ubi Apoſtolus legem veterem vocat mandatum ſanctum, propter cæremonialia, juſtum, propter judicialia, bonum, propter moralia, ut obſervat S. Doctor art. 4. quæſtionis citatæ.

44. Ratio etiam ſuffragatur, finis enim legis Moſaicæ erat dirigere populum Judaicum, & convenienter ordinare, tum in iis quæ ſpectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ; tum etiam in iis quæ ad cultum divinum, & ad juſtam politiam pertinent. Ad primum data erant præcepta moralia; ad ſecundum, cæremonialia; ad tertium, judicialia. Et per hæc tria ſimul ſumpta homo convenienter ordinabatur circa ſeipſum, circa Deum, & circa proximum; ac per ea, ſi benè obſervarentur, Reſpublica Judæorum in fœlici & florenti ſtatu conſervanda erat, ut Deus illis promiſerat Deuteron. 28.

Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hîc qu. 100. art. 11.) ſunt in triplici differentia: nam quædam (inquit) ſunt communiſſima, & adeò manifeſta, quòd ſunt quaſi fines præceptorum; unde in eis nullus poteſt errare ſecundùm judicium rationis. Quædam verò ſunt magis determinata, quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa hujuſmodi contingit judicium humanum perverti, hujuſmodi editione indigent; & hæc ſunt præcepta Decalogi: Quædam verò ſunt, quorum ratio non eſt adeò cuilibet manifeſta, ſed ſolùm ſapientibus. Et iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, tradita à Deo populo per Moyſen & Aaron. Sed quia ea quæ ſunt manifeſta, ſunt principia cognoſcendi ea quæ non ſunt manifeſta, alia præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujuſdam additionis ad ipſa: nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum; cui ſuperadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; ſicut habetur Deuteron. 18. *Non inveniatur in te qui luſtret filium ſuum, aut filiam ſuam, ducens per ignem, nec ſit maleficus, neque incantator, nec Pythones conſulat, neque Divinos, nec quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium: ſuperadditur autem ei prohibitio blaſphemiæ, Levit. 14. & prohibitio falſæ doctrinæ, Deuteron. 13. Tertio verò præcepto ſuperadduntur omnia ceremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum ſuperadditur præceptum de honorificatione ſenum, ſecundùm illud Levit. 19. *Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis*; & univerſaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod eſt de prohibitione homicidij, additur prohibitio odii & cujuslibet molitionis, contra proximum; ſicut illud Lev. 19. *Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui*, & etiam prohibitio odii fratris, ſecundùm illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione adulterii, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricii, ſecundùm illud Deuteron. 24. *Non erit meretrix de filiabus Iſrael, neque fornicator de filiis Iſrael*: & iterum prohibitio vitii contra naturam, ſecundùm illud Levit. 18. *Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione uſuræ, ſecundùm illud Deuteron. 18. *Non fœnerabeis fratri tuo ad uſuram*; & prohibitio fraudis, ſecundùm illud Deuteronomii 25. *Non habebis in ſacculo diverſa pondera*; & univerſaliter 45.

„ ter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ „ & rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto, „ quod eſt de prohibitione falſi teſtimonii, ad- „ ditur prohibitio falſi judicii, ſecundùm illud „ Exodi 23. *Nec in judicio plurimorum acquieſce* „ *ſententiæ,ut à veritate devies* ; & prohibitio „ mendacii,ſicut ibi ſubditur, *mendacium fugies* ; „ & prohibitio detractionis , ſecundùm illud „ Levit. 19. *Non eris criminator & ſuſurro in popu-* „ *lis*. Aliis autem documentis (putà præcepto „ de non concupiſcenda uxore alterius ad coe- „ undum,& præcepto de non concupiſcenda re „ qualibet,vel qualicunque poſſeſſione alterius „ ad poſſidendum illegitimè præter conſenſum „ ejus & voluntatem) nulla alia adjunguntur ; „ quia per ea univerſaliter omnis mala concu- „ piſcentia prohibetur. Hæc S. Thomas,quibus differentiam præceptorum moralium veteris legis luculenter exponit.

46. Quoad præcepta verò cæremonialia, Genebrardus,ſub finem Chronologiæ , ex Burgenſi, & aliis Doctoribus, aſſerit, ea in antiqua lege uſque ad numerum ſexcentorum tredecim aſcédiſſe ; ex quibus erant ducenta quadraginta octo affirmativa,tot ſcilicet quot ſunt in homine membra & oſſa, & trecenta ſexaginta quinque negativa , quot in anno dies numerari ſolent. Omnia tamen ad quatuor genera revocari poſſunt. Alia enim erant de ſacrificiis , quorum tria erant genera in antiqua lege , nempe holocauſtum,hoſtia pacifica & hoſtia pro peccato, quorum differentiam explicabimus in Tractatu de virtutibus cardinalibus diſp. 3. art. 1. ubi de religione agemus. Alia de Sacramentis,quæ varia extiterunt in antiqua lege, tam pro laicis, quàm pro Sacerdotibus & miniſtris templi ; ut Circumciſio, Agnus paſchalis , conſecratio Sacerdotum, eſus panis propoſitionum, ablutio manuum & pedum, raſio pilorum, & ſimilia, de quibus ait S. Thomas hic quæſt. 102. art. 5. Item in veteri lege quædam erant præcepta cæremonialia de rebus ſacris , quæ ad divinum cultum tanquam inſtrumenta & adminicula ordinabantur, inter quas iſtæ erant præcipuæ, Tabernaculum, Arca fœderis,continens duas legis tabulas, virgam Aaronis,quæ fronduerat , & urnam auream cum manna ; propitiatorium , quod erat adinſtar cujusdam menſæ ex auro puriſſimo, menſa panum propoſitionis ; altare thymiamatis ſeu incenſi,in quo incendebatur thus, & alia aromata ſuaviſſimi odoris; altare holocauſti,in quo omnes victimæ offerebantur ; & demùm varia vaſorum genera, nempe acetabula, phialæ,thuribula,cyathi,lebetes, hydriæ,mortariola,lucerna,&c. de quibus accuratè diſſerunt Joſephus lib. 3. antiquitatum, & Ribera lib. 3. de Templo Salomonis. Denique in veteri lege aliqua erant præcepta cæremonialia de aliquibus obſervantiis legalibus, quibus ex decreto Dei populus Judæorum diſcernebatur ab aliis Gentibus, inter quæ præcipuæ erant, abſtinentia à ſuffocato,ſanguine,pinguedine,carne ſuilla; ab animalibus , quæ non haberent ungulam diviſam,ſed ſolidam & unitam , quæque etiam non ruminarent ; manducatio panum azymorum, lactucarum agreſtium,& aliorum id genus,quorum ſignificationem fusè ac eruditè explicat S. Thomas quæſt. 102. art 6. Ejusdem generis hæc erant : *Non coques hœdum in lacte matris ſuæ. Non arabis in bove & aſino. Veſte quæ ex duobus texta eſt non indueris. Non indueris veſtimento, quod ex lana, li-*

A *noque contextum eſt. Qui tetigerit mortuum, immundus erit uſque ad veſperam.*

De præceptis judicialibus abundè diſſerit S. Thomas quæſt. 104. & 105. ubi ea ad quatuor capita revocat . Nam quædam præſcribunt certum ordinem juſtitiæ inter Principem & populum,quædam inter ipſos cives ; quædam inter populum & extraneos ; quædam denique inter domeſticos ejusdem familiæ. Exempla paſſim ſunt in Scriptura : v.g. pro Principe dantur præcepta quomodo creandus ſit, quomodo ſe gerere debeat erga populum, & viciſſim populus erga illum. Similiter pro populo & civibus inter ſe dantur præcepta emptionis & venditionis,& B aliorum contractuum, Pro extraneis dantur præcepta de ſuſceptione advenarum & peregrinorum,& de modo belli gerendi contra hoſtes. Denique pro domeſticis leges ſunt de viro & uxore,de parentibus & liberis,de dominis & ſervis,de conſanguineis & affinibus,an ſint inter eos ineunda matrimonia, & cætera alia. 47.

Differunt autem hæc præcepta à moralibus, 48. quòd moralia ad legem naturæ proximè pertineant; judicialia verò valde remotè, cùm tantùm ſint determinationes eorum quæ generaliter in jure naturali continentur : v.g. jure naturali fures puniendi ſunt, jure autem illo judicia- C li pœna mortis eis infligitur. A ceremonialibus verò tripliciter differunt. Primò, quia ceremonialia pertinebant ad cultum divinum, judicialia ad juſtitiam cum proximo ſervandam. Secundò,quia ceremonialia per ſe primò inſtituta erant ad Chriſtum & myſteria Chriſtianæ religionis ſignificanda & figuranda, non autem judicialia. Ex quo ſequitur tertium diſcrimen, nempe quòd ceremonialia omnia deſierint, imò & mortifera ſint ; judicialia verò aliqua adhuc remaneant, non quidèm quatenus à veteri lege ſunt præſcripta, ſed ſolùm quatenus ſunt à Regibus & Legiſlatoribus in utilitatem publicam aſſumpta ; alia verò mortua quidèm ſint , non tamen mortifera,cùm abſque peccato obſervari poſſint , ut ex dicendis articulo ſequenti patebit.

D

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata ſit ?

§ I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

49. Dico primò,lex vetus de facto abrogata eſt, & deſiit obligare.

Concluſio eſt certa de fide, & definita ab Apoſtolis in Concilio Jeroſolymitano ſuper hac quæſtione habito, eamque paſſim docet Paulus E in ſuis epiſtolis, præſertim ad Rom. 6. verſu 15. ad Galat. 3. verſu 19. ad Epheſ. 2. verſu 14. & ad Coloſſ. 2. verſu 16.

Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Tranſlato* 50. *Sacerdotio neceſſe eſt ut legis tranſlatio fiat* : Atqui Sacerdotium veteris legis tranſlatum eſt in Sacerdotium novæ legis , ut totâ epiſtolâ ad Hebræos contendit Apoſtolus : Ergo & ipſa lex tranſlata eſt in novam,ſicque tandèm abrogata, de facto deſiit obligare.

Si autem quæras, cur abrogata fuerit ? Re- 51. ſpondeo primò, illâ abrogatam eſſe propterea, quòd vetus teſtamentũ imperfectũ eſſet & infirmum,

Digitized by Google

mum. Unde Apoſtolus ad Hebræos 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundò, quia grave jugum erat. Quam abrogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cùm dixit: *Quid tentatis Deum, imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod nec Patres noſtri, nec nos portare potuimus?* Tertiò, quia continebat tantùm figuras, quæ per Chriſtum impletæ ſunt. Unde Bernardus homil. 1. ſuper Miſſus eſt: *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertranſiit.* Vel ut ait Hieronymus in cap. 4. ad Galatas: *Priuſquam Chriſti in toto orbe Evangelium coruſcaret, habuerunt ſuum fulgorem præcepta legalia; poſtquam verò maius Evangelicæ gratiæ lumen effulſit, & Sol iuſtitiæ toti mundo ſe prodidit, ſtellarum lumen abſconditum eſt, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippenſes 3. ubi hæc ſcribit: *Supervacaneus eſt lychnus, ſi Sol apparuerit, ſupervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt ſapientiam; inutile lac nutritus iis qui ſolido cibo veſcuntur. Palea fert frumentum, ſed poſtquam collectum eſt frumentum, palea ejicitur; ita lex Chriſtum oſtendit, poſtquam autem is apparuit, ea eſt deinceps ſupervacanea:* Demum Chriſtus (teſte Apoſtolo ad Epheſios 2.) *fecit utraque unum*, id eſt ex duobus populis, Ethnico & Judaico, fecit unum ovile, ac proinde debuit diſſolvere medium parietem legis Moſaicæ, qui ſeparabat unum populum ab alio, & ambos unâ eâdémque lege Evangelica concludere.

52. Dices, legem Moſaicam in ſacris Litteris prædicari in æternum duraturam: Baruch. 3. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ eſt in æternum.*

Reſpondeo cum D. Thoma hîc quæſt. 103. art. 3. ad 1. legem veterem duobus modis dici poſſe æternam: primò quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, partim verò in aliis Scripturæ locis continentur; hæc enim ſemper vigent & vigebunt; cùm ſint juris naturalis; ſecundò etiam quoad cæremonialia, quandoquidem licèt hæc abrogata ſint, quoad ſignificationem, durant tamen adhuc & durabunt, quoad rem ſignificatam, nempe Chriſtum & religionem Chriſtianam. Addo quod, lex vetus ejusq; præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum fuêre ſtatuta, & ſine certo termino in ipſa legis promulgatione definito: Statuta enim & præcepta, quæ ita feruntur, ſolent vocari perpetua, in communi uſu loquendi; eodem ſenſu, quo leges omnes dicuntur eſſe perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.

53. Dico ſecundò, legem Moſaicam non ceſſaſſe ante Chriſti mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Moſaicam ceſſaſſe ante mortem Chriſti in ipſa inſtitutione Baptiſmi, per quam ceſſavit obligatio Circumciſionis, & conſequenter totius legis Moſaicæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut ſignificat Paulus ad Galat. 3.

54. Probatur concluſio multipliciter: Primò quia lex Moſaica umbratilis erat & figurativa, ſubindéque non ceſſavit, donec ejus umbræ & A figuræ impletæ fuerint. At illæ non fuêre impletæ uſque ad mortem & paſſionem Chriſti, & antequam Chriſtus jam expiraturus diceret, *Conſummatum eſt*: Ergo lex Moſaica non ceſſavit ante Chriſti mortem & paſſionem.

Secundò, Chriſtus uſque ad mortem legem ſervavit & ſervari præcepit; nam Matth. 8. leproſo ſanato præcepit adire Sacerdotem, ut ſecundùm legem munus offerret quod Moyſes mandaverat. Et Matth. 23. dixit: *Super Cathedram Moyſi ſederunt Scribæ & Phariſæi; omnia ergo quæcunque dixerint vobis ſervate & facite.* Item pridie quàm pateretur, cum Diſcipulis agnum paſchalem immolavit: Ergo ante ejus mortem lex Moſaica non ceſſaverat, ſed adhuc obligabat. B Unde Lucæ 22. dicitur: *Venit dies azymorum, in qua neceſſe erat occidi Paſcha, &c.* id eſt neceſſitate præcepti, quod Chriſtus antequam moreretur, adimplere voluit. 5

Tertiò, ſicut tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt ut & legis tranſlatio fiat, ut ait Apoſtolus ad Hebræos 7. ita manente ſacerdotio legem manere neceſſe eſt: Sed ſacerdotium legis Moſaicæ non fuit tranſlatum uſque ad paſſionem & mortem Chriſti; Apoſtolus enim ad Hebræos 9. affirmat prius tabernaculum habuiſſe ſtatum, donec per Chriſti mortem propalaretur Sanctorum via: quamdiu autem tabernaculum illud Moſaicum habuit ſtatum, habuit & ſacerdotium: C Ergo lex Moſaica ante Chriſti mor- & paſſionem non fuit abrogata. 56.

Quartò, teſtamentum vetus, quod eſt idem atque lex, non ceſſavit niſi per novum: Sed hoc non cœpit obligare niſi per mortem Chriſti, eò quòd teſtamentum non valeat, niſi intercedat mors teſtatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus l. 1. ff. de teſtamentis: Ergo teſtamentum non ceſſavit niſi uſque ad mortem Chriſti. 57.

Dices primò, Lucæ 16. dicitur: *Lex & Prophetæ uſque ad Ioannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex uſque ad Ioannem prophetaverunt:* Ergo lex vetus ceſſavit, quando Joannes Bapti- D ſta prædicare cœpit. 58.

Sed nego conſequentiam, ſenſus enim horum verborum eſt, quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, prædixerint Chriſtum eſſe venturum; ille autem jam veniſſe oſtenderit. Vel quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, promiſſiones temporales prædicaverint; exinde verò cœperit evangelizari Regnum Dei, conſiſtens in bonis ſpiritualibus: Hoc enim Chriſtus dixit reſpondens Phariſæis ipſum irridentibus, quód nimium affectum erga divitias reprehenderet, earúmque contemptum doceret; quaſi in hoc diſſentiret à lege & Prophetis promittentibus bona temporalia.

E Dices ſecundó, Baptiſmus qui eſt primum novæ legis Sacramentum, fuit à Chriſto inſtitutus ante mortem: Ergo præceptum Baptiſmi cœpit obligare ante mortem Chriſti, ſubindéque præceptum Circumciſionis obligare deſiit ante paſſionem Chriſti. 59.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; quamvis enim Baptiſmus fuerit à Chriſto inſtitutus ante mortem, non fuit tamen in præcepto niſi poſt paſſionem & reſurrectionem Chriſti, ut docet D. Thomas 3. p. quæſt. 66. art. 2. his verbis: *Neceſſitas utendi hoc Sacramento indicta fuit hominibus poſt paſſionem & reſurrectionem; tum quia in paſſione Chriſti terminata ſunt figuralia*

Digitized by Google

figuralia ſacramenta, quibus ſuccedit Baptiſmus, & alia ſacramenta nova legis; tum etiam quia per Baptiſmum configuratur homo paſſioni & reſurrectioni Chriſti, & inquantum moritur peccato, incipit novam juſtitiæ vitam; & ideò oportuit Chriſtum prius pati & reſurgere, quàm hominibus indiceretur neceſſitas ſe configurandi morti & reſurrectioni Chriſti. Unde licèt inſtituto Baptiſmo, ante Chriſti mortem & reſurrectionem, non fuerit circumciſio neceſſaria neceſſitate medii, cùm ad delendum peccatum originale illa non eſſet unicum medium, ſed ad hoc ſufficeret Baptiſmus; erat tamen neceſſaria neceſſitate præcepti, nam ita erat legi antiquæ inſerta, ut ſignum eſſet fidelium qui legem illam profitebantur, illoque proinde uti, dum lex illa perſiſteret, neceſſarium fuit ex Dei præcepto.

60 Dico tertiò, legem Moſaicam ceſſaſſe in ipſa Chriſti morte & reſurrectione. Eſt contra Scotum, Gabrielem Suarem, & alios, exiſtimantes legalia non fuiſſe omnino & completè extincta, niſi in ipſo die Pentecoſtes, in quo facta fuit ſolemnis promulgatio legis Evangelicæ. Eſt tamen D. Thomæ hîc quæſt. 103. art. 3 ad 2, ubi hæc ſcribit: *Myſterium redemptionis humani generis completum fuit in paſſione Chriſti, unde tunc Dominus dixit, Conſummatum eſt, ut habetur Ioan. 19. & ideò tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi jam veritate eorum conſummata; in cujus ſignum in paſſione Chriſti, velum templi legitur eſſe ſciſſum. Matth. 27. & ideò ante paſſionem Chriſti, Chriſto prædicante & miracula faciente, currebant ſimul lex & Evangelium; quia jam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum; & propter hoc mandavit Chriſtus Dominus ante paſſionem leproſo, ut legales ceremonias obſervaret.*

61 Idem docent SS. Patres: Auguſtinus enim ſer. 114 de tempore ſic ait: *Velum templi ſcinditur, quia ſynagoga honore nudatur, obſervatio antiqua diſſolvitur.* Ambroſius lib. 10. in Lucam cap. 23. *Etiam velum templi ſcinditur, quo myſteriorum ſynagoga prophanatio declaratur.* Cæſarius homil. 6. in Paſchate, ſub finem: *Velum templi ſcinditur. Velum ornamentum tabernaculi eſt: Coruſcante igitur gratiâ, Eccleſia ædificatur, Synagoga deſtruitur.* Demum Leo Papa ſerm. 6. de paſſione, Caipham veſtes proprias ſcindentem, quaſi Chriſtus blaſphemaſſet, lepidè irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc veſtium ſuarum ſciſſuram, oſtendiſſe ſe mox ſui ſacerdotii honore ſpoliandum.

62 Confirmatur ex communi conſenſu Hieronymi & Auguſtini in Epiſtolis quas ſibi mutuò de legalibus ſcripſere, quibus docent, poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, legales ceremonias mortuas fuiſſe, id eſt, vim obligandi amiſiſſe, quamvis Hieronymus exiſtimaverit, illas poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, nedum mortuas, ſed etiam mortiferas fuiſſe, adeò ut quicunque eas ſervaſſet (ſecluſâ ignorantiâ aut errore invincibili) peccaſſet: Ergo immeritò & ſine ſufficienti fundamento, Scotus & Suarez, ab illis diſſentiunt.

63 Poteſt inſuper concluſio quatuor rationibus ſuaderi. Prima eſt: Cùm lex Moſaica umbratilis & figurativa fuerit, debuit adveniente veritate quam figurabant, ceſſare: Sed per Chriſti mortem & reſurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Chriſtus jam moriturus ſignificavit, cùm dixit, *Conſummatum eſt*: Ergo in morte & reſurrectione Chriſti lex Moſaica ceſſavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa ſerm. 7. de paſſione: *Ut umbra cederent corpori, antiqua obſervantia novo excluditur ſacramento; hoſtia in hoſtiam tranſit, ſanguine ſanguis aufertur, & legalis feſtivitas, dum mutatur, impletur.*

Secunda: Chriſtus in cœna ultima novum condidit teſtamentum, quod morte deinde & reſurrectione ſuâ confirmavit: Ergo vetus quaſi ſenio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum eſt. Conſequentia patet, valor enim teſtamenti poſterioris, revocat vim prioris, quotieſcumq; poſterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum teſtamentum conditum eſt, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apoſtolus ad Hebræos 10. his verbis: *Aufert primum, ut ſequens ſtatuat.* Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt*: Ergo, &c. 64

Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod ſumus liberati à peccato, infert Paulus quod ſumus pariter & à jugo legis exempti: Sed in morte & reſurrectione Chriſti ſumus à peccato liberati: Ergo & à lege veteri. Unde idem Apoſtolus ibidem ait, quod ſicut mulier in morte viri libera fit à lege matrimonii, ita ſynagoga in morte Chriſti, à legis obligatione liberata eſt. 65

Quarta ratio ſumitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 7. *Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt, ut & legis tranſlatio fiat*: Ergo ceſſante ſacerdotio veteris legis, ipſam quoque legem veterem ceſſaſſe neceſſe eſt; quandoquidem juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia neceſſaria inter legem & ſacerdotium: Atqui ſacerdotium veteris legis, in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit; tunc enim ſacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in ſacerdotium Chriſti tranſlatum, ut colligitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 9. *Chriſtus aſſiſtens Pontifex futurorum bonorum, per amplius & perfectius tabernaculum non manufactum, id eſt non hujus creationis, ſed per proprium ſanguinem introivit ſemel in ſancta, æterna redemptione inventâ*: Ergo lex vetus in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit, & penitus abrogata eſt, etiam quoad præcepta moralia; nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Moſaicæ ſunt, ſed quatenus ſunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua eſt. 66

Dixi autem, *in ipſa Chriſti morte & reſurrectione*, tum quia cùm lex vetus non ſolùm paſſionis & mortis Chriſti, ſed etiam ejus reſurrectionis figura & umbra extiterit, ante reſurrectionem Chriſti nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia ſacerdotium Aaron, quod erat proprium legis veteris, non debuit aboleri, donec ſacerdotium Chriſti eſſet conſummatum, & in perfectione atque indefectibilitate conſtitutum, quod non habuit uſque ad ejus reſurrectionem, in qua ipſe Chriſtus vitam immortalem & indefectibilem reaſſumpſit; unde tunc ſolùm adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es ſacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech.* Adde, quod obligatio Baptiſmi, qui eſt totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit ſolùm poſt reſurrectionem Chriſti, cum ipſa die reſurrectionis, Chriſtus ejus præceptum propoſuerit, dicendo Apoſtolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Ergo tunc ſolùm & non antea ceſſavit lex vetus. 67

Contrà iſtam concluſionem objiciunt Adverſarii: Lex Moſaica non priùs deſiit, quàm Evangelica cœperit obligare, cùm generatio iſtius, ſit corruptio illius, juxta illud Apoſtoli ad Epheſ. 68

2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id eſt legem Moſaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chryſoſtomus, Theophilactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecoſtes: Ergo ante illum diem lex Moſaica obligare non deſiit. Majorem ut certam ſupponunt. Minorem verò ſic probant: Lex ante ſui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecoſten: Ergo ante diem Pentecoſtes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia uſq; ad tempus Pentecoſtes Apoſtoli non propoſuerunt populo publicè Evangelium; tum etiam, quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, niſi quinquageſimo die à Paſchate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, niſi poſt quinquaginta dies à Paſchate ſive reſurrectione Chriſti; promulgationem enim legis Moſaicæ, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, ſuprà art. 2. in fine oſtenſum eſt.

69 Huic argumento quod eſt præcipuum Adverſariorum fundamentum, reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem eſſe legis promulgationem; unam eſſentialem, & legi ſufficientem, quæ fit quando princeps ut publica perſona illam proponit & intimat ſuis ſubditis in curia exiſtentibus; alteram ſolemnis & accidentalis, atque ad tollendam ſubditorum ignorantiam ordinata; quæ fit cùm lex à præcone per ſingulas provincias, aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc ſecundo genere promulgationis, ſolùm in die Pentecoſtes promulgata fuerit ab Apoſtolis ut Chriſti præconibus; ipſo tamen die reſurrectionis fuit à Chriſto propoſita & intimata Diſcipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde à die reſurrectionis cœpit habere vim legis ex ſe obligantis, quamvis hæc promulgatio non ſufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcuſabiles ab ejus transgreſſione. Ex quo patet ad primam potentiam Minoris. Ad ſecundam verò ſimiliter dico, legem Moſaicam promulgatione ſufficienti ad rationem legis fuiſſe promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moyſi in monte Sina, tunc enim locutus eſt Deus ut Princeps & Legislator, ſubindeque ex eo tempore præcepta illius legislata à Deo vim legis habuerunt, adeò ut ipſius publicatio facta deinde à Moyſe toti populo, non habuerit vim promulgationis neceſſariæ ad eſſentiam legis, ſed tantùm declarationis, ne homines ignorantiâ ab ejus obligatione excuſari poſſent. Quare licèt publicatio illa veteris legis facta per Moyſem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apoſtolos in die Pentecoſtes, hinc tamen non fit, iſtam fuiſſe neceſſariam, ad rationẽ & eſſentiam legis Evangelicæ, ſed tantùm ad tollendam ignorantiam ipſius.

Ad ſolutionem alterius argumenti, quod contra noſtram concluſionem fieri poſſet, Advertendum eſt, quod licèt à paſſione & reſurrectione Chriſti, uſque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitùs erat inutilis, ſicut & modò, ſed quandiù permanſit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumciſionem, à peccato originali juſtificabantur; illique qui bona fide legem illam obſervabant, ſalvabantur; divinam namque bonitatem decebat, ut quandiu ſubſtituit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodeſſet illis, qui bonâ fide illam obſervabant; unde pro illis valebat diſpenſatio & permiſſio per legem data repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures ſimul.

ARTICULUS V.

Vtrum lex Moſaica ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera?

70 PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut conſtat ex Epiſtola ejus ad Auguſtinum, quæ inter Epiſtolas ipſius Auguſtini connumeratur undecima; diſtinxit enim ſolùm duo tempora, unum ante paſſionem Chriſti, in quo legalia non erant mortua, quaſi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam, pro ſuo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea obſervantes; alterum poſt paſſionem Chriſti, in quo non ſolùm mortua (id eſt non habentia virtutem & obligationem) ſed etiam mortifera fuerunt, ita ſcilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea obſervarent. Oppoſitum docuit Auguſtinus epiſt. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi diſtinxit tria tempora. Unum ante Chriſti paſſionem, in quo legalia neq; erant mortifera, neque mortua. Aliud poſt tempus Evangelii divulgati, in quo legalia ſunt mortua & mortifera. Tertiũ autem eſt tempus medium, ſcilicet à paſſione Chriſti, uſq; ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea obſervare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis converſi erant ad Chriſtum, poterant illa licitè obſervare, dummodo non ſic ponerent ſpem in eis, quod ea reputarent neceſſaria ad ſalutem, quaſi ſine legalibus fides Chriſti juſtificare non poſſet. Auguſtinum ſecutus eſt D. Thomas hic quæſt. 103. art. 4. ad 3. aliique Theologi communiter, cum quibus

71 Dico, legem Moſaicam non fuiſſe mortiferam ſtatim atque ceſſare cœpit illius obligatio, ſed aliquo tempore poſt illius abrogationem, fuiſſe licitum ſervare illius præcepta cæremonialia, quamvis non eſſet neceſſarium.

Probatur efficaciter, quia ipſimet Apoſtoli uſurparunt cæremonialia iis in locis, ubi jam lex Moſaica deſierat obligare, factâ jam ſufficienti promulgatione legis Evangelicæ: ut patet ex Actorum 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit, & cap. 18. ubi more Nazaræorum totondit caput in Cenchris; & c. 21. ubi de conſilio Jacobi Apoſtoli & ſeniorum, uſus eſt legali purificatione cum Judæis, ut illos ſibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingreſſus eſt. Demum cap. 15. ejuſdem libri, in Concilio Apoſtolorum ſtatutum fuit, ut Chriſtiani abſtinerent à ſanguine, & à ſuffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

72 Reſpondet D. Hieronymus Epiſtolâ citatâ, nunquam Apoſtolos poſt reſurrectionem Chriſti legalia obſervaſſe ſecundum veritatem, ſed ſolum ex quadam pia ſimulatione, ne ſcãdalizarent Judæos, & eorum converſionem impedirẽt.

Verùm ſi cæremoniæ illæ tunc fuiſſent mortiferæ, ut ſentit Hieronymus, non potuiſſent licitè uſur-

uſurpari ſimulatoriè ab Apoſtolis; quia contra fidei profeſſionem eſt, uti cultu ſuperſtitioſo & profiteri exteriùs falſam religionem; cujuſmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, ſi jam erant ſuperſtitioſi & mortiferi. Item ſi licuiſſet Apoſtolis uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus, licuiſſet ſimiliter uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Gētilium, ut faciliùs converterent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Judaicis, ſimulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremur, ſicut contra Hieronymum rectè argumentatur S. Auguſtinus Epiſtolis citatis. Addit S. Thomas loco ſuprà citato, *Indecens videri quod Apoſtoli ea occultarent propter ſcandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod ſimulatione uterentur in his quæ pertinent ad ſalutem fidelium.*

73 Poteſt inſuper ſuaderi concluſio optimâ congruentia, quâ utitur D. Auguſtinus ad probandū poſt abrogationem legis Moſaicæ, per aliquod tempus fuiſſe licitum legalia ſervare, uſque ad ſufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non eſſet neceſſarium. Sicut enim (inquit) ſolemus homines mortuos aliquamdiu ante ſepulturam ſervare, ut cum honore ſepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva poſt Chriſti mortem ſervari non poterant, ut mortua uſque ad perfectam Evangelii divulgationem ſervari, ut cum honore mortua mater ſynagoga ſepeliretur: & ne homines exiſtimarent, ſi ea ſtatim rejecta fuiſſent, veterem legem fuiſſe abominabilem, perinde ac Gentilium cultum, quem nulla unquam mora ſuſtinere Apoſtoli voluerunt.

74 Dices, ſi licitum erat poſt abrogationem legis Moſaicæ per aliquod tempus legalia ſervare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galatas 2. reprehendere Petrum Apoſtolum, eò quòd illa uturpater, ſeque à gentilibus Antiochenis recens converſis ſegregaret, ut viveret Judaicè cum Judæis, qui Jeroſolymis à Jacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui ut dicitur ad Galat. 2. reprehenſibilis erat: Ergo poſt abrogationem legis Moſaicæ, non licitum fuit ſervare legalia.

Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, Petrus enim jure fuit reprehenſus à Paulo, non quod ſimpliciter uteretur cæremoniis Judaicis, poſt abrogationem legis Moſaicæ (quod ipſemet Paulus ſæpiùs fecerat, ut ſuprà oſtendimus] ſed quod uteretur cum aliqua imprudentia & ſcandalo infirmorum, adeò ut Chriſtiani ex ejus facto inducerentur ad exiſtimandum obſervationem legalium eſſe adhuc neceſſariam, & ita quodammodo cogerentur judaizare, ut ſignificant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. cap. 2. *Si tu Judæus cùm ſis gentiliter vivis, & non Judaicè, quomodo cogis gentes judaizare?* Solutio eſt D. Thomæ hic q. 103. art. 4. ad 2. ubi hæc ſcribit. *Non peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia obſervabat, quia hoc ſibi licebat tanquam ex Judæis converſo; ſed peccabat in hoc, quod circa legalium obſervantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne ſcandalizaret Judæos, ita quod ex hoc ſequebatur Gentilium ſcandalum.*

Quæres, quo præcisè tempore cœperit lex
75 Moſaica eſſe mortifera?

Reſpondeo hoc eſſe dubium & incertum, valde tamen probabile eſſe quod plerique Theologi docent, illam ſolùm cœpiſſe eſſe mortiferam quadrageſimo circiter poſt Chriſti mortem anno, poſtquam Evangelium ſufficienter jam toto orbe Judæis promulgatum fuit per Apoſtolos, templumque Jeroſolymitanum, una cum ſtatu Reipublicæ Judaicæ à Romanis Imperatoribus everſum; tunc enim non erat amplius neceſſarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condeſcenſu erga Judæos, tandiu Dei vocationi rebelles.

DISPUTATIO XII.

De Lege Divina nova.

Ad quæſt. 106. D. Thomæ, & duas ſequentes.

Hactenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum miniſterio dedit Moyſi, in monte Sina, totique populo Judaico; nunc de lege, quam Chriſtus tulit, & Eccleſiæ ſuæ tradidit, ac per gratiam Spiritus ſancti fidelium cordibus indidit, quæ variis ſolet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova ſeu novum Teſtamentum appellatur, eò quòd ſicut vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta illud Poëtæ Ecloga 3. 1

Nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor:
Nunc frondent ſylvæ, nunc formoſiſſimus annus.

Ita adveniente lege gratiæ, omnia penitus innovata ſunt, ſecundùm illud Apoſtoli ad Cor. 5. *Vetera tranſierunt, ecce facta ſunt omnia nova.* Unde ibi Chryſoſtomus: *Rerum, inquit, vicetiam mutata ſunt, ut & anima nova & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & teſtamentum, & vita, & menſa, & veſtis & uno verbo dicam, omnia nova ſunt.* Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Eſt*, ait, *canticum novum allegoricè, novi Teſtamenti cantio; tunc enim nova omnia facta ſunt, & creatura nova, & novus homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia, & nova pollicitationes.* Similiter Theophilactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum tranſiit, novaque nobis anima, & novum corpus factum eſt. & pro Judaicis omnibus, nova nobis facta ſunt omnia.* Denium Gregorius magnus homil. 32. in Evang. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ noſtræ veteri, contrarietatem oppoſuit novitatis ſuæ.*

Secundò, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Author operis imperfecti in Matth. *Evangelium eſt bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cœleſtis, peccatorum remiſſio, adoptio filiorum, mortuorum reſurrectio, immortalis vita, hæreditas regni cœleſtis, poſſeſſio gloriæ ſempiterna, ſocietas Angelorum, & communicatio Spiritus, & fraternitas Chriſti & paternitas Dei.* 2

Dicitur tertiò, lex gratiæ, quia vi ſua, & ratione ſui ſtatus, dat gratiam ſanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apoſtolus ad Romanos 1. *Non enim erubeſco Evangelium, virtus enim Dei eſt in ſalutem omni credenti.* In quem locum hæc ſcribit Anſelmus: *Virtus, quia gratiam præſtat, per cuius auxilium valeamus facere quod præcipit.* Eademque de cauſa vocatur etiam lex Spiritûs vitæ, & lex libertatis, quia liberat à lege & ſervitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Moſaicæ. 3

Quartò, vocatur lex fidei, propter majorem expreſſionem, & determinationem articulorum fidei, Trinitatis, Incarnationis, &c. Et lex gratiæ propter efficaciam ſacramentorum, ut ait ſanctus 4

ctus Thomas quodlibeto quarto, articulo 13.

5 Demum lex amoris ſeu charitatis appellatur, quia, ut bellè quidam ait, amor charitatis eſt veluti lex ſalica Chriſtianiſmi. Vel quia, ut dicit Auguſtinus, lib. adverſus Adimantum cap. 17. *Hæc eſt breviſſima & apertiſſima differentia duorum teſtamentorum, timor & amor.* Addo, quod lex vetus cum terrore, nova promulgata eſt cum amore; cœpit enim promulgari à Petro, ipſo die Pentecoſtes, quo Spiritus ſanctus, cujus peculiare nomen eſt amor, Apoſtolis ſeſe infudit, & in eorum cordibus Spiritum charitatis effudit, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Ad quod reſpiciens Bernardus Epiſt. 107 admirabundus exclamat: *O geminum, ipſumque firmiſſimum erga nos amoris argumentum: Chriſtus moritur: meretur ergo amari. Spiritus afficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iſte ut ametur. Ille multam dilectionem nobis commendat, iſte dat. In illo cernimus quod amemus, ab iſto ſumimus unde amemus. Charitatis ergo ab illo occaſio, ex iſto affectio.*

ARTICULUS I.

Vtrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet?

6 CAlvinus in cap. 4 Epiſtolæ ad Galat. aſſerit, Chriſtum nullam legem novam tuliſſe, ſed ſolùm à lege antiqua nos liberaſſe: *O miſerabilem,* inquit, *inſtitiam! O pernicioſum errorem prædicantium Chriſtum tanquam novum legiſlatorem. Quaſi veterem legem abrogaverit, ut novam Chriſtianis omnibus legem imponeret. Non fuit id Chriſti officium, ſicut ipſe dixit. Non miſit Deus filium ſuum in mundum, ut judicet mundum, ſed ut ſalvetur mundus per ipſum.* Et alio loco: *Ego,* inquit, *non judico quemquam. Non habuit profectò Chriſtus id operis ac muneris, ut novam inſtitueret legem, ſed ut ab hominum cervicibus ſervile illud legis jugum auferret. Hoc illud eſt, quod Paulus clamat, Deum miſiſſe filium ſuum factum ſub lege, ut eos qui ſub lege erant, redimeret. Noſtri verò novitij Theologi, divino adverſantes conſilio, pro liberatore legiſlatorem, qui nos in duriſſimam tradat ſervitutem, ſuſcipiendum docent.* Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica ſententia declaretur,

7 Dico, Chriſtus inſtituit novam legem ad Chriſtianos pertinentem.

Probatur primò ex Scriptura, nam in veteri teſtamento promittitur Meſſias venturus ut legiſlator, & novam legem laturus; Jeremiæ 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriam domui Iſrael, & domui Iuda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in viſceribus eorum.* Quæ verba de Chriſto, ejuſque fœdere & lege dicta eſſe interpretatur Apoſtolus ad Hebræos 8. & 10. Item Iſaiæ 2. ſic dicitur: *Et erit in noviſſimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & aſcendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Iacob, & docebit nos vias ſuas, & ambulabimus in ſemitis ejus; quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Quæ de Meſſia, ejuſque lege dicta eſſe, ex ipſo textu manifeſtum eſt. Et cap. 33. de eodem Meſſia ſic ait: *Dominus judex noſter, Dominus legifer noſter, Dominus rex noſter, ipſe ſalvabit nos.* Demum in Evangelio Chriſtus paſſim loquitur de ſua lege: Joan. 14. *Mandata mea ſervate.* Joan. 10. *Si præcepta mea ſervaveritis, manebitis in dilectione mea.* Matt. 28. *Docete eos ſervare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Illis qui ſine lege erant, factus ſum tanquam ſine lege eſſem, cùm ſine lege Dei non eſſem, ſed in lege eſſem Chriſti.* Et ad Hebræos 2. confert inter ſe Chriſtum & Moyſem, tanquam duos legiſlatores, alterum veteris, alterum novi teſtamenti; & ait, ſi tranſgreſſores legis a Moſe datæ puniti ſunt, multò magis tranſgreſſores legis à Chriſto puniendos eſſe. Quapropter meritò Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 21. ſic pronunciat: *Si quis dixerit Chriſtum Ieſum à Deo hominibus datum fuiſſe ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legiſlatorem cui obediant, anathema ſit.* Quibus verbis Calvini error manifeſtè proſcribitur.

Probatur ſecundò concluſio: Ad providentiam Regis pertinet ſtatuere leges, ad regni conſervationem, & Reipublicæ tranquillitatem neceſſarias vel utiles. Pertinet etiam ad Providentiam Summi Pontificis leges ferre in iis, quæ ad cultum Dei, & ad bonum Eccleſiæ ſpectant: Sed Chriſtus fuit Rex Eccleſiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tractatu de Incarnatione diſp. 22. artic. 3. & 4. oſtendemus: Ergo fuit etiam Legiſlator, & debuit utroque nomine leges Eccleſiæ neceſſarias vel utiles ſtatuere, per quas ad finem propoſitum, qui eſt ſalus æterna, promoveri poſſit. Porro ſicut regia dignitas convenit Chriſto cum ſingulari excellentia, nulli alteri conceſſa, ut loco citato declarabimus, ita & poteſtas legiſlativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione ſuppoſiti divini, unde jus ab eo conditum vocatur divinum ſimpliciter. Secundò, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus concluſione ſequenti, triplicis generis ſunt. Tertiò, quia per talem poteſtatem legem veterem potuit abrogare. Demum, quia fuit ampliſſima in univerſum mundum: Matth. 28. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.* 8

Contra iſtam concluſionem objici poteſt illud Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia autem & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt,* quo ſignificari videtur, Moyſem fuiſſe Legiſlatorem, non verò Chriſtum, ipſumque nullam tuliſſe legem, ſed ſolùm gratiam & juſtificationem nobis promeruiſſe. 9

Sed facilè reſpondetur, non ideò gratiam dici per Chriſtum factam, legem verò per Moyſem datam, quod Chriſtus nullam legem tulerit; ſed quia Moyſes dedit Judæis nudam legem ſine gratia, id eſt legem præcipientem, ſed non juvantem: Chriſtus verò dedit nobis legem cum gratia, id eſt legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob cauſam vocatur ab Apoſtolo *lex ſpiritus*, & à Chriſto *jugum ſuave & onus leve.* Unde Auguſtinus ſerm. 21. de verbis Apoſtoli: *Hæc ſarcina* (inquit) *non eſt pondus onerati, ſed alæ volaturi: habent enim & aves pennarum ſuarum ſarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cælo, &c.* Et Bernardus Epiſt. 341. ad Monachos B. Bertini: *Leve,* ait, *Salvatoris onus, quò creſcit ampliùs, eò portabilius eſt. Nonne & aviculas levat, non onerat, pennarum, ſive plumarum numeroſitas ipſa: tolle eas, & reliquum corpus fertur ad ima. Sic diſciplinam Chriſti, ſic ſuave jugum, ſic onus leve quò deponimus, eò deprimimur ipſi, quia portat potiùs quàm portatur.*

Dico ſecundò, lex nova quæ à Chriſto data eſt, continet triplicia præcepta, nempe moralia, ſacramentalia, & fidei. 10

Patet concluſio ex Scriptura: nam de præceptis

ptis moralibus Chriſtus dixit Matth. 19 *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 9. divortium & libellum repudii prohibuit, & ſtatuit, ut vinculum matrimonii non ampliùs diſſolvatur. De ſacramentalibus Joan. 3. Chriſtus ait: *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt intrare in regnum Dei.* Et Joan. 6. *Niſi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis verò fidei dicebat, Marci 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſalvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Et Joan. 8. *Si non credideritis, quia ego ſum, moriemini in peccato veſtro.*

11 Notandum verò, hoc inter triplicia illa præcepta eſſe diſcrimen, quòd moralia, cùm ſint juris naturalis, non fuerunt à Chriſto inſtituta, ſed tantùm explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia verò inſtituta ſunt à Chriſto, ut eſſent loco veterum, quæ ab ipſo abrogata ſunt. Præcepta vero fidei de novo inſtituta non ſunt, ſed tantùm ex implicitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicitè myſteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicitè duntaxat credebantur: cujuſmodi ſunt nativitas, paſſio, & mors Chriſti, quæ à Judæis obſcure credebantur, ſed expreſſe creduntur à Chriſtianis.

ARTICULUS II.

Quomodo lex nova differat à veteri?

12 LEx vetus & lex nova ſeu Evangelica in multis diſcrepant. Primò differunt in eo quod illa ſcripto tradita ſit in tabulis lapideis miniſterio Angelorum, iſta per Spiritum ſanctum hominum cordibus inſculpta, juxta illud Apoſtoli 2. ad Corinth 3. *Epiſtola eſtis Chriſti* (nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens) *miniſtrata à nobis, ſcripta non atramento, ſed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, ſed in tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophilactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Teſtamenti infert præcellentiam. Lex*, inquit, *atramento ſcribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum ſcriptum eſt. Quantò igitur intervallo, Spiritus ab atramento diſtat, & cor à lapide, tanto & novum à lege diſcrepat, &c.*

13 Dices primò, lex nova ſcripto fuit tradita, æquè ac vetus, eam enim Apoſtoli & Evangeliſtæ deſcripſerunt: Ergo non valet tale diſcrimen.

Reſpondeo ex D. Thoma quæſt. 106. art. 3. legem novam duo continere. Primò & principaliter gratiam & charitatem diffuſam in cordibus, quâ impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundò, præcepta & regulas bene operandi; & quoad hoc ſecundum, legem novam ſcripto fuiſſe traditam, æquè ac veterem; ſed quoad primum fuiſſe in cordibus fidelium diffuſam & inſculptam, præcipuè in ſolemni ejus promulgatione, facta in die Pentecoſtes; tanta enim fuit tunc data gratiæ & charitatis abundantia, ut vi illius potuiſſet tota lex nova ſine ſcripto conſervari, ut rectè dicit Irenæus lib. 3. contra hæreſes cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per ſe primò ſcripta & ex profeſſo ſicut Moſaica, ſed per occaſionem ſcribendi vitam Chriſti, rogatu fidelium, vel docendi eoſdem per Epiſtolas, aut occurrendi hæreſibus Cherinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Eccleſiam inſurgentium. Neque fuit ſcripto mandata eodem die Pentecoſtes quo promulgata eſt, ſed multò poſt, octavo nimirum poſt mortem Chriſti anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicanti, ut docent Irenæus lib. 3. cap. 1. Theophilactus præfatione in Matthæum, & Euſebius lib. 5. hiſtoriæ cap. 8.

Dices ſecundò, etiam lex Moſaica fuit inſculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus ſancti, cùm gratia non defuerit Judæis, ut poſſent intelligere & ſervare talem legem, multa ſupernaturalia præcipientem: juxta illud Deuteron. 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non ſupra te eſt &c. ſed juxta te eſt ſermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum:* Ergo hæc legis in mente conſignatio, non eſt propria novo teſtamento. 14

Reſpondeo quod quamvis gratia neceſſaria non defuerit Judæis ut poſſent ſervare legem Moyſis, illa tamen non pertinuit ad legem Moſaicam, neque fuit data vi ſtatûs illius, in quo nondum fuerat ſolutum pretium redemptionis noſtræ; ſed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Chriſtum ejus auctorem, à quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Neque tanta fuit abundantia gratiæ conceſſa communiter illis temporibus, ut dici poſſit legem Moſaicam fuiſſe à Spiritu ſancto mentibus hominum inſculptam; ſed hoc ſoli legi Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecoſtes, quo ſolemniter promulgata eſt, magnâ & viſibili effuſione Spiritus ſancti, in cordibus Apoſtolorum & Diſcipulorum conſignata eſt; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Unde Auguſtinus de Spiritu & littera cap. 17 *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus eſt, hic in cordibus humanis. Ibi lex extrinſecùs poſita eſt, qua injuſti terrerentur; hic intrinſecùs data eſt, qua juſtificarentur.*

Secundò, lex vetus & nova differunt in eo quod lex nova habet vim juſtificandi, idque duplici titulo. Primò quia habet præſentem Chriſtum ejus authorem & inſtitutorem, qui potuit ex perfecta juſtitia mereri & Deo ſatisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi ſui ſtatûs dat gratiam per aliquid ſibi proprium, & ſecum illam affert, velut animam legis; *Lex enim per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, Joan. 1. Secundò, lex nova habet vim juſtificandi, quià continet ſacramenta, quæ habent vim cauſandi gratiam, & ſunt veluti vaſa illam continentia, ut ſuppono ex Tractatu de Sacramentis. Econtra lex Moſaica, cùm nec ipſum gratiæ authorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim cauſandi gratiam ex opere operato, vim juſtificandi non habebat ex propriis, ſed per reſpectum ad ſtatum legis gratiæ, ad Chriſtum ejus authorem, cujus virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumq; lege fuit collata. Unde D. Thomas quæſt. 107. art. 1. ad 2. & D. Auguſtinus pluribus locis affirmant illos qui in veteri Teſtamento fuerunt Deo accepti per fidem, ſecundùm hoc ad novum teſtamentum pertinuiſſe: non enim juſtificabantur, niſi per fidem Chriſti, qui eſt author novi teſtamenti, juxta illud act. 15. *Per gratiam Domini Ieſu Chriſti credimus ſalvari, quemadmodum & illi*, Patres ſcilicet veteris teſtamenti. Et iſtud 1. corinth. *Bibebant autem* 15

3 Ex hoc intelliges aliud diſcrimen, quod inter novum & vetus teſtamentum verſatur; novum enim cœli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregiè declarat Apoſtolus ad Hebræos 9. his verbis: *In ſecundo tabernaculo ſemel in anno ſolus Pontifex introibat, non ſine ſanguine; hoc ſignificante Spiritu Sancto, nondum propalatam eſſe Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente ſtatum.* Hoc eſt: in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & cæteris præcellentior, ſolus Pontifex ſemel in anno introibat, cæteri ſacerdotes eo ingreſſu prohibebantur: quâ occluſione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, adumbrabat Spiritus Sanctus, viam in cœlum fuiſſe occluſam, quamdiu vetus teſtamentum ratum fuit. Novi autem teſtamenti author Chriſtus, primus omnium cœlum penetravit, cœleſtemque viam ac fores aperuit. Quam ob cauſam duodecim portas cœli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Portæ, inquit, ejus non claudentur. Ab oriente portæ tres & ab Aquilone portæ tres, & ab Auſtro portæ tres, & ab Occaſu portæ tres.* Versùs omnes cœli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, ſed novi beneficio teſtamenti.

24 Aliam ejuſdem veritatis figuram habemus Numer. 35. ubi lex hujuſmodi à Deo lata erat: *Exules & perfugi ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes ſuas reverti poterunt.* Per hoc enim ſignificabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Chriſti, nemo cœlum ingredi poterat, nec in patriam cœleſtem reverti; ſed eo defuncto, & reſurgente, ac in cœlum aſcendente, cœli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cœleſtem reditum. Unde Gregorius homil. 6. in Ezechiel. *Quid eſt,* inquit, *quod homicida poſt mortem Summi Pontificis abſolutus, ad terram propriam redit, niſi quod humanum genus, quod peccando ſibi mortem intulit, poſt mortem veri ſacerdotis, id eſt Chriſti, peccatorum ſuorum vinculis ſolvitur, & in paradiſi poſſeſſione reparatur.*

25 Denique omiſſis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis eſt, quòd lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversùs Pelagianos cap. 9. *In lege promittitur, in Evangelio completur; ibi initia, hic perfectior eſt; in illa operum fundamenta jaciuntur, hic fides & gratiæ culmen imponitur.* Et Bernard. homil. 1. ſuper *Miſſus eſt*, docet quod ſicut fructus tam ſeminis quàm florum finis & complementum eſt; ita Chriſtus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: *Videtur* (inquit) *mihi quoddam ſemen fuiſſe divinæ cognitionis, tanquam è cœlo jactatum in terras, allocutiones & promiſſiones factæ ad Patres Abraham, Iſaac & Iacob. Floruit autem hoc ſemen in mirabilibus, quæ oſtenſa ſunt in exitu Iſrael de Ægypto, in figuris & ænigmatibus; per totum iter in deſerto, uſque ad terram promiſſionis, & deinceps in viſionibus & vaticiniis* A *Prophetarum, in ordinatione quoque regni & ſacerdotii uſque ad Chriſtum, Chriſtus autem hujus ſeminis & horum florum, non immeritò fructus eſſe intelligitur.* Alia ſimilitudine utitur Chryſoſtomus (vel ut alii volunt Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Ultro terra fructificat primùm herbam, deinde ſpicam, deinde plenum frumentum in ſpica.* Subdit enim: *Primò herbam fructificat in lege naturæ, poſtmodum ſpicas in lege Moyſi, poſtea plenum frumentum in Evangelio.*

26 Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Reſpondebo cum D. Thoma hîc qu. 107. art. 2. legem novam adimplere veterem, ſupplendo duo, quæ veteri legi deerant. In veteri lege (inquit) duo poſſunt conſiderari, ſcilicet finis & præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis eſt ut homines efficiantur juſti & virtuoſi, unde & finis veteris legis erat juſtificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, ſed figurabat quibuſdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis; & quantùm ad hoc lex nova implet veterem legem, juſtificando per virtutem paſſionis Chriſti. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Roman. 8. *Quod impoſſibile erat legi, Deus Filium ſuum mittens in ſimilitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut juſtificatio legis impleretur in nobis....* Præcepta verò veteris legis adimplevit Chriſtus & opere & doctrinâ. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia obſervare, quæ erant tempore illo obſervanda, ſecundùm illud Galat. 4. *Factum ſub lege.* Suâ au- C tem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, verum intellectum legis exprimendo, ſicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Phariſæi, non intelligebant niſi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, oſtendendo etiam interiores actus peccatorum cadere ſub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quo modo tutiùs obſervaretur quod lex vetus ſtatuerat; ſicut lex vetus ſtatuerat, ut homo non pejeraret, & hoc tutiùs obſervatur, ſi omninò à juramento abſtineat, niſi in cauſa neceſſitatis. Tertiò, adimplevit Dominus præcepta legis, ſuperaddendo quædam perfectio- B nis conſilia, ut patet Matth. 19. ubi dicente ſe obſervaſſe præcepta legis veteris, dicit: *Unum tibi deeſt, ſi vis perfectus eſſe, vade & vende omnia quæ habes, &c.*

Cætera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia ſunt, magiſque indigent lectione quàm explicatione. Unde his prætermiſſis, agendum nobis eſt tomo ſequenti de alio exteriori humanorum actuum principio, ſcilicet gratiâ Dei, quæ eſt divinæ legis finis & complementum; nam ut ait Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia quæreretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.*

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Finis Tomi tertii Clypei Theologiæ Thomiſticæ.

Digitized by Google

RESTAURO del LIBRO ANTICO
Cav. C. DI GIACOMO
FERRARA
1924